



226.6R
Class

L836
Book

General Theological Seminary Library
Chelsea Square, New York

Purchased from the fund bequeathed to the Seminary by

EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.

DEAN 1879-1902



LES ACTES DES APOTRES

DU MÊME AUTEUR

Histoire du Canon de l'Ancien Testament (1890), 1 vol. in-8, 260 pages.....	5 fr.
Histoire du Canon du Nouveau Testament (1891), 1 vol. gr. in-8, 305 pages.....	Épuisé.
Histoire critique du texte et des versions de l'Ancien Testament (1892- 1893), 2 vol. in-8.....	Épuisé.
Les Mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse (1901), 1 vol. gr. in-8, XIX-212 pages.....	Épuisé.
Études bibliques, troisième édition (1903), 1 volume in-8, 240 pages.....	3 fr.
Les Évangiles synoptiques (1907-1908), 2 vol. gr. in-8, I.014 et 818 pages.....	30 fr.
Le Quatrième Évangile (1903), 1 vol. gr. in-8, 960 pages.....	Épuisé.
L'Évangile et l'Église, quatrième édition (1908), 1 vol. in-12, XXXIV-280 pages.....	Épuisé.
Autour d'un petit livre, deuxième édition (1904), 1 vol. in-12. XXXIV-300 pages.....	Épuisé.
Simplex réflexions sur le décret du Saint-Office <i>Lamentabili sane exitu</i> et sur l'Encyclique <i>Pascendi dominici gregis</i> , deuxième édition (1908), 1 vol. in-12, 307 pages.....	3 fr.
Quelques lettres sur des questions actuelles et sur des événements récents (1908), 1 vol. in-12, 295 pages.....	3 fr.
La Religion d'Israël, deuxième édition (1908), 1 vol. in-12, 297 pages.....	3 fr.
Leçon d'ouverture du cours d'Histoire des religions au Collège de France (1909), in-12, 43 pages.....	0 75
Jésus et la Tradition évangélique (1910), 1 vol. in-12, 288 pages.	3 fr.
A propos d'Histoire des Religions (1911), 1 vol. in-12, 326 pages..	3 fr.
L'Évangile selon Marc (1912), 1 vol. in-12, 503 pages.....	5 fr.
Choses passées (1913), 1 vol. in-12, X-398 pages.....	3 50
Guerre et Religion, deuxième édition (1915), 1 volume in-12, 196 pages.....	2 50
L'Épître aux Galates (1916), 1 vol. in-12, 204 pages.....	2 50
Mors et Vita, deuxième édition (1917), 1 vol. in-12, 90 pages.	1 50
La Religion (1917), 1 vol. in-12, 310 pages.....	3 50
La Paix des nations et la Religion de l'avenir (1919), in-12, 31 p.	1 25
De la Discipline intellectuelle (1919), 1 vol. in-12, 192 pages.....	3 50
Les Mystères païens et le Mystère chrétien (1919), 1 vol. gr. in-8, 368 pages.....	10 fr.
Essai historique sur le Sacrifice (1920), 1 vol. gr. in-8, 552 pp.	30 fr.

ALFRED LOISY

LES

ACTES DES APOTRES



PARIS

ÉMILE NOURRY, ÉDITEUR

62, RUE DES ÉCOLES, 62

1920

Tous droits réservés pour tous pays

226.6R

L836

70026

PLANNED CONT. 100
YRABELL
1907 W34

INTRODUCTION

Le livre des Actes est un des plus importants qui soient dans le Nouveau Testament. Placé dans le recueil entre les évangiles et les écrits apostoliques ou censés tels, il continue les premiers et fournit ou paraît fournir un cadre aux derniers. Mais les évangiles sont loin d'être une histoire de Jésus ; ce sont plutôt des documents de la prédication chrétienne au premier siècle de son activité. Les Actes ne sont pas au même titre un document d'enseignement chrétien ; car, si l'on a prêché le Christ, on n'a pas prêché la fondation des premières communautés chrétiennes. Toutefois le livre des Actes, en tant qu'œuvre littéraire, fait suite au troisième évangile, et si étroitement que les deux livres, nonobstant la différence de la matière, n'ont guère pu manquer d'être composés selon les mêmes méthodes, en vue d'un but commun qui domine la spécification de leur objet respectif. Il est vrai que, les Actes ayant été de bonne heure séparés de l'évangile, la fortune des deux écrits, le traitement de leur texte, les conditions de leur transmission pourraient n'avoir pas été les mêmes, et la question vaut d'être attentivement examinée. De plus l'autorité historique des Actes, ou, plus exactement, la mesure de leur autorité historique est encore un thème de discussion parmi les critiques, les uns voyant dans ce livre une source de tout premier ordre, nonobstant certaines déféctuosités et le mélange de quelques éléments moins sûrs, les autres tendant à réduire davantage la part de l'histoire et à grandir d'autant celle de la fiction légendaire. Et cette question d'historicité se trouve plus ou moins liée à celle de l'authenticité, l'attribution traditionnelle trouvant encore des défenseurs, tandis que ses adversaires s'accordent assez mal jusqu'à présent sur l'hypothèse qu'il convient d'y substituer. Il

semble pourtant que la critique des Actes soit entrée récemment dans une voie nouvelle et sûre par les observations qui ont été faites touchant le caractère secondaire de quelques-uns au moins des discours qui y sont contenus, et la déformation évidente qu'à subi le prologue, preuve d'un remaniement considérable opéré dans l'ouvrage postérieurement à sa composition par celui qui l'avait dédiée, comme l'évangile, au « très puissant Théophile. »

On se propose d'examiner successivement en cette introduction : le témoignage traditionnel sur l'origine des Actes ; le développement du travail critique sur le même livre ; la composition des Actes et les conclusions générales qu'on en peut déduire touchant les deux étapes essentielles de leur rédaction ; l'origine, le caractère et l'objet du livre primitif ; l'origine, le caractère et l'objet de la rédaction canonique ; enfin la forme littéraire des Actes et la tradition de leur texte, à quoi s'ajouteront quelques indications sur les commentaires qui en ont été donnés jusqu'à nos jours.

§ 1^{er}. — LA TRADITION ECCLÉSIASTIQUE SUR LE LIVRE DES ACTES

Comme les Actes sont le second livre d'un ouvrage dont l'évangile dit de Luc est le premier, il est infiniment probable qu'ils auront circulé d'abord sans titre spécial, l'évangile étant qualifié « premier livre de Luc à Théophile », et les Actes « second livre » du même au même. Ce qui confirme cette hypothèse est que le titre varie dans les anciens manuscrits et chez les auteurs ecclésiastiques. Le ms. Vatican (B) a *πράξεις ἀποστόλων* ; beaucoup de mss. récents et de Pères, *πράξεις τῶν ἀποστόλων* ; mais le ms. Sinaitique (S) et plusieurs Pères grecs ont simplement *πράξεις*. On trouve de même dans les mss. et chez les Pères latins *Actus* ou *Acta apostolorum*, ou bien seulement *Actus* ou *Acta*. « Actes » est une forme abrégée du titre complet : « Actes des Apôtres », titre qui n'est point exact, attendu que le livre, non seulement ne contient pas une histoire suivie des principaux personnages apostoliques, mais qu'il ne conduit même pas jusqu'à son terme la carrière des deux apôtres qui tiennent la

principale place dans les récits, à savoir Pierre et Paul. Le titre marque donc ce que la tradition a voulu voir dans un ouvrage qui se trouvait être la seule source un peu autorisée où l'on eût un ensemble de renseignements sur les premières origines du christianisme et sur l'activité de ses principaux fondateurs. A un moment où l'on éprouvait le besoin d'invoquer le témoignage apostolique et d'en relever le prestige, on fut heureux de posséder un livre qu'on pouvait, avec un peu de bonne volonté, regarder et présenter comme le livre de l'apostolat, le livre des apôtres, un livre qui, tout en recommandant Paul, « l'apôtre des hérétiques » (TERTULLIEN, *Marc.* III, 5 ; cf. I, 15, « votre apôtre »), le faisait rentrer dans le rang et le subordonnait très nettement aux apôtres primitifs, disciples immédiats de Jésus. C'est au moment où fut constitué dans ses grandes lignes le canon du Nouveau Testament, que le livre des Actes fut ainsi compris ; et c'est à ce moment aussi que le besoin se fit sentir d'un titre spécial pour les Actes, définitivement séparés de l'évangile. Le titre aura donc été choisi alors et en rapport avec l'idée qu'on se faisait du livre. Il doit être antérieur à l'an 170, puisqu'on le trouve couramment employé par Irénée, Clément d'Alexandrie, Tertullien et le Canon de Muratori.

Irénée est le plus ancien auteur qui attribue explicitement les Actes à Luc. Les allusions ou emprunts à ce livre qu'on a pensé trouver dans les écrits des Pères dits apostoliques et les documents du second siècle antérieurs à Irénée sont en général assez incertains.

Clément Romain dit : « Aimez mieux donner que recevoir » (*Clem.* 2, 1), ce qui rappelle une parole attribuée au Christ dans les Actes (xx, 35) ; mais Clément n'a pas l'air de se douter qu'il cite une parole de Jésus, et sans doute lui et le rédacteur des Actes ont-ils exploité indépendamment l'un de l'autre une donnée courante. Une façon caractéristique de citer un même passage de psaume (Ps. LXXXIX, 21, dans *Act.* XIII, 22 et I *Clem.* 18, 1) peut s'expliquer de façon analogue, par dépendance d'une source commune, par exemple un recueil de textes bibliques. L'emploi d'une même locution : « aller au lieu », dans les Actes (1, 25), à propos de la mort de Judas, qui est « allé en son lieu propre », et dans Clément à propos de la mort de Pierre, qui

est « allé au lieu mérité de gloire », et de celle de Paul, qui est « allé au lieu saint » (I *Clem.* 5, 4, 7), est encore moins probant. Ces affinités de langage et celle des idées ne prouvent pas que Clément ait connu et utilisé le livre des Actes ; mais elles s'expliqueront aisément si le livre des Actes est sorti du même milieu que l'épître de Clément, et s'il a pris sa forme définitive vers le temps où cette épître fut écrite.

Quand Ignace (*Smyrn.* 3, 3) dit que le Christ ressuscité « mangea et but avec » ses disciples, rien ne prouve qu'il dépende des Actes (x, 41) ; car il cite dans le même contexte une parole de Jésus qui ne se trouve en aucun livre du canon. De même quand il appelle « loups » (*Philad.* 2, 2) les sectaires dont on doit se défier (cf. *Act.* xx, 29), ou quand il dit (*Magn.* 5, 1) que chacun des morts « doit aller en son lieu propre ». L'emploi de cette dernière locution dans l'épître de Polycarpe (*Phil.* 9, 2), à propos des martyrs « qui vont au lieu qui leur est dû », ne tire pas plus à conséquence, et le rapport serait plutôt avec l'épître de Clément (*supr. cit.*). Si le même Polycarpe (*Phil.* 1, 2) dit, comme les Actes (11, 24), que Dieu a ressuscité le Christ « en dénouant les douleurs de l'enfer » (au lieu des liens), cette rencontre peut s'expliquer par l'influence des Septante (voir le commentaire d'*Act.* 11, 24), et l'utilisation d'une source commune. L'épître de Barnabé (7, 2) a pu aussi bien qualifier le Christ « juge des vivants et des morts », sans pour cela dépendre des Actes (x, 42). L'on peut en dire autant d'Hermas quand il parle du « nom grand et glorieux par lequel seul on est sauvé » (*Vis.* iv, 2, 4 ; cf. *Act.* iv, 12), ou quand il appelle Dieu « connaisseur de cœur » (*Mand.* iv, 3, 4 ; cf. *Act.* 1, 24 ; l'expression est liturgique), ou qu'il s'étend sur les souffrances à endurer « pour le nom du Fils de Dieu » (*Sim.* ix, 28 ; cf. *Act.* v, 41) ; toutefois ces rencontres peuvent être significatives s'il est prouvé par ailleurs que la rédaction des Actes est d'origine romaine. La *Didaché* appelle Jésus « serviteur de Dieu » (*Did.* 9, 2 ; 10, 2), comme les Actes (111, 13, 26 ; iv, 27, 30) : c'est formule d'ancienne liturgie. Quand le même livre recommande à chacun de « faire part de tout à son frère sans dire que c'est à soi » (*Did.* 4, 8), il ne prescrit pas précisément la communauté des biens dont parlent les Actes (iv, 32), et le rapport d'expression peut

être fortuit. Enfin si le précepte : « Ce que tu ne veux pas qu'on te fasse, ne le fais pas à autrui », se rencontre dans la *Didaché* (I, 2) et dans la recension dite occidentale des Actes (xv, 20, 29), il ne s'ensuit pas que la *Didaché* dépende des Actes ; ce serait plutôt la glose des Actes qui dépendrait de la *Didaché*, si cette vieille leçon de morale juive n'avait pu être aisément empruntée par l'une et par l'autre (cf. Tob. iv, 12).

L'influence des Actes est plus sensible dans Justin : même façon de concevoir et d'exprimer la conduite des Juifs et des païens à l'égard du Christ (*Ap.* I, 49 ; cf. *Act.* xiii, 27-28, 48) ; même accord sur l'ascension du Christ, la promesse de l'Esprit, la mission des apôtres (*Ap.* I, 50 ; cf. *Act.* I, 8-9) ; allusion au « dieu inconnu » d'Athènes, qui doit procéder des Actes, puisque les Athéniens n'honoraient pas en réalité le Dieu inconnu, mais des dieux inconnus (*Ap.* II, 10 ; cf. *Act.* xvii, 23, voir le commentaire de ce passage) ; autres rapports qui compteraient peu sans les précédents, reproche aux Juifs d'avoir « tué le Juste » et les prophètes (*Tryph.* 16, 4 ; cf. *Act.* vii, 52), prophétie touchant le Christ « passible » (*Tryph.* 36, 1 ; cf. *Act.* xxvi, 22), citation commune de psaume (Ps. cxxxii, 11, dans *Tryph.* 68, et *Act.* ii, 30). Ce témoignage montre assez sûrement que les Actes étaient connus à Rome vers l'an 150 ; aussi bien est-ce à cette circonstance, très probablement, qu'ils doivent d'être entrés dans le canon ecclésiastique.

Comme Justin, les autres apologistes s'inspirent du discours à l'Aréopage, qui est comme une première ébauche de leurs défenses : Tatien (*Or. ad Gr.* 4) ; Athénagore (*Leg.* 13) ; épître à Diognète (3). Les martyrs de Lyon, en 177, citent la prière d'Etienne pour ses bourreaux (*Act.* vii, 60 ; dans EUSÈBE, *H. e.* V, 2, 5) ; et Polycrate d'Ephèse, dans sa lettre au pape Victor (dans EUSÈBE, *H. e.* V, 24, 7), cite la parole apostolique : « Mieux vaut obéir à Dieu qu'aux hommes » (*Act.* v, 29). Viennent ensuite les citations formelles d'Irénée, les références explicites de Clément d'Alexandrie (*Paedag.* II, 1 ; *Strom.* V, 12) et de Tertullien (*Marc.* V, 1 ; *De praesc.* 22-23), la notice du Canon de Muratori.

Irénée dit que Luc, « inséparable de Paul » et « son collaborateur en Evangile », ayant participé à tous ses voyages — ce qui

est trop dire — et entendu ses prédications, les a « soigneusement consignés » dans son livre (*Haer.* III, 14. *Omnibus his cum adesset Lucas, diligenter conscripsit ea*). Ailleurs (*Haer.* III, 13, 3; cf. 15, 1) il dit que les Actes sont « le témoignage de Luc touchant les apôtres » (*Lucas de apostolis testificatio*), ce qui est précisément l'idée que l'Eglise a voulu prendre du livre.

Le Canon dit de Muratori, document romain où l'on est même tenté de voir une définition authentique du canon néotestamentaire de l'Eglise romaine dans les dernières années du second siècle (cf. HARNACK, *Beiträge zur Einleitung in das N. T.*, V, 1914, p. 71), s'exprime sur les Actes dans le même sens qu'Irénée : « Luc a écrit en un seul livre les Actes de tous les apôtres ». — C'est ce que l'on s'efforce de croire en dépit de l'évidence contraire, parce que l'on a intérêt à présenter le livre comme un témoignage collectif de tous ceux qui ont entendu l'enseignement du Christ ; Paul leur est adjoint comme ayant été favorisé d'une vocation et de révélations spéciales. — Les dernières lignes de la notice, assez embrouillées et mal transcrites, semblent vouloir signifier que Luc a voulu ne raconter à Théophile que les faits dont il avait été personnellement témoin, ce qui expliquerait pourquoi il n'a rien dit de la passion de Pierre, ni du voyage de Paul en Espagne (*Acta autem omnium apostolorum sub uno libro scribta sunt. Lucas obtime Theophile [optimo Theophilo ?] comprindit [comprehendit] quia [quae ?] sub praesentia ejus singula gerebantur, sicut et semote passionem [semota passione] Petri evidenter declarat, sed et profectionem [profectione] Pauli ab urbes [urbe] ad Spaniam proficescentis*). Dans la notice du troisième évangile, Luc est présenté comme un médecin converti « après l'ascension du Christ » et que Paul avait pris pour compagnon ; il n'avait pas « vu le Seigneur en chair », et il avait écrit son évangile, en remontant jusqu'à la nativité de Jean-Baptiste, d'après les informations qu'il avait pu prendre. Ainsi les deux notices sont en quelque façon coordonnées et se complètent l'une l'autre ; elles laissent voir en même temps le peu de consistance propre qu'avait la tradition relative à l'origine des écrits conservés sous le nom de Luc. L'auteur sait que Luc était médecin, parce que l'épître de Paul aux Colossiens (iv, 14) le dit ; qu'il n'avait pas vu le Christ et qu'il s'est converti après

l'ascension, parce que cela résulte fort nettement du prologue de l'évangile ; qu'il a été compagnon de Paul, parce que certains récits des Actes en témoignent où le narrateur dit « nous » (sur un de ces « nous » propre à certains témoins, dits occidentaux, du texte des Actes, dans xi, 37, et qui pourrait être tendancieux, faisant de Luc un converti de la première heure à Antioche, voir le commentaire de ce verset). D'après les mêmes sources, l'auteur affirme que l'évangile a été écrit sur information, les Actes par un témoin des faits. Données vagues, et qui, si on les prenait à la lettre, deviendraient fausses. Luc n'est pas un converti de la première heure ; et s'il n'est venu à la foi que plusieurs années après la mort du Christ, on a bien légèrement affirmé que tous les faits racontés dans les Actes s'étaient accomplis en sa présence. Mais la raison de cette assertion est apologétique, ainsi qu'il apparaît par le développement qui y est donné. L'auteur veut expliquer par là pourquoi les Actes ne contiennent ni le récit du martyre de Pierre ni la suite de la carrière de Paul. C'est que les deux notices, dans leur ensemble, comme les autres notices du même document, ne sont pas qu'une définition du canon de l'Eglise romaine ; elles veulent en être la justification ; et toutes laissent entrevoir que le choix des livres a été réglé par l'usage et la volonté de l'Eglise, non par une tradition claire et solide sur leur origine et les circonstances de leur composition. L'on constitue aux livres la notice dont ils ont besoin pour que leur droit à la canonicité apparaisse fondé. En ce qui regarde les Actes, notre apologiste imagine que Luc n'a pas raconté la mort de Pierre parce qu'il n'en a pas été témoin ; mais ce n'est qu'une conjecture, et une conjecture bien artificielle, vu que le motif n'a pas de réalité, Luc ayant pu fort bien raconter le martyre de Pierre à Rome, sans en avoir été témoin, comme il a raconté l'arrestation de Pierre à Jérusalem, par les ordres d'Agrippa I^{er}, et sa délivrance, qu'il n'avait pas vues davantage. L'argument prouve que la finale abrupte des Actes embarrassait l'apologiste, comme elle intrigue aujourd'hui le critique. On n'en saurait même déduire que l'Eglise romaine possédait une tradition ferme sur le voyage que Paul aurait fait en Espagne avant de subir lui-même le martyre. Le voyage en Espagne peut aussi n'être qu'une conjecture ou une induction

fondée sur l'épître aux Romains (xv, 24, 28) : Paul a manifesté dans cette épître l'intention bien arrêtée de se rendre en Espagne ; ce projet de l'apôtre inspiré de Dieu ne devait s'accomplir qu'après un séjour de Paul à Rome ; il aura eu lieu au terme indiqué par les Actes à la captivité romaine de Paul, et Luc n'en dit rien parce qu'il ne fut pas du voyage. Tout cela est construit en l'air par un exégète attentif aux moindres particularités des textes et un apologiste qui fait arme de ces indications pour la défense du recueil ecclésiastique. Les notices du Canon de Muratori montrent simplement que le nom de Luc était attaché dans la tradition au troisième évangile et aux Actes. Car si les écrits avaient été d'abord anonymes, — ce qui est invraisemblable, vu la dédicace à Théophile, — et qu'on eût dû rechercher parmi les compagnons de Paul celui qui avait pu dire « nous » dans les Actes, on n'aurait pas songé à Luc, mais bien plutôt à Timothée ou à Titus, recommandés par les épîtres. Mais, le nom de Luc étant donné, on a échafaudé sur les brèves mentions des épîtres et sur les livres mêmes les notices justificatives de la canonicité de ces derniers.

Tertullien (*Marc.* V, 2) reproche à Marcion d'avoir « rejeté » (*respuerit*) les Actes, comme il lui reproche d'avoir « massacré » l'évangile (*Marc.* IV, 2. *Ex iis commentatoribus quos habemus, Lucam videtur Marcion elegisse quem caederet*). Sa critique se résume dans l'argument de prescription, et il n'est pas mieux documenté qu'Irénée ou l'auteur du Canon de Muratori sur l'origine des livres du canon ecclésiastique. Il n'est pas autrement certain que Marcion ait connu le livre des Actes ; ce peut-être simplement parce que ce livre ne figurait pas dans le recueil marcionite que Tertullien accuse Marcion de l'avoir rejeté. Sans doute Marcion a connu l'évangile de Luc, et très probablement avec son attribution traditionnelle ; mais au temps où Marcion fonda sa secte, entre 140 et 160, l'évangile devait déjà circuler indépendamment des Actes et figurer dans les collections ecclésiastiques à côté des autres écrits évangéliques. Tertullien et Irénée reprochent à Marcion d'avoir mutilé le texte évangélique au gré de sa propre théologie, et le reproche paraît fondé. Il ne faut pas nous dissimuler pourtant que la critique de Marcion sur les écrits du Nouveau Testament ne nous est connue que par ses

adversaires, qui l'ont présentée sous le jour le plus favorable à leur propre thèse, en partant de leurs propres préjugés, et ne signalant que ce qu'il croyaient pouvoir facilement réfuter. Marcion a rejeté les épîtres pastorales, et Tertullien (*Marc.* V, 21) dit qu'il les écartait comme adressées à des particuliers. Il gardait pourtant l'épître à Philémon, qui est adressée aussi à un particulier, et l'on peut se demander s'il n'aurait pas émis touchant l'authenticité des épîtres à Tite et à Timothée des doutes ou des négations que ses adversaires ont mieux aimé passer sous silence. Tertullien dit pareillement (*Marc.* IV, 3, 4) que Marcion avait pratiqué des coupures et des retouches dans l'évangile de Luc parce qu'il le supposait interpolé par des judaïsants (*ut interpolatum a protectoribus judaismi ad concorporationem Legis et Prophetarum*), et Marcion n'aurait pas été de son temps si sa critique n'avait été dominée par sa théologie. Mais là encore on peut se demander si cette critique ne s'appuyait pas aussi sur quelque réalité fâcheuse pour l'apologétique orthodoxe. Il a rejeté les épîtres pastorales, qui sont apocryphes et qui ont dû être après coup surajoutées au recueil des lettres qu'à gardées Marcion. Qui nous dit que l'hérésiarque n'avait pas soupçon de cet état de choses et peut-être plus que le soupçon ? On l'accuse d'avoir mutilé et manipulé l'évangile ecclésiastique de Luc, et il se trouve, on le verra plus loin, que l'œuvre de Luc, très certainement en ce qui regarde les Actes, très probablement en ce qui regarde l'évangile, a été interpolée et remaniée, traitée plus librement, à coup sûr, que l'évangile ne l'a été par Marcion lui-même. Qui nous dit que Marcion n'en avait pas la preuve, ou que du moins il ne savait pas, ne fût-ce que vaguement, que l'ouvrage de Luc ne s'était pas gardé dans sa forme primitive ? Du reste, Marcion paraît avoir tenu Luc pour un disciple insuffisamment fidèle de son maître Paul : il lui a supprimé la qualification de « cher médecin » dans l'épître aux Colossiens (si toutefois l'omission de ces mots n'est point accidentelle dans la citation faite du passage, *Adamantii dialogus de recta in deum fide* ; cf. ZAHN, *Geschichte des neut. Kanons*, II, 421, 528). Il n'y en aurait pas moins une grande naïveté à supposer que les chefs de la communauté romaine, vers l'an 140, raisonnaient sur les écrits apostoliques comme Irénée et Ter-

tullien, et que Marcion tailla audacieusement dans un recueil et dans des écrits antérieurement reçus, sans autre guide ni argument que son propre système. Du système, il y en a eu partout, le canon ecclésiastique ne s'étant justifié aussi que par un système et par des fictions légendaires ; seulement l'orthodoxie systématisait pour la garantie des positions acquises, des doctrines communes et des textes reçus, tandis que Marcion systématisait pour son propre compte, comme autrefois Paul, mais à une époque où un Paul n'était déjà plus possible si ce n'est comme chef de secte séparée. Ce qui n'empêche pas que Marcion n'ait pu invoquer à l'appui de sa systématisation certains faits et certains souvenirs que ses adversaires auront eu soin de négliger et d'oublier parce qu'ils étaient en contradiction avec la leur.

La légende de Luc est formée tout entière dans certains prologues latins des évangiles qu'on a supposés aussi d'origine romaine (cf. CORSSSEN, *Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien* ; HARNACK, *Chronologie der altchrist. Literatur bis Eusebius*, II, 204-206, 298). Lucas aurait été un syrien, natif d'Antioche, médecin de son métier, disciple des apôtres, puis compagnon de Paul « jusqu'à sa confession » (*Lucas Syrus natione Antiochensis, arte medicus, discipulus apostolorum, postea Paulum secutus usque ad confessionem ejus*). Si la confession est le martyre, comme il est probable, l'auteur ne s'inquiéterait pas de ce que les Actes ne racontent pas la mort de Paul). Luc aurait été célibataire, — on l'aura induit de ses rapports avec Paul, qui n'emmenait pas de femme avec lui et dont un compagnon aussi assidu que Luc (on le supposait tel) n'avait pu être marié ; — et il serait mort à soixante-quatorze ans, en Bithynie, ayant écrit en Achaïe l'évangile qui porte son nom. L'indication relative à la patrie de Luc peut être vraie ; elle peut même procéder d'une tradition sûre ; mais, en l'état des témoignages, elle paraît avoir été plutôt déduite de ce que Luc a été compagnon de Paul dans les missions qui ont eu Antioche pour point de départ. On a inféré aussi du prologue de l'évangile, d'ailleurs mal compris, que Luc n'avait pas été seulement compagnon de Paul mais d'abord disciple des apôtres, ces premiers témoins et ministres de la parole évangélique dont Luc déclare

que proviennent ses informations (Lc. 1, 2-3. On entendait παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν comme se rapportant aux apôtres témoins du Christ; EUSÈBE, *H. e.* III, 4, 6; et déjà, semble-t-il, IRÉNÉE, *Haer.* III, 10, 1; 14, 2). On ne devait même pas s'en tenir là, et plus tard on fit de Luc un des soixante-douze disciples de Jésus (*Adamantii dial. supr. cit.*; EPIPHANE, *Haer.* LI, 11.). C'est probablement parce que l'on a voulu tout savoir que l'on a fait composer l'évangile en Achaïe, s'autorisant peut-être du passage de la seconde aux Corinthiens (VIII, 18) où déjà Origène (*Hom. I in Luc.*) trouvait une désignation de Luc : si Luc était le « frère célèbre en évangile par toutes les communautés », c'est qu'il avait écrit son Évangile dans le pays. Reste inexpiquée, mais non plus certaine, l'indication relative à l'âge de Luc et au lieu de sa mort.

Jérôme, en son *De viris* (c. 7), dit couramment que Luc était un « médecin d'Antioche, assez instruit du grec, comme le montrent ses écrits, disciple de l'apôtre Paul et compagnon de tous ses voyages » (*sectator apostoli Pauli, et omnis peregrinationis ejus comes*); que son évangile est mentionné dans la seconde aux Corinthiens (*loc. cit.*); qu'il a « publié un autre volume excellent, intitulé *Actes des apôtres*, dont le récit s'étend jusqu'aux deux années de séjour de Paul à Rome, c'est-à-dire jusqu'à la quatrième année de Néron (58-59). D'où il suit que le livre a été composé dans la même ville » (*ex quo intelligimus in eadem urbe libram esse compositum*). — L'argument n'est pas très concluant; mais beaucoup pensent encore, comme Jérôme, que les Actes ont été écrits à Rome, au bout des deux ans de captivité, puisque le récit ne va pas plus loin. — « Il a donc écrit l'évangile selon ce qu'il avait appris, et composé les Actes des apôtres d'après ce qu'il avait vu » (*Igitur Evangelium sicut audierat, scripsit. Acta vero apostolorum sicut viderat, composuit*). C'est, en termes plus élégants, ce que nous avait déjà dit le Canon de Muratori. Ailleurs Jérôme dit que Luc, « en tant que prosélyte, ne savait pas l'hébreu » (*licet plerique tradant Lucam evangelistam, ut proselytum Hebraeas litteras ignorasse. Quæst. hebr. in Genesim.* MIGNE P. l. XXIII, 1002). Il n'est pas douteux que Luc était païen d'origine, et l'on pouvait le déduire de l'épître au Colossiens (IV, 10-11). Qu'il ait été pro-

sélyte, la conjecture, — car il ne s'agit pas d'autre chose, — est plausible, à condition d'entendre « prosélyte » au sens de « craignant Dieu », c'est-à-dire de païen gagné au monothéisme juif, sans se soumettre à toutes les observances juives, spécialement à la circoncision. C'était le cas d'un très grand nombre de païens convertis, aux premiers jours du christianisme. On avait remarqué avant Jérôme que les citations bibliques des Actes étaient faites d'après le grec ; c'est pourquoi on en avait conclu qu'il ne savait pas l'hébreu. La remarque vaut surtout pour le dernier rédacteur des Actes. En d'autres passages, Jérôme se reprend quelque peu et dit que, d'après les anciens auteurs, Luc était un très savant médecin, mais qu'il connaissait mieux le grec que l'hébreu (*Evangelistam Lucam tradunt veteres Ecclesiae tractatores medicinae artis fuisse scientissimum, et magis Graecas litteras scisse quam Hebraeas. Unde et sermo ejus tam in Evangelio quam in Actibus apostolorum, id est, in utroque volumine comptior est, et saecularem redolet eloquentiam, magisque testimoniis Graecis utitur quam Hebraeis, Comm. in Is. vi. P. l. XXIV, 98 ; cf. in Is. xxviii, p. 320*). Dans son commentaire de Matthieu, Jérôme a connaissance de la tradition conjecturale qui fait composer l'évangile en Achaïe, et il y mêle assez maladroitement la mention de la Bithynie, que nous venons de voir indiquée comme lieu de la mort (*Comm. in Ev. Matth. prol. P. l. XXVI, 18. Lucas medicus, natione Syrus Antiochensis, — cujus laus in Evangelio, — qui et ipse discipulus apostoli Pauli, in Achaiae Bithyniaeque partibus volumen condidit* Certains mss. corrigent cette singulière notice et remplacent *Bithyniae* par *Bœotiae* ; mais la Béotie faisait partie de la province d'Achaïe. Jérôme a dû écrire Bithynie sous l'influence de la tradition qui fait composer l'évangile en Achaïe et mourir l'évangéliste en Bithynie ; il aurait été embarrassé de faire mourir Luc en Bithynie, parce que lui-même a rapporté, *De viris*, 17, *supr. cit.*, que les reliques de Luc avaient été transférées à Constantinople la vingtième année de Constance, en même temps que celles d'André ; or, c'est d'Achaïe, où la tradition mettait son martyr, que vinrent les reliques d'André).

On peut lire dans les *Reconnaisances* (*Clem. Recognit. X, 71*), que Théophile vivait à Antioche, où il aurait fait construire une

basilique pour Pierre ; plus tard on a fait de lui un évêque d'Antioche, et on l'a même identifié à l'évêque du même nom qui vivait vers l'an 180. La tradition qui fait de Théophile un antiochien paraît peu solide, bien qu'elle ait agréé à certains critiques ; ce doit être une simple conjecture, fondée sur la tradition, plus ferme, d'après laquelle Luc lui-même aurait été originaire d'Antioche.

En résumé, l'attribution à Luc du troisième évangile et des Actes n'a jamais été contestée dans les anciens temps (la mention de doute sur la personne de l'auteur des Actes, dans CHRYSTOSTOME, *In Act. Apost. hom.* I, et d'après lui dans PHOTIUS, *Quæst. ad Amphil.* 145, résulte d'une confusion avec l'épître aux Hébreux) ; mais on ignorait tout des circonstances de leur composition. De Luc on ne savait rien que ce qui se pouvait déduire des Actes, ou de la mention de son nom dans les dernières épîtres de Paul. On ne saurait dire à coup sûr, mais on peut conjecturer, d'après l'attitude de Marcion, qu'un doute, — si toutefois ce n'était qu'un doute, — sur l'intégrité des recensions ecclésiastiques de l'évangile et des Actes, a été étouffé dans la tradition catholique. Bien qu'il ait été assez peu lu et même peu connu du populaire chrétien durant les premiers siècles, le livre des Actes a trouvé sa place dans le canon grâce au besoin qu'eurent les doctes d'une source apparemment autorisée qui leur fournissait les premiers anneaux de cette chaîne de tradition apostolique dont ils voulaient faire une barrière contre le débordement des hérésies gnostiques. Bien qu'il n'eût pas été composé à cette fin, le livre s'y trouvait néanmoins adapté, parce qu'il avait été refondu une cinquantaine d'années auparavant dans une intention analogue.

§ II. — LE TRAVAIL CRITIQUE SUR LE LIVRE DES ACTES

La tradition, s'étant efforcée de croire que Luc avait raconté dans les Actes ce qu'il avait vu, n'avait point à se poser le problème des sources qu'il avait pu exploiter ni à discuter la valeur de son témoignage. Luther même avait osé dire que les Actes pourraient être « qualifiés de glose sur les épîtres », Luc ayant

prouvé par les faits que c'est la foi qui justifie, et non la Loi (*Vorrede auf die Apostelg.*, Erlang. *Deutsche Schriften*, LXIII, 117). Cependant la question des sources pouvait se poser pour les Actes, surtout pour la première partie, comme elle se posait pour l'évangile à raison du prologue et de la comparaison avec les deux autres Synoptiques. Elle fut soulevée par KÖNIGSMANN (*Prolusio de fontibus com. sacr. qui Lucæ nomen præferunt*; Altona, 1798); J.-C. RICHON (*De fontibus Actuum apostolorum*, Utrecht, 1821); GFRÖRER (*Geschichte des Urchristenthums*, II; Stuttgart, 1898), qui attribuait à Luc la source en *nous*, comme ont fait ensuite beaucoup d'autres, et lui refusait la composition du livre; SCHLEIERMACHER (*Einleitung ins N. T.*; Berlin, 1845), qui attribuait la source en *nous* à Timothée. SCHWANBECK (*Ueber die Quellen der Schriften des Lukas*; Darmstadt, 1847) voulut traiter le problème à fond et il pensa reconnaître dans les Actes une compilation de quatre documents: histoire de Pierre, description oratoire de la mort d'Etienne, biographie de Barnabé, source en *nous*, qui n'aurait pas été autre chose que les mémoires de Silas. D'autres plus tard (après KRENKEL, *Der Apostel Paulus*; Leipzig, 1869) ont imputé à Titus la prétendue source en *nous*.

Cependant la plupart des critiques qui ont contesté l'authenticité des Actes n'ont pas laissé d'attribuer à Luc, et avec raison, ce qu'ils appelaient la source en *nous*. Les hypothèses sur la personnalité de l'auteur qui dit « nous » en certains endroits des Actes ne pouvaient porter et n'ont porté en effet que sur les quatre compagnons que l'on sait par les Actes mêmes et par les épîtres avoir participé aux voyages de Paul : à savoir Silas, qui part d'Antioche avec Paul (xv, 46) et qui l'accompagne dans sa mission de Macédoine, mais dont on perd la trace après la mission de Corinthe (dernière mention, xviii, 5); Timothée, que Paul est dit avoir pris à Lystres quand il y passa en compagnie de Silas (xvi, 3), et que l'on sait, tant par les Actes que par les épîtres, avoir été associé jusqu'à la fin au ministère de l'Apôtre; Titus, qui n'est pas mentionné dans les Actes, mais que l'on sait par l'épître aux Galates (ii, 1, 3) avoir accompagné Paul et Barnabé à Jérusalem quand ils s'y rendirent pour l'affaire des observances, et par la seconde aux Corinthiens (ii, 13; vii, 6, 13, 14;

viii, 6, 16, 23 ; xii, 18) avoir joué un rôle très important dans les rapports et les difficultés de Paul avec cette communauté, ce disciple disparaissant ensuite, comme Silas, et ne se retrouvant plus auprès de Paul ni dans son dernier voyage à Jérusalem, ni dans sa captivité à Césarée, ni dans sa captivité à Rome (il n'y a pas à tenir compte de l'épître à Tite ni de la mention de Tite dans II TIM. iv, 10, ces deux épîtres n'étant point authentiques) ; enfin Luc, qui n'est pas non plus nommé dans les Actes, mais qui a pour lui d'en être désigné comme l'auteur par la tradition, et que Paul dit (COL. iv, 14 ; PHILÉM. 24) avoir été son auxiliaire et le compagnon de sa captivité (on peut négliger II TIM. iv, 11). Timothée est exclu par le fait, non seulement que la narration est impersonnelle en certains endroits où il figure, mais parce que, dans un récit en « nous » (xx, 4, 5), le « nous » se distingue très nettement de Timothée en même temps que d'autres compagnons de Paul. Silas est exclu aussi, et parce qu'il figure nommément dans des récits impersonnels, et surtout parce que celui qui dit « nous » dans la relation du dernier voyage à Jérusalem et de la captivité ne peut être Silas, dont on ne sait rien pour cette période, si ce n'est qu'il n'était point avec Paul. Ce dernier motif exclut pareillement Titus.

On ne fit guère attention à l'analyse de Schwanbeck, parce que le problème littéraire était alors complètement éclipsé par le problème historique, discussion de l'objet et du but des Actes, sur lequel l'école de Baur portait tout son effort. SCHNECKENBURGER (*Ueber den Zweck der Apostelgeschichte* ; Berne, 1841), reprenant une opinion de MICHAELIS (*Einleitung in das N. T.*, Göttingen, 1788) et de GRIESBACH (*De concilio quo scriptor in Actibus concinnandis ductus fuerit* ; Iéna, 1798) avait soutenu que les Actes étaient une apologie de Paul devant les judaïsants, où l'on montrait Paul sous son aspect juif, en parallélisme avec Pierre, avec omission des conflits passés ; du reste les matériaux ainsi sélectionnés étaient historiques pour le principal, et la composition remontait à l'an 69. L'école de Tübingen tira un autre parti de cette idée. Prenant pour point de départ de leur critique les contradictions qu'ils relevaient entre les Actes et les épîtres authentiques de Paul (GAL. COR. ROM), les critiques tubiens (voir surtout BAUR,

Paulus, 1845; SCHWEGLER, *Das nachapostolische Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung*, 1846; ZELLER, *Die Apostelgeschichte nach ihrem Inhalt und Ursprung kritisch untersucht*, 1854) déclarèrent tendancieux et fictifs les récits des Actes touchant les rapports de Paul avec la première communauté, ses multiples voyages à Jérusalem, et spécialement la description de l'assemblée de Jérusalem au sujet des observances légales, description incompatible avec ce que Paul lui-même raconte de ces pourpalers dans l'épître aux Galates. Ils firent valoir l'omission du conflit de Paul avec Pierre à Antioche (GAL. II, 11-14); l'attitude judaïsante prêtée à Paul, qui apparaît dans les Actes plein de zèle pour les cérémonies juives (xvi, 3; xviii, 18, 21; xx, 16; xxi, 23-26; xxiv, 11, 17), pharisien orthodoxe (xxii, 3; xxiii, 6; xxiv, 14-15), s'adressant partout aux Juifs dans les synagogues avant de parler aux païens, comme s'il n'y avait pas d'autre motif légitime de la prédication aux païens que le refus des Juifs (cf. xiii, 46; xviii, 6; xxviii, 25-28); l'attitude universaliste attribuée d'autre part aux hommes de la première communauté, qui prennent l'initiative de la prédication aux païens (viii, 26-29; x-xi, 18; xv, 7-9) et proclament les premiers que la Loi n'oblige pas les convertis du paganisme (x, 28, 34-35; xv, 10-11, 19); le caractère impersonnel des discours, conçus dans l'esprit général de la rédaction des Actes, et conséquemment œuvre du rédacteur. Le merveilleux de certains récits trahissait leur origine légendaire (ii, 1-13; v, 1-26; xii, 6-11; xiii, 9-11; xvi, 24-34; xix, 11-19). D'autres étaient compromis par leur ressemblance avec certains récits évangéliques (iii, 1-10, et Lc. v, 18-26; même vi, 12-14, le procès d'Etienne, et Mc. xiv, 55-58, procès de Jésus; vii, 59-60, les dernières paroles du martyr, et Lc. xxiii, 34, 46, dernières paroles du Christ; ix, 36-42, la résurrection de Tabitha, et Mc. v, 22-24, 35-43, résurrection de la fille de Jaïr); ou bien par leur répétition dans le livre même des Actes (ix, 33-35, le paralytique de Lydda, doublet du paralytique de iii, 1-10, ce qui n'empêche pas le triplet du paralytique de Lystres, xiv, 8-10; iv, 1-3, arrestation des apôtres, répétée v, 17-18; leur délivrance miraculeuse, v, 19-21, répétée xii, 6-11, dans la délivrance de Pierre; v, 15, miracles que fait l'ombre de Pierre, répétées xix, 12, dans ceux

que font les linges de Paul ; viii, 14-17, le don de l'Esprit aux convertis de Samarie, répété x, 44-46, descente de l'Esprit sur Cornélius, et xix, 1-6, descente du même Esprit sur les douze chrétiens d'Ephèse ; viii, 18-28, le magicien Simon, en rapport avec Pierre, a pour pendant xiii, 6-11, le magicien Bariésous, en rapport avec Paul ; ix, 36-42, résurrection de Tabitha par Pierre, répétée xx, 9-12, résurrection d'Eutychus par Paul). Un parallélisme voulu avait été établi entre la légende de Pierre et la légende de Paul, pour qu'elles se fissent équilibre. L'ensemble de ces fictions n'était pas une simple apologie de Paul, comme l'avait dit Schneckenburger, c'était une œuvre et un programme de conciliation, une sorte de compromis entre deux partis, publié vers le milieu du second siècle (Schwegler et Zeller indiquaient le temps de Trajan et d'Hadrien) ; l'auteur disposait de souvenirs historiques, mais il avait traité fort librement sa matière et y avait mêlé beaucoup de fiction, judaïsant Paul et hellénisant les judaïsants dans l'intérêt de l'harmonie actuelle des communautés ; sa puissance d'invention apparaît surtout dans le décret apostolique du chapitre xv, qui était, au fond, le compromis que lui-même proposait aux chrétiens de son temps.

Baur et son école, tout le monde en convient aujourd'hui, eurent le mérite de vouloir expliquer la composition des Actes, comme celle des autres livres du Nouveau Testament, par le milieu et le temps qui les avaient produits. Et l'on accorde aussi à reconnaître qu'ils ont erré en voyant dans l'opposition du pétrinisme et du paulinisme, et dans la conciliation ultérieure de ces doctrines ou partis chrétiens, l'explication qu'ils cherchaient. Des épîtres même de Paul il résulte que les tiraillements entre l'Apôtre et les judaïsants n'aboutirent point à un schisme : au plus fort de ses démêlés avec ses adversaires, Paul s'occupe de recueillir des cotisations pour la communauté de Jérusalem, et c'est en allant les porter qu'il est fait prisonnier. En fait, l'histoire du christianisme primitif n'est aucunement celle de deux doctrines diamétralement opposées sur la question de la Loi, entre lesquelles se seraient rigoureusement partagés tous les croyants, en attendant une réconciliation qui aurait mis plus d'un siècle à s'opérer. On peut dire que l'élément judaïsant, à partir de l'an 70, ne compte plus dans l'évolution du christianisme. Aupa-

avant il ne constituait pas un parti à l'égard duquel le christianisme hellénisant aurait été considéré comme schismatique. Ce fut une erreur complète que de regarder Paul comme le premier et l'unique champion de l'hellénochristianisme aux premiers temps de l'évangélisation : c'était méconnaître le rôle d'hommes tels que Barnabé, qui, avant Paul et comme lui, prêchaient aux païens l'Évangile du Christ sans leur imposer la Loi. C'était méconnaître aussi l'attitude réelle de Pierre et des chefs de la communauté hiérosolymitaine que de les regarder comme des judaïsants irréductibles ; ils furent plutôt quelque peu déconcertés par les succès qu'obtenait auprès des païens la foi qu'eux-mêmes avaient prêchée d'abord aux Juifs ; mais le témoignage de Paul montre qu'ils se laissèrent plus ou moins entraîner par le courant. Il a manqué surtout aux premiers critiques tubingiens de comprendre que la propagation de l'espérance chrétienne fut tout autre chose que le développement d'une polémique entre deux équipes de théologiens, et que ce fut l'apostolat d'une foi ardente qui se nuança en se répandant. Supposer du schisme et de l'hérésie en cette période héroïque de la nouvelle religion était un anachronisme.

Mais la réaction qui est intervenue ensuite contre ces exagérations et ces erreurs a rendu provisoirement stériles certains résultats, qui pourtant auraient pu sembler bien acquis, de la critique minutieuse et sévère à laquelle avait été soumis le contenu des Actes. L'école de Baur avait mal défini la tendance qui dominait la rédaction des Actes, mais les critiques n'auraient jamais dû nier que le livre était tendancieux. Il n'était pas vrai que ce livre eût été composé pour réconcilier les pétriniens et les pauliniens ; mais il n'était pas contestable que ce livre, tel qu'il nous a été transmis par la tradition, avait systématiquement, dans un intérêt qui restait à déterminer par une critique plus attentive et mieux informée, falsifié les données de la tradition apostolique, et d'abord celles des épîtres de Paul, touchant le premier âge du christianisme. Ce ne pouvait être uniquement par simplicité d'esprit, ou pour un avantage d'édification, que l'hagiographe s'était plu à contredire les épîtres ; à peindre un Paul qui n'était pas judaïsant, mais un type accompli de judaïsme, et un Pierre qui parlait et agissait comme

le Paul des épîtres ; à équilibrer, en quelque sorte, les légendes des deux apôtres, et à tourner l'histoire apostolique en thèse de la réprobation des Juifs endurcis, pour le bénéfice des païens dociles. L'œuvre était bien aussi tendancieuse que Baur l'avait prétendu, mais elle l'était autrement ; elle était réellement intelligible comme écrit d'un contemporain des apôtres et ne pouvait guère être plus ancienne que le disaient Schweegler et Zeller. La tradition a tiré avantage de ce que Baur avait donné des fictions dont est rempli le livre des Actes une explication qui n'était pas vraie.

Cependant la critique systématique a eue des représentants plus radicaux que Baur et ses premiers disciples. BRUNO BAUER, qui niait l'authenticité des épîtres de Paul, soutint (*Die Apostelgeschichte*, Berlin, 1850), non sans raison, que le conflit dont parlait Paul était apaisé depuis longtemps quand fut écrit le livre des Actes, dont l'école de Tubingue avait d'ailleurs bien établi le caractère légendaire. L'école hollandaise a repris la même thèse, suivant la même méthode, dont le défaut essentiel est d'adapter la critique des textes et des faits à une théorie, au lieu de déduire des textes et des faits critiquement examinés les hypothèses qui peuvent en rendre compte. VAN MANEN, le chef le plus connu de cette école, qui poursuit ses travaux un peu en dehors du courant général de la science biblique, a combiné l'ancien système des critiques tubingiens avec une hypothèse sur les sources des Actes qui est apparentée à des travaux plus récents. Nous le retrouverons un peu plus loin.

REUSS (*Histoire de la théologie apostolique* ; Strasbourg, 1864 ; *Histoire apostolique*, Paris, 1876), atténuait les conclusions des critiques tubingiens en s'en inspirant. Les Actes seraient un ouvrage didactique et polémique en forme d'histoire. L'auteur, qui peut être Luc et avoir écrit vers l'an 80, aurait rassemblé les faits qui étaient propres à mettre en évidence l'accord des apôtres sur la question qui avait agité d'abord les communautés chrétiennes et à propos de laquelle deux tendances divergentes subsistaient, à savoir l'universalité du salut et l'admissibilité des incirconcis dans l'Eglise du Christ. Sous le couvert de Pierre et de Paul, Luc plaide ainsi l'union et la conciliation, se garant de

la tendance d'où sortira bientôt un gnosticisme radicalement hostile au judaïsme et à la Loi, et de celle, déjà décroissante, qui ne voyait le salut que dans l'observation de la Loi. Le parallélisme entre Pierre et Paul était « destiné à corriger un préjugé injuste (des judaïsants) et à mettre en relief les titres de l'Apôtre des gentils » (*Histoire apostolique*, 13). Ainsi le critique strasbourgeois avait fort bien vu que les communautés apostoliques n'avaient pas été divisées aussi profondément que le soutenait Baur ; mais le mirage tubingien lui fait reconnaître une œuvre de conciliation dans un livre qui, pratiquement, ne concilierait rien, mais qui suppose plutôt l'union acquise et la projette dans le passé ; et il trouve une apologie de Paul, écrite par un de ses disciples, dans un livre qui rabat les prétentions de l'Apôtre, contredit hardiment ses épîtres (Reuss dit, *op. cit.*, 23, que l'auteur ne les avait pas « étudiées », ou bien qu'il ne les avait « jamais lues »), subordonne Paul aux apôtres de Jérusalem.

La position de RENAN (*Les Apôtres* ; Paris, 1866) est fort analogue à celle de Reuss. Les Actes, dit-il, sont du même auteur que le troisième évangile ; il est « très probable » (p. x) que cet auteur est Luc, le compagnon de Paul qui dit « nous » dans les Actes. On pourrait supposer que le « nous » viendrait d'un document que l'auteur aurait transcrit ; mais, dans un ouvrage aussi bien conçu que le sont les Actes, « une faute de rédaction aussi choquante... serait inexplicable » (p. xi). Force est ensuite au critique de passer légèrement sur toutes les objections que soulève la thèse de l'authenticité. Le « nous » couvre tout, et même il explique « la disproportion des parties de l'ouvrage » (p. xv). Luc était un macédonien, de Philippes, qui vint au devant de Paul à Troas (hypothèse depuis reprise par Ramsay). Il a écrit son évangile après l'an 70, et conséquemment les Actes sont aussi postérieurs à cette date ; un certain intervalle est à supposer entre les deux livres, puisque l'évangile ignore encore les quarante jours d'apparitions du Christ ressuscité et la mise en scène de l'ascension. On peut donc placer la composition des Actes vers l'an 80, à Rome, et peut-être Luc les a-t-il écrits pour Flavius Clemens (dans *Les Evangiles*, Paris, 1877, Renan place la composition du troisième évangile vers 94, celle des Actes vers l'an 100). Il « paraît éviter tout ce qui aurait pu

blessers les Romains... Il coupe court brusquement à son récit au moment de l'arrivée de Paul à Rome, peut-être pour éviter d'avoir à raconter les cruautés de Néron contre les chrétiens » (p. xxii). « Il écrivit l'histoire sur le ton d'apologiste à toute outrance qui est celui des historiens officiels de la cour de Rome » (p. xxiii), « Les dernières pages des Actes sont les seules pages complètement historiques que nous ayons sur les origines chrétiennes. Les premières, au contraire, sont les plus attaquables de tout le Nouveau Testament » (p. xxvii); c'est « un document analogue aux évangiles synoptiques et qui demande à être traité de la même façon. Ces sortes de documents, à demi historiques, à demi légendaires, ne peuvent être pris ni comme des légendes, ni comme de l'histoire. Presque tout y est faux dans le détail, et néanmoins il est permis d'en induire de précieuses vérités » (p. xli). Et par application de ce principe Renan admit (p. 52), au lieu de l'ascension du Christ « une grande apparition à Béthanie », au lieu de la pentecôte une scène d'illuminisme combinée avec un violent orage (p. 62). « Cependant les miracles que Luc raconte semblent « plutôt des inventions *a priori* que des faits transformés » (p. xxviii). « Les Actes, en un mot, sont une histoire dogmatique, arrangée pour appuyer les doctrines orthodoxes du temps ou inculquer les idées qui souriaient le plus à la piété de l'auteur » (p. xxix). « Il est probable que l'auteur des Actes n'a pas inventé de personnages (en note : « Je sacrifierais cependant volontiers Ananie et Saphire ». — Sans doute parce que le miracle d'Act. v, 1-11, est particulièrement « choquant »; pourtant, si les miracles sont des « inventions *a priori* », l'existence des miraculés est fort compromise); mais c'est un avocat habile qui écrit pour prouver, et qui tâche de tirer parti des faits dont il a entendu parler, pour démontrer ses thèses favorites, qui sont la légitimité de la vocation des gentils et l'institution divine de la hiérarchie » (p. xxxix).

Une telle façon d'entendre la composition des Actes écarte les problèmes les plus difficiles plutôt qu'elle ne les résout, et elle permet de rattraper pour la description littéraire des premières origines chrétiennes, au moyen d'une interprétation souple et ingénieuse, les textes que l'on a rejetés d'abord comme

légendaires. Ainsi Renan, qui voyait fort bien la fragilité des récits des Actes pris en général, n'en a pourtant pas laissé tomber une ligne. Il est vrai que le témoignage le plus apocryphe a toujours un sens pour l'historien ; mais ce sens peut être à chercher plus ou moins loin de son objet apparent. La question du « nous » dans les Actes n'est pas de celles qui relèvent uniquement du sens littéraire : le rédacteur pouvait avoir intérêt à le maintenir s'il voulait se cacher lui-même derrière ce « nous » et le personnage qui y correspond. Renan a dit, après bien d'autres, et l'on continue de dire après lui, que « le troisième évangile et les Actes forment un ouvrage très bien rédigé, composé avec réflexion et même avec art, écrit d'une même main et d'après un plan suivi » (p. xi). Ce jugement provient de ce que l'on s'arrête à certains points de surface en négligeant les autres. Le fait est que les Actes ont un certain plan (vaguement indiqué 1, 8), mais qui est à peine suivi et qui est plutôt un cadre extérieur où s'entassent un peu pêle-mêle des éléments disparates, traditions solides et développements artificiels. Le style, de même, a une certaine correction de surface, un certain apprêt, ce qui n'empêche pas les incohérences du langage de correspondre souvent à celles du fond. Une critique plus conservatrice et plus minutieuse que celle de Renan nous concèdera que Luc est fort négligent. Et certes le rédacteur des Actes l'est plus qu'on ne peut dire. Il n'y a ni proportion ni disproportion, mais plutôt désordre, dans un livre où l'on est fort empêché de trouver une division régulière, où les faits s'enchaînent mal et sont coupés de discours qui souvent viennent en surcharge ; et même les morceaux en « nous » tiennent assez peu de place dans la partie du livre qui concerne Paul. Il est prudent d'y regarder à deux fois avant d'attribuer comme patrie à Luc un endroit rapproché du premier « nous », de supposer que Luc, étant de Philippiques ou de Néapolis, s'est trouvé juste à point à Troas pour encourager Paul à venir en Macédoine : en regard des textes l'hypothèse est toute mécanique, comme doit l'être aussi bien l'apparition brusque du « nous » (xvi, 10), qui résulte de combinaisons rédactionnelles (voir le commentaire de ce passage). On n'aurait pas attaché non plus tant d'importance au surplus d'indications que contient, relativement au troisième évangile,

le début des Actes, sur les apparitions de Jésus ressuscité, si l'on avait considéré que des variations semblables se rencontrent dans le corps même des Actes entre les trois récits de la conversion de Paul. Si le dernier rédacteur des Actes n'est pas celui qui dit « nous » en certains endroits du livre ; si ce rédacteur ne peut être considéré comme un disciple et un compagnon de Paul, ce n'est pas pour lui que se poserait la question de rapports possibles avec Flavius Clemens. Mais ce qu'a écrit Renan touchant l'esprit romain qui caractérise l'œuvre attribuée à Luc est parfaitement fondé ; il aurait fallu rapprocher le rédacteur des Actes, non du consul Flavius Clemens, mais du Clément à qui la tradition attribue la lettre adressée vers l'an 96 par l'Eglise de Rome à celle de Corinthe. On croira difficilement que l'auteur des Actes se soit tu sur la persécution de Néron par simple sentiment de délicatesse : il doit y avoir des raisons plus profondes au silence qu'il garde touchant l'issue du procès de Paul, sur la mort de cet apôtre et sur celle de Pierre. Il n'y a pas tant de différence entre les dernières pages des Actes et les premières, car les discours et les miracles attribués à Pierre dans celles-ci ne sont pas plus suspects que les miracles et les discours qui sont attribués à Paul dans celles-là, et les parcelles de tradition historique ne sont pas beaucoup plus clairsemées dans les unes que dans les autres. Puisque Renan voyait que les récits de miracles étaient plutôt de pures fictions que des faits déformés et transfigurés, il aurait pu se dispenser de chercher un sens historique aux récits de l'ascension et de la pentecôte, et d'expliquer ce dernier par un coup de vent qui aurait ouvert les fenêtres du cénacle, avec un dégagement de lumière électrique, où les croyants auraient pensé voir des langues de feu. Ces moyens d'exégèse semblent maintenant d'un rationalisme par trop étroit et suranné. Mais Renan, qui était fort dégagé de ce que nous venons d'appeler le mirage tubingien du pétrinisme et du paulinisme, l'était beaucoup moins du mirage proprement rationaliste et de la préoccupation d'expliquer les récits de miracles par des incidents naturels mal interprétés et grossis. Il n'ignorait pourtant pas que, dans les légendes hagiographiques, les miracles sont la chose du monde qui s'emprunte et par conséquent s'invente le plus facilement. Les « thèses

favorites » du rédacteur des Actes, ainsi qu'il apparaîtra ultérieurement, sont beaucoup moins « la légitimité de la vocation des gentils et l'institution divine de la hiérarchie » que la continuité de la foi juive dans la tradition apostolique et dans l'Eglise de la gentilité.

Les opinions de Baur ne tardèrent pas trop non plus à être amendées en Allemagne. OVERBECK (4^e édition de l'*Erklärung der Apostelg.* de De Wette, 1870) constatait que les Actes ne sont pas un écrit de conciliation, l'esprit du livre étant antijuif, le point de vue de l'auteur étant bien au delà de celui où les mesures préconisées par le décret apostolique du chapitre xv pouvaient avoir un intérêt actuel, et le compromis que Baur avait imaginé entre le judaïsants et les pauliniens étant pratiquement inconcevable. L'ouvrage aurait eu pour objet de représenter les origines comme les concevait un paulinisme récent, au temps de Trajan ou d'Hadrien, hellénochristianisme influencé par le judaïsme protochrétien au point de se considérer comme en étant sorti, et méconnaissant l'originalité de son propre fondateur. L'auteur se serait en même temps proposé de gagner la faveur des autorités romaines en montrant que le christianisme était inoffensif au point de vue politique, et en représentant ses premiers initiateurs en excellents rapports avec les magistrats et les chefs militaires, ou bien faisant des conversions parmi eux. Intuitions remarquables auxquelles il a manqué d'être coordonnées et de se prémunir contre l'exagération systématique. Car l'apologie politique du christianisme est étroitement liée, dans les Actes, à la conception des origines, et si l'on peut trouver là une explication plausible du silence gardé par l'auteur sur l'issue du procès de Paul, si la conversion de Cornelius, celle Sergius Paulus, les certificats d'innocence délivrés à Paul par le tribun Lysias et par le procureur Festus, même l'étalage que Paul fait de son droit de citoyen ont toute chance d'être des fictions intéressées, il est fort risqué de ranger dans la même catégorie, comme le fait Overbeck, cette qualité de citoyen romain par laquelle s'explique l'évolution du procès de Paul. Les doutes qu'on a eus sur ce dernier point (RENAN, *Saint Paul*, 1869, p. 526, s'est contenté de les glisser dans une note) n'auraient probablement pas pris consistance si l'on avait fait attention à ce

que le rédacteur, tout en jouant du citoyen romain dans des scènes fictives, omet de mentionner cette qualité à propos de l'appel, dont elle est pourtant la condition juridique et dont on le voit préoccupé d'atténuer la signification (cf. xxviii, 19, et le commentaire) ce qui prouve qu'il ne l'a point inventé.

HILGENFELD (*Zeitschrift für wiss. Theologie*, 1872, p. 495 ss ; *Einleitung in das N. T.*, 1875) estimait encore que les Actes étaient l'œuvre d'un paulinien qui, vers l'an 95, se proposait de rallier les judaïsants. WITTICHEN (*Zeitschrift für wiss. Theol.*, 1873 ; *Jahr. f. prot. Theol.*, 1877) et SCHOLTEN (*Das paulinische Evangelium*, 1881) songeaient à un judéochrétien qui se serait proposé d'enrayer le paulinisme en lui faisant des concessions (Wittichen), ou de faire accepter Paul aux judéochrétiens en sacrifiant son originalité (Scholten). Selon Wittichen, l'auteur aurait voulu insinuer aux hellénochrétiens qu'ils gagneraient à se rapprocher du judéochristianisme pour faire accepter le christianisme comme religion licite sous le couvert du judaïsme. Excellente idée, mais que le rédacteur des Actes a eu plutôt besoin et souci de recommander à ses lecteurs païens. Dans ces derniers échos de la théorie tubingienne, la thèse du judéo-christianisme et de l'helléno-christianisme n'est plus qu'un principe de confusion. Il était temps que l'on regardât d'un peu plus près au texte et que l'on reprît à nouveau le problème des sources.

Il fut discuté sérieusement par un critique très conservateur, B. WEISS (*Einleitung in das N. T.* ¹ 1886 ; ² 1889 ; ³ 1897) : les Actes ont été écrits par Luc, vers l'an 80 ; la seconde partie (xv, 35-xxviii) est toute entière de sa main, et les incohérences qu'on y remarque résultent des surcharges qu'il a faites dans ses propres mémoires ; pour la première partie (i-xv, 33) il disposait d'une source écrite ; et B. Weiss n'hésite pas à mesurer en toute précision ce qui appartient à la source et ce qui vient de Luc. A ce dernier doivent être attribués i, i-ii, 18-19 ; dans ii, 1-13, ce qui suppose un miracle de polyglottie ; ii, 43-47 ; iii, 4, 5, 8-10 ; iv, 2, 3, 5, 7, 9, 15-17, 19, 20 (25, 27), 31, 34, 35 ; v (3, 9), 14, 16, 17-20 (21), 22-24, 33, 36, 42 ; les endroits du récit concernant Etienne (vi, 8-15) qui supposent un procès régulier ; vii, 58, 59, 60 ; viii 1 b (dispersion totale de la communauté) ; x, 37, 41 ; xi, 1-18 ; xii, 18-27 ; xv, 1-4, 23-29. Le reste constitue la

source judéo-chrétienne, dont il est vraisemblable pourtant que l'on doit distraire les morceaux concernant Paul, ix, 1-30, xi, 19-30 ; xii, 25, xiii-xiv, qui auront été plutôt rédigés par Luc d'après des renseignements oraux (sauf peut-être xiii, 6-12, xiv, 8-18). La source judéo-chrétienne avait été rédigée par un témoin oculaire ; les traits incroyables, croissance rapide de la communauté, communisme, polyglottie de la pentecôte etc., sont à mettre au compte de Luc, historien très sûr d'ailleurs pour la partie dont il a été témoin. — Ainsi cette critique faisait la part du feu. Mais la méthode laissait à désirer, parce que la distinction des éléments ne s'est pas faite uniquement par la considération des incohérences de style et d'idées, mais aussi par celle de la vraisemblance historique, de façon à rejeter sur le rédacteur ce qui semblait moins croyable. La question de crédibilité ne devait venir que subsidiairement. Au surplus, bien qu'un très grand nombre des remarques faites par B. Weiss soient fondées, et que beaucoup des morceaux qu'il tient pour secondaires et rédactionnels soient tels véritablement, le nombre aurait pu en être singulièrement accru si sa critique n'avait été dominée par l'inconsciente préoccupation de conserver aux Actes et leur authenticité et un maximum de crédibilité.

H. WENDT, en son commentaire des Actes (1888 ; 6-7^e édition du commentaire de Meyer) ne jugeait pas démontrée l'existence d'une source judéo-chrétienne pour la première partie du livre ; mais il discernait avec beaucoup de raison, dans les ch. vi et vii (affaire d'Etienne), une source spéciale, et dans la seconde partie du livre, la source en « nous », œuvre de Luc, qui commençait au ch. xiii avec la mission de Paul et de Barnabé en Chypre : le livre même des Actes n'était pas de Luc, mais d'un rédacteur qui avait exploité la source en « nous » en y pratiquant des suppressions et des additions. Conclusion qui s'impose lorsqu'on examine d'un peu près le rapport des morceaux en « nous » avec les surcharges rédactionnelles, et le caractère de celles-ci. Depuis, Wendt a complété peu à peu cette analyse, pensant trouver un fond de source (xi, 2-17) dans l'histoire de Cornelius (*Der Kern der Kornelius-Erzählung*, dans *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche*, 1891), — idée médiocrement heureuse, car le rédacteur paraît s'être complu à prolonger ce récit pour la

plus grande gloire de Pierre ; — et relevant à meilleur titre dans la notice sur la fondation d'Antioche (xi, 19-21, 27, 28) l'introduction au récit des missions de Paul, qui se poursuit dans les ch. xiii-xxviii (*Eine Quellenspur in der A. G.*, dans *Theol. Stud. u. krit.* 1892). — Mais Wendt paraît s'être mépris sur la valeur qu'il convient d'attribuer à la leçon du texte dit occidental de xi, 28, où se rencontre un « nous » que le texte ordinaire ne connaît pas (voir le commentaire de ce passage). — Dans la dernière édition de son commentaire (1913), Wendt continue de prendre pour point de départ de sa critique l'histoire d'Etienne, distinguant, comme B. Weiss, et avec raison, dans vi, 8-15, deux conceptions sur les circonstances du martyre, et dans le discours du ch. vii, beaucoup moins sûrement, un double courant d'idées ; il remarque à bon droit qu'à la fin de l'histoire d'Etienne, viii, 1, 4, se rattache la notice concernant la fondation de la communauté antiochienne, xi, 19-21 (22-26 a, 28 b-30 étant rédactionnels). — Wendt sauve très artificiellement la prophétie d'Agabus, 27-28 a, en l'entendant d'une façon spirituelle. — La source se continuerait dans xiii-xiv, et reprendrait avec xv, 35, xv, 1-33, récit de l'assemblée de Jérusalem, étant un épisode surajouté. Certaines incohérences dans les premiers chapitres porteraient à croire que cette même source racontait sommairement l'histoire de la première communauté. Wendt regarderait volontiers comme fondés sur de solides traditions iv, 36-v, 11 (notices de Barnabé, Ananie et Saphire !), xi, 2-18 (l'affaire de Cornélius, *supr.* p. 30) ; xv, 23-29 (le fond de la lettre aux fidèles de Syrie et de Cilicie), et déjà i, 15-26 (élection de Matthias) ; dans ii, 1-13, ce qui peut s'interpréter en première apparition de la glossolalie ; viii, 5-8, 26-40 (prédication de Philippe), et le fond de xii, 1-17 (persécution d'Agrippa). Mais tout cela, dit Wendt (p. 38) pouvait n'être pas écrit, et même les doublets qui se remarquent dans iv, 1-22 ; v, 18-20 ; xii, 3-17, pourraient n'être que différentes formes de tradition orale procédant d'un même fait. Du reste, le rédacteur a traité assez librement ses sources orales ou écrites ; la plupart des discours qu'il rapporte sont de sa composition. — Wendt, comme on vient de le voir, fait exception pour le discours d'Etienne, aussi pour le discours de Paul à Agrippa (xxvi, 2-23), où il veut voir la source des deux autres récits de

la conversion de Paul (ix, 1-18 ; xxii, 1-21) ; le livre de Norden, dont il sera question plus loin, lui a fait abandonner dans son avant-propos (p. iv) le discours de Paul à l'Aréopage (xvii, 22-31). — Le grand mérite de Wendt est d'avoir peu à peu reconnu qu'il y a au fond des Actes un récit suivi, peut-être depuis le commencement, en tout cas depuis l'histoire d'Etienne, et dont font partie les morceaux en « nous ». Mais il ne lui a pas été donné de voir que cette œuvre de Luc pourrait être le vrai et primitif second livre à Théophile. D'après lui, la rédaction des Actes ne serait pas antérieure à la fin du premier siècle.

Il suffit de mentionner ici les conclusions, plus ou moins inspirées de la critique allemande, qu'a formulées VAN MANEN (*Paulus I, De Handelingen der Apostelen*, Leyde, 1890) : l'auteur des Actes, qui écrivait vers le milieu du second siècle, aurait puisé à deux sources, Actes de Pierre et Actes de Paul ; les Actes de Pierre étaient une imitation tendancieuse de ceux de Paul ; des Actes de Pierre viennent les récits concernant Pierre et Philippe, mais non les discours II, 14-36, III, 11-26, ni le récit qui suit (dans IV, 1-4), ni le discours d'Etienne (VII, 1-50). La notice de Barnabé (IV, 36-37), certains éléments des récits concernant Etienne, dont l'histoire aurait été localisée à Damas, la conversion de Paul, la fondation de la communauté antiochienne en viendraient aussi ; à partir du chap. xiii, les Actes de Paul sont à la base de la rédaction, exception faite pour xv, 1-33. Dans les Actes de Paul était incorporé déjà le journal que Luc avait tenu des voyages de Paul depuis la première arrivée de l'Apôtre à Troas jusqu'à sa venue à Rome, journal dont le dernier rédacteur des Actes n'aurait pas eu connaissance directe. — Limitation assez arbitraire de l'œuvre de Luc aux morceaux en « nous ». Pour le principal, Van Manen, dans sa conception des Actes de Paul, et nonobstant certaines conjectures très fantaisistes, prélude aux dernières conclusions de Wendt. Les Actes de Pierre correspondent plus ou moins à la source judéochrétienne de B. Weiss, et avec un plus juste sentiment de leur défaut de valeur historique.

D'après SOROF (*Die Entstehung der Apostelgeschichte*, Berlin, 1890), l'écrit fondamental des Actes avait Luc pour auteur et était dédié à Théophile. Luc, après quelques indications sur la

première communauté, y racontait comment, ensuite de la persécution où avait péri Etienne, s'était fondée la communauté d'Antioche, et comment l'Evangile avait été porté de là par Paul dans les pays helléniques et jusqu'à Rome. A ce document fondamental appartiendraient : I, 1-2 ; II, 46 ; IV, 33-37 ; VI-VII, 58 *a*, 59, 60 ; VIII, 1 *b*-2 ; XI, 19-30 ; XII, 25 ; XIII, 1-26, 32, 33, 38-XIV, 2, 4-7, 11 *b*-18, à quoi se rattachait XV, 1-6, 19-34 ; puis venaient XV, 35-41 ; XVI, 6-10, 18 *b*-40 ; XVII, 1-14 *a*, 16 *b*-33 ; XVIII, 1-4, 19-23 ; XIX, 1 *b*-10, 21-41 ; XX, 1-3, 17-38 ; XXI, 20 *b*-24 ; XXII, 1-19, 21-29 ; XXIII-XXVI, 32 ; XXVIII, 16 *b*-31. Pour la mission racontée dans les chapitres XIII-XIV, Luc aurait exploité un document qui s'intéressait de façon spéciale à Barnabé. L'ouvrage de Luc aurait acquis sa forme actuelle par les mains de Timothée, qui, assez longtemps après la composition du livre, y aurait interpolé des morceaux d'un écrit légendaire conçu à la gloire de Pierre, à savoir : I, 3-II, 12 ; III-IV, 3, 5-31 ; V, 1-II ; VIII, 5-40 ; IX, 32-XI, 17 ; XII, 3-32 ; le même Timothée aurait ajouté de son cru : II, 43-45, 47 ; IV, 4, 32 ; V, 12-42 ; VII, 58 *b* ; VIII, 1 *ab*, 3, 4 ; IX, 1-31 ; XI, 18 ; XII, 1-2, 24 ; XIII, 27-31, 34-37 ; XIV, 3, 8-II *a* ; XV, 7-18, 22 ; XVI, 1-5, 10-18 *a* ; XVII, 14 *b*-16 *a* ; XVIII, 5-18, 19 ; 24-XIX, 1 *a*, 11-20 ; XX, 4-16 ; XXI, 1-20 *a* ; XXI, 25 ; XXII, 20 ; XXVII-XXVIII, 16 *a*. Le trait le plus remarquable de cette analyse est l'identification de Luc avec l'auteur du prologue, et la considération de l'écrit à Théophile comme fondement du livre actuel, qui en serait sorti par voie de retouches et d'interpolations pratiquées après coup par un unique recenseur. Mais le découpage du texte, poussé jusqu'aux plus extrêmes limites, est souvent arbitraire, le partage des morceaux en « nous » entre Luc et Timothée est quelque peu inquiétant, et le choix de Timothée comme dernier rédacteur choque toutes les vraisemblances, non seulement à cause de l'écrit sur Pierre dont on lui fait endosser toutes les légendes, mais des contradictions, obscurités et singularités qui résultent de ses prétendues améliorations, à commencer par ce cas étrange de la dédicace originale coupée en son milieu et se noyant dans la lourde addition (1, 3 ss.) qu'on nous dit empruntée à la source « pétrine », et qui est bien plutôt l'œuvre d'un pieux rhéteur de la troisième ou quatrième génération chrétienne que d'un contemporain des apôtres.

Moins originale est la critique appliquée par FEINE (*Eine vor-kanonische Ueberlieferung des Lukas in Evangelium und Apostelgeschichte* ; Gotha, 1891) aux douze premiers chapitres, dans l'esprit et selon la méthode de B. Weiss. D'après cet auteur, la source particulière du troisième évangile se continue dans cette première partie des Actes, et il pense la reconnaître dans I, 4, 5, 8, 9-12, 13-17, 20-36 ; II, 1-4 a, 12, 13 (miracle des langues ramené à glossolalie), 14-42, peut-être 43-47 ; III, 1-8 a, 11-26 ; IV, 4, 7 b-14, 18, 21, 22, 23, 24-31, 33, 36, 37 ; V, 1-16, retouché, 24-35, 37-42 ; VI, 9-11, 15 ; VII, 22-28, 35-43, 51-56, 59, 60 ; VIII, 1 b, 2, 4-9, 11-13 ; IX, 31-43 ; X, 1-27, 29 b-33, 36-42 a, 44-48 ; XI, 3-17, 19-23, 25-33 ; XII, 1-24. Au rédacteur canonique appartiendraient I, 1-3, 6, 7, 18, 19 ; II, 4 b, 5 ; 6 b-11 ; III, 8 b-10 ; IV, 1-3, 5-7 a, 15-17, 19, 20 ; V, 17-23, 36 ; VI, 7 ; VII, 2-21 ; 29-34, 44-50 ; VIII, 10, 14-24 ; X, 28, 29 a, 34, 35, 42 b ; XI, 1, 18, 24. Analyse qui concorde pour le principal avec celle de B. Weiss, et avec celle de Wendt pour la distinction de deux couches dans le discours d'Etienne. Sorof était mieux inspiré en détachant I, 3 ss. du prologue, en imputant à une rédaction secondaire la majeure partie de ce que Feine attribue à sa source précanonique ; c'est un grand abus d'accorder à cette prétendue source une valeur historique de premier ordre quand on y met tant de choses.

D'après SPITTA (*Die Apostelgeschichte, ihre Quellen und deren geschichtlicher Wert* ; Halle, 1891), les Actes seraient l'œuvre d'un rédacteur qui aurait combiné ensemble deux sources parallèles. De la source A, fondée en tradition historique, viendraient I, 15-17, 20, 21 a, 22 b-26 (morceau qui se rattacherait au récit de l'ascension dans Lc. XXIV, 44-53) ; II, 1 a, 4, 12-36 (toujours la glossolalie sans le don des langues) ; 37-42, 45-47 ; III, 1-8 a, 10-26 ; IV, 1, 3-5, 7-13, 15-27 a, 29, 31-33 ; V, 12 b-14 ; VI, 1-6, 9-12 a ; VII, 2 53, 54, 57-58 a ; VIII, 1 b-2 ; XI, 19-21, 27-30 ; XII, 25 ; XIII, 1-5, 13-41, 43, 50-51 ; XIV, 1-2, 4-7, 21-26, 28 ; XV, 35-41 ; XVI, 1-3, 6-22, 23, 35, 37-40 ; XVII, 1-5 a, 10-34 ; XVIII, 1-5 a, 7-19 a, 20-22, 23-28 ; XIX, 1 a, 8-10 a, 21-22 . XX, 1-38 ; XXI, 1-9, 12-20 a, 27-40 ; XXII, 1-4 a, 5-9, 11 a-18, 21 b-29 ; XXIII, 11-27, 29-35 ; XXIV, 1-17, 18 b-19, 22-27 ; XXV-XXVIII, 16, 30-31. Ainsi la source A comprend tous les morceaux en

« nous ». A la source B, qui partait également de l'ascension, appartiendraient ; I, 4-7, 9-11, 12-14, 18-19 ; II, 1 b-3, 5-6, 11 b, 9-11 a, 43 ; IV, 36. 37-v, 12 a, 15, 16, 17-24 a, 25, 34-39 ; VI, 7-8, 12 b-15 ; VII, 1, 55-56, 58 b-60 ; VIII, 1 a, 3 (formes judiciaires de condamnation et d'exécution d'Etienne) ; IX, 1-3, 6-31 ; VIII, 5-40 a (transposé dans la rédaction) ; IX, 32-x, 35, 44-xi, 18, 22-24 a, 25-26 ; XII, 1-24 ; XV, 1-4, 13-33 (récit parallèle à XI, 30 dans la source A) ; XIII, 6-12, 44-49, 52 ; XIV, 3, 8-15 a, 18-20 ; XVI, 24-31, 33-34, 36 b ; XVII, 5-9 ; XIX, 1 b-7, 11-20, 24-41 ; XXI, 10-11 (Agabus), 20 b-26 (le nazirat de Paul) ; XXII, 30-XXIII, 10 (séance du sanhédrin), XXVIII, 17-23. Il ne reste après cela pour le dernier rédacteur que le prologue (I, 1-3) et quelques bribes de texte, pièces de suture dispersées çà et là. L'auteur de la source B, éloigné des faits, a couché par écrit la tradition populaire des miracles amplifiés. La rédaction finale aurait eu lieu vers l'an 100. Et si fondée que soit en beaucoup d'endroits cette dissection, il est permis de trouver l'hypothèse bien compliquée et bien invraisemblable, ou plutôt indémontrée en son idée essentielle, à savoir celle de deux sources exactement parallèles, qu'un rédacteur, dont la vocation n'aurait consisté qu'en cet office, aurait amalgamées comme l'ont été les sources du Pentateuque dans la compilation de la Loi. Ce n'est pas tout à fait ce que l'on attendrait de l'auteur qui a écrit le prologue du troisième évangile et le fragment subsistant du prologue des Actes. De plus, si la prétendue source A présente une assez bonne suite, il n'en va pas de même de la source B, dont les fragments se rejoignent mal. On aurait pu tout aussi bien et avec plus de vraisemblance considérer ces suppléments comme des surcharges, ainsi que l'a fait Sorof pour les prétendues notes de Timothée. Rien de plus tentant que l'hypothèse qui voit dans le double voyage de Paul et de Barnabé à Jérusalem (XI, 29-30, XII, 25 ; XV, 1-33) un véritable doublet, puisque ces deux voyages se trouvent correspondre à un seul dans les indications que donne l'épître aux Galates sur les relations de Paul avec la première communauté. Mais le doublet peut s'expliquer autrement que par la combinaison de deux sources, et d'autant plus que tous les deux se présentent à l'égard de l'épître aux Galates comme des altérations délibérées du fait historique attesté par

l'épître. Au lieu des trois automates que l'on fait manœuvrer pour la composition des Actes, l'un écrivant bonnement des renseignements assez sûrs, l'autre des légendes, et le troisième enchevêtrant les deux autres, il pourrait bien avoir existé un écrivain consciencieux qui racontait sobrement à Théophile, d'après ses informations personnelles, l'histoire de Paul, et un apologiste sans scrupule qui aura remanié à ses fins et dédoublé au gré de sa fantaisie, en en changeant la signification, les sobres récits de son devancier. Sans le vouloir, Spitta a préparé le terrain pour l'hypothèse, autrement vivante et vraisemblable, de SCHWARTZ (*Zur Chronologie des Paulus*, 1907), qui impute le dédoublement du voyage au rédacteur des Actes et lui attribue en même temps, très logiquement, l'invention de la mission commune de Paul et de Barnabé qui s'intercale entre les deux versions du voyage dédoublé.

Tout en accordant plus d'initiative au rédacteur, J. WEISS (*Das Judenchristentum in der A. G. und das sog. Apostelkonzil*, dans *Stud. u. Krit.*, 1893) adopte pour le principal l'hypothèse de Spitta; au lieu d'attribuer le discours d'Etienne (VII, 1-50) à la source A, il le donne à la source B — ce qui convient assurément au caractère secondaire de ce discours; — il retrouve — et non sans quelque raison, — dans XV, 1-4, un morceau de la source A; il ne retrouve rien de cette source dans I-V, où ce qui ne vient pas du rédacteur devrait être attribué à la source B, de caractère judéo-chrétien; il assigne donc à cette source : I, 6-15 a, 16, 17, 20, 21, 22-26; II, III, 1-26, sauf 16 a; IV, 1, 7-14, 16-31 a, 33, 36-37; V, 1-11, 12 b-42, mais 12 b-14, serait à placer après IV, 33; puis VI, 7-8, 12 b-15; VII, 1-50, 54-56, 58 b-60, VIII 1 a, 3; IX, 1-30; VIII, 5-40 (transposition opérée aussi par Spitta, *supr.* p. 35); IX, 32-33, 18, 22-26 (dans *Stud. u. Krit.*, 1895, p. 268, Weiss serait disposé à donner à la source B aussi les vv. 27-30, en y rattachant XXI, 18, 20 b-26); XV, 5-11, 13-33, en supprimant les noms de Paul et de Barnabé dans 22 et 25; XXI, 18, 20 b-26. Le morceau XV, 5-11, 13-33, aurait concerné originairement des négociations et résolutions postérieures au conflit entre Pierre et Paul à Antioche, et ainsi s'expliquerait le langage de Jacques dans XXI, 25. — Hypothèse un peu mécanique, déjà proposée par WEISSAecker (*Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche*,

1886, ² 1892), et que J. Weiss a maintenue jusque dans ses derniers écrits, pour sauver l'authenticité du décret apostolique sur les observances. Dans un écrit plus récent (*Ueber die Absicht und den litterarischen Charakter der A G.*, 1897), J. Weiss précise ses conclusions sur les derniers chapitres (xxi, 15-xxviii), dont le fond viendrait de la source A, le rédacteur y ayant interpolé xxi, 37-xxii, 22; xxii, 30-xxiii, 11, 28-29; xxiv, 3, 5 c, 10, 14-16, 20, 21, 24-27 (entretiens de Paul avec Félix et Drusilla); xxv, 2 b, 3; xxvi, 6-8 (dans son écrit de 1893, Weiss attribuait en bloc xxiv-xxvi au rédacteur); xxvii, 21-26; xxviii, 17-29. Il garde les mêmes positions générales dans son dernier ouvrage (*Das Urchristentum*; Göttingen, 1914): source A, d'inspiration helléniste et probablement antiochienne, commençant dans vi-viii, 4, reprenant dans xi, 19-30, puis xiii-xiv, et se continuant sans doute dans la relation de voyage qui est au fond de la seconde partie du livre; source B, d'inspiration judéochrétienne, qui a fourni les récits relatifs à Pierre et à la première communauté dans i-v, ix, 31-xi, 18, peut-être même ix, 1-30, récit de la conversion de Paul, xii, partie de xv, trop légendaire pour émaner du cercle de Pierre et de Jacques, ou bien de Jean-Marc, peut-être pas antérieure à 60 ou 70, mais indépendante de la tradition hellénochrétienne. Le critique, qui se montre un peu hésitant sur la question de savoir si la source B représente seulement une tradition et non un document écrit (p. 7), ne s'est pas demandé si d'aventure la couleur judéochrétienne de ces éléments ne correspondrait pas à un parti pris du rédacteur, seul responsable de ces légendes. Dépendant certainement de Josèphe (question soulevée par Overbeck à propos de v, 37, aussi par KEIM, *Geschichte Jesu*, III, 1872; H. HOLTZMANN, *Zeitsch. f. wiss. Théol.*, 1873, KRENKEL, même revue 1873; reprise à fond par ce dernier auteur, *Josephus und Lukas*, 1894; la dépendance est admise aussi par WENDT, 42-44; RENAN, *les Evangiles*, 1897, pp. 255-256, montrait Luc et Josèphe « écrivant presque en même temps », en des mondes fort voisins l'un de l'autre), la rédaction finale des Actes ne serait pas antérieure aux dernières années du premier siècle (p. 4); la perspective qu'on y donne de l'évangélisation est contredite par Paul et même par certaines données des Actes; l'idéale harmonie des

personnages apostoliques est pareillement en désaccord avec ce qu'on sait du ministère de Paul par ses épîtres ; l'idée que le rédacteur veut donner du christianisme confine à celle des apologistes du second siècle ; le rédacteur se propose de faire passer Paul pour un bon et pieux Juif et de prouver que les chrétiens méritent la même protection de l'Etat romain que les Juifs, vu qu'ils sont les vrais Juifs, combattus par les Juifs de race à raison d'un aveuglement qui a fait tomber ceux-ci sous le jugement de Dieu. — Vues très saines, et qui auraient dû donner à l'auteur la clef de sa source B.

Une hypothèse compliquée, qui rappelait celle de Schwanbeck, a été présentée par C. CLEMEN (*Chronologie der paulin. Briefe*, Halle, 1893; *Der Zusammenhang von AG. I-V*, dans *Stud. u. Krit.*, 1895) et a été depuis retirée par son auteur. Deux documents principaux, une histoire de Pierre et une histoire de Paul auraient fourni la matière du livre ; mais l'histoire de Pierre avait déjà englobé cinq ou six autres sources, dont une histoire des hellénistes (Etienne et la fondation de la communauté d'Antioche) ; l'histoire de Paul était un récit élaboré sur le journal de voyage qu'avait laissé Luc ; un rédacteur judaïsant aurait d'abord opéré la compilation ; puis serait intervenu un rédacteur antijudaïsant qui aurait corrigé son devancier. Clemen a fait de cette hypothèse la justice qui convenait en l'abandonnant dans ses derniers écrits (*Paulus sein Leben und Wirken*, I; Giessen, 1904. *Die Apostelgeschichte im Lichte der neueren Forschungen*, Giessen, 1905), où il se borne à distinguer deux sources, dont la première utilisée dans I-XII, ne serait nettement reconnaissable qu'en certains endroits, par exemple VII, 58-60 ; l'autre, utilisée pour XIII-XXVIII, serait plus discernable à cause des morceaux en « nous » ; peut-être commençait-elle avec XIII, 1, — le malheur est que XIII, 1, paraît être la suite naturelle de XI, 19-21, — et avait-elle Luc pour auteur ; et ce serait le dernier rédacteur qui aurait dédié son œuvre à Théophile.

En réaction avouée contre le découpage indéfini du texte, GERCKE (*Der δεύτερος λόγος des Lukas*, dans *Hermes*, 1894) soutint que la seconde partie de l'œuvre dédiée à Théophile n'était pas le livre actuel des Actes, mais un écrit de Luc qui avait pour objet principal les missions de Paul et qui avait été fortement

mutilé et interpolé par un rédacteur vivant au commencement du second siècle, à distinguer, — les raisons de cette distinction ne paraissent pas bien consistantes, — de celui qui a remanié l'évangile. Les débris de l'œuvre primitive subsistent dans les morceaux en « nous » et dans quelques menus fragments, par exemple I, 1-2 et certains éléments de xv. — Cette opinion d'un philologue clairvoyant a passé à peu près inaperçue des exégètes et des théologiens, qui ont continué d'agiter à leur façon le problème des sources.

JÜNGST (*Die Quellen der Apostelgeschichte*, Gotha, 1895) opère encore avec les deux sources A et B. La première, qui est la plus ancienne et la meilleure, émanant probablement de Luc, était formée de trois parties presque égales. La première partie racontait la séparation de Jésus d'avec ses disciples I, 2, 3, 6-8, 12 a; 13 a, 14 b, puis les principaux faits survenus jusqu'à l'assemblée de Jérusalem : première manifestation de glossolalie et discours de Pierre, II, 4, 12-23, 32, 33, 36-39, 41 a, 43 c, 46, 47 a; la guérison du paralytique et le conflit avec les autorités du temple, III, 1-3 a, 5-8 a, 11-13, 14 b-17, 19, 20, 25 a, 26; IV, 1, 6-14, 18-21 ab, 22-27 a, 28-30, 32, 33; l'affaire d'Etienne, VI, 9, 10, 12 c-14; VII, 1-21, 29-34, 44-50, 58 b-60; VIII, 1 bc; la conversion de Paul, IX, 1-5, 22 bc-25, 30 b; la fondation de la communauté d'Antioche et l'affaire des observances, XI, 19-23, 25, 26; XV, 1-4, 30 a, 32 35. La seconde partie concernait les missions de Paul : premier voyage, XIII, 1-8, 13-23, 26, 27 a, 28, 30-33, 38, 43, 50, 51; XIV, 1, 2, 6, 7, 21 b-27 ab, 28, à quoi se serait rattachée la collecte dont il est parlé XI, 27-28 a, 30; XII, 25 ab; second voyage, XV, 36-XVI, 1, 3 a, 6 a, 7-23 a, 35, 37-40; XVII, 1-6, 8-16 a, 18 ab, 34; XVIII, 1-5 b, 7, 8, 11, 18 b-19 b, 21 a, 22; troisième voyage, XVIII, 22-24, 26, 27 a, 28; XIX, 1 ab, 8-10 a, 21, 22; XX, 1-19 a, 22, 31, 32, 36, 37, 38 c; XXI, 1-10 a, 11-20 a. La troisième partie disait le sort de Paul depuis son arrestation à Jérusalem, XXI, 27-37 a, 39, 40; XXII, 1-4 a, 5-10 a, 21 a-29; XXIII, 11-27, 30-XXIV, 14 b, 17-19, 22-27; XXV, 1-24 a, 26; XXVI, 1-5, 9-32; XXVII, 1-20, 27-44; XXVIII, 1-16, 30, 31. La valeur historique de la première partie serait assez médiocre; celle des deux dernières est d'une chronique exacte. La source B, œuvre d'un judaïsant palestinien, n'est qu'un cycle de légendes qui fait

suite à la source particulière du troisième évangile et se rapporte à la première communauté. En proviennent : I, 15-21, 22 b-26 ; II, 1-2 a, 3, 5-11 ; III, 25 b, 21-24, 18, 14 a ; II, 24-31, 34-35 ; XIII, 40-41 ; II, 41 b-42 (reconstitution du discours de Pierre) ; V, 17-25, 34-38 a, 39 b, 40 a, VI, 7 bc ; II, 43 a (arrestation et délivrance des apôtres) ; VI, 1-6, 8, 11, 15 ; VII, 22-28, 35-43, 51-58 a ; VIII, 2 (Etienne) ; VIII, 1 a, 3 ; IX, 6-15, 17-20 a, 26-28 (Saul à Damas et à Jérusalem) ; XII, 1-23, arrestation et délivrance de Pierre, que suivaient dans cette source IX, 32-43, X, 1-35, 44-48 ; VIII, 5-9 ac, 11-13, 19-24, 26-40 a ; XI, 1-15, 17 ac ; XV, 13 bc, 18, 20 ; IX, 31. La compilation se serait faite par un rédacteur qui vivait au temps de Trajan ou dans les premières années d'Hadrien, et dont les idées sont apparentées partie à celle des Pères apostoliques, partie à celles des apologistes ; il voulait montrer que le christianisme devait être considéré comme une religion licite, à raison de ses affinités avec le judaïsme. La part qui lui revient dans l'ensemble du livre demeure assez considérable, puisqu'il faut lui attribuer notamment XIII, 44-49 ; XIV, 8-21 a ; XV, 5-13 a, 21-29 ; XVI, 3 bc-5, 23 b-34 ; XVII, 18 cd-33 ; XVIII, 12-17 ; XIX, 10 bc-20, 23-41 ; XXI, 20 b-26 ; XXII, 30-XXIII, 10 ; XXVIII, 17-28. — Analyse pénétrante, en progrès sur les travaux antérieurs, dont elle a profité, mais trop subtile parfois. Son principal mérite est d'avoir enfin trouvé une personnalité au rédacteur et de lui avoir attribué une activité. En scrutant l'une et l'autre un peu davantage, Jüngst aurait peut-être pris le parti de renoncer tout à fait à la source B.

Selon HILGENFELD, en ses derniers écrits (*Die Apostelgeschichte nach ihren Quellen untersucht*, dans *Zeitschrift f. wiss. Theologie*, 1895 et 1896), le rédacteur des Actes aurait transcrit trois sources, des Actes de Pierre, source judaïsante, dans I, 15-v ; IX, 32-42 ; XI, 2 (leçon du ms. D), XII, 1-23, — et pour ces parties le rédacteur aurait ajouté I, 1-14 ; II, 39 b, 41 b, 43, 45 ; III, 13 b, 21 b, 25 b ; IV, 2 b, 4, 12 a, 27, 28, 33 b-35 ; V, 14-16, 36 ; X-XI, 18 ; XI, 19-26, 30 ; XII, 24-25 ; — des Actes des Sept, source hellénistique, pour VI-VIII, 48, — et dans cette partie reviendraient au rédacteur VI, 7, 12 c-15 ; VII, 1, 37, 55 a, 56, 59 ; VIII, 9-24, 26 c ; — enfin des Actes de Paul, œuvre d'un converti d'Antioche (XI, 28, leçon du ms D), vraisemblablement Luc,

dont on relèverait les premières traces dans VII, 58 *b* ; VIII, 1 *a*, 3 ; IX, 1-11, 13-15, 17-25, 26-30 (mieux conservé dans XXII, 17-21), XI, 27-29, et la presque totalité de XIII-XXVIII, y compris les morceaux en « nous », — et au rédacteur appartiendraient IX, 12, 16 ; XIII, 25, 27, 31, 38, 39, 42, 45-47, 50, 51 ; XIV, 19 ; XV, 7-33 ; XVI, 3 *b*-5, 13, 24-34 ; XVII, 2, 3, 17 *a*, 18 *c*, 34 ; XVIII, 4, 5 *c*, 6, 8, 18 *c* ; XIX, 2-7, 11-20 ; XX, 18-XXI, 1 *a*, 4 *b*, 8, 9, 20 *b*-26, 37-40 ; XXII, 1-22, 30-XXIII, 10, 28-29 ; XXIV, 17-21, 25 ; XXV, 13-XXVI, 32 ; XXVII, 21-26 ; XXVIII, 17-29. Le rédacteur voulait montrer que l'Eglise hellénochrétienne était née dans la dépendance de la première communauté, que Paul avait été dans les meilleures termes avec les anciens apôtres et que les judaïsants n'avaient rien à lui reprocher. — Mis à part ce vieux reste des thèses tubingiennes, et abstraction faite des titres donnés aux prétendues sources, l'analyse des Actes par Hilgenfeld concorde en plusieurs points importants avec celles qui avaient été données antérieurement. Il n'est pas indifférent de noter que finalement Hilgenfeld (*Actus apostolorum graece et latine*, Berlin, 1899 ; pp. 258-259) a identifié à Luc l'auteur des dédicaces à Théophile.

Après ces essais d'analyse littéraire la critique des Actes s'est orientée dans une autre direction, peut-être parce que la méthode suivie ne pouvait mener plus loin. Certains ont pensé, d'ailleurs à tort, que la solution alors proposée par Blass, pour le problème de critique textuelle qui résulte de l'existence des deux recensions dites orientale et occidentale des Actes (voir *infr.* § VI), rendait superflue la recherche des sources. Cette difficulté de critique textuelle rend seulement la recherche des sources plus difficile, la fixation du texte authentique s'imposant comme préliminaire à l'examen de la composition. A première vue, devant les divergences réelles ou apparentes que présentent les différents types d'analyse qu'on vient de voir, il pourrait sembler aussi que les efforts des critiques n'ont abouti qu'à la confusion. Mais, outre qu'il ne faut point juger de leur valeur par l'espèce d'abandon et de discrédit où sont depuis tombés ces travaux, un progrès et une sorte d'accord visible se sont dessinés peu à peu sur un point très important, le caractère et l'étendue de la source en « nous », qui ne comprend pas que les

morceaux en « nous », mais qui devient ou tend à devenir le document fondamental des Actes ; et un autre progrès, un autre accord moins sensible, mais aussi réel, tend à s'effectuer dans la détermination des parties secondaires, quelle que soit la dénomination ou les dénominations qui leur sont attribuées ; le rôle du rédacteur, qu'on s'était trop hâté de concevoir d'après celui des derniers compilateurs du Pentateuque, a fini par être compris de façon vivante par Jüngst, et même, quoique moins parfaitement, par Hilgenfeld. Seulement, tant qu'on ne renonçait pas à l'idée de sources amalgamées par un compilateur, il était toujours permis à un critique prudent de qualifier de chimérique la prétention de reconstituer les sources des Actes, à moins qu'on ne découvrit un autre écrit parallèle et remontant aux premiers temps chrétiens, et de proclamer qu'après tout c'est devant le rédacteur et non devant ses sources que se trouve l'exégète : n'est-ce pas déjà quelque chose de savoir que l'Eglise hellenochrétienne nous a transmis par lui, selon qu'elle le comprenait, ce qu'elle savait de mieux sur ses origines ? (JÜLICHER, *Einleitung in d. N^o*, Tübingen, 1906, p. 411).

Cette sagesse a quelque peu paralysé la critique des Actes dans les quinze ou vingt dernières années. Une véritable campagne a été entreprise et poursuivie par le célèbre théologien A. HARNACK pour la défense de l'authenticité des écrits attribués à Luc (*Beiträge zur Einleitung in d. N. T.*, I. *Lukas der Arzt* ; Leipzig, 1906 ; III, *Die Apostelgeschichte*, 1908 ; IV, *Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte*, 1911. En réponse à l'ouvrage de Norden dont il sera parlé plus loin, *Ist die Rede des Paulus in Athen ein ursprünglicher Bestandteil der Apostelgeschichte*, 1913 ; voir la critique de cette réponse par REITZENSTEIN, *Die Areopagrede des Paulus*, dans *Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum*, 1913, I Abteil. XXXI, 6, pp. 393-422). Harnack prouve surtout l'unité d'auteur et l'authenticité du troisième évangile et des Actes par l'unité du style : cet unique auteur, étant celui qui dit « nous » dans les Actes, ne peut être que le compagnon de Paul, Luc le médecin, comme il apparaît d'ailleurs en son langage qui est celui d'un praticien. La question des sources ne laisse pas de se poser pour les Actes, comme elle se pose pour le troisième évangile ; mais, pour les Actes, elle ne se pose, en

tant du moins qu'il s'agit de sources écrites, que par rapport aux récits concernant Pierre et Philippe, puisque, pour tout le reste, Luc était témoin personnel ou possédait des renseignements directs. Luc se proposait de montrer, dans son second livre à Théophile, la force de l'Esprit qui s'était manifestée dans les progrès de l'évangélisation depuis Jérusalem jusqu'à Rome; subsidiairement peut-être il voulait défendre Paul contre les attaques des judaïsants. Il a usé largement de la liberté qu'avaient les historiens de l'antiquité d'orner leurs récits de discours composés par eux, soit d'après une relation sommaire sur l'objet de ces discours, soit en les tirant de leur propre fonds. Il a conclu son livre sur le séjour de Paul à Rome, parce que le conseil de Dieu était ainsi accompli par la prédication de l'Evangile dans la capitale de l'Occident et par le transfert providentiel du salut aux païens.

Dans cette conception, le problème des sources n'a qu'une importance secondaire. Harnack ne laisse pas de s'y arrêter avec une certaine complaisance. Mais ces sources sont plutôt des sources d'information, en rapport avec le classement des matières, bien qu'il admette que Luc a connu la plupart de ces sources en formes d'écrits. La distinction des sources a surtout l'avantage de permettre l'attribution des morceaux non historiques à des sources moins sûres. On se débarrasse du premier chapitre en disant qu'il représente des traditions orales relativement récentes et que le prologue a été retouché après la publication du livre. Si l'on excepte xiii-xiv, qui tournent autour d'Antioche, i-xv, 35 sembleraient ne contenir que des souvenirs hiérosolymitains; mais xv, 1-35 tourne pareillement autour d'Antioche; et xiii-xiv suppose xi, 27-30, xii, 25; ces derniers morceaux se rattachent à xi, 19-26, qui rejoint viii, 1-4; et viii, 1-4, fait suite à l'histoire d'Etienne, vi-vii: donc source antiôchéno-hiérosolymitaine, probablement écrite, supportant vi-viii, 4, xi, 19-30, xii, 25-xv, 35. Du reste il faut soustraire ix, 1-28, récit de la conversion de Paul, que Luc a dû tenir de Paul lui-même; les écrits concernant Philippe, la mission de Pierre en Palestine, son emprisonnement et sa délivrance, convergent vers Césarée; donc source césaréenne ou hiérolymito-césaréenne, en partie écrite, supportant viii, 5-40; ix, 29-xi, 18; xii, 1-24. Le

bloc de II-V est hiérosolymitain, mais il n'est pas homogène, II et V, 17-42 faisant doublet à l'égard de III-V, 16; donc deux sources hiérosolymitaines, III-V, 16, source originale, que son rapport avec XII, 1-24, invite à rattacher à la source hiérosolymito-césarienne, II et V, 17-42 représentant une tradition probablement orale, secondaire et sans autorité. Dans la seconde partie, pour le journal de voyage, il est possible que Luc ait utilisé des notes que lui-même avait prises, mais il n'en avait pas besoin pour le reste.

Harnack avait commencé par admettre, surtout à cause du troisième évangile, que les Actes avaient été écrits après l'an 70, vers 80 (en 1897, dans sa *Chronologie*, I, 246, il disait 78-93), le silence de l'auteur sur la mort de Paul s'expliquant par le plan de son livre et aussi par le fait que l'Apôtre avait été mis en liberté après ses deux ans de captivité à Rome (I, 47-50). Il a fait valoir ensuite (III, 217-225), sans toutefois se prononcer définitivement, les arguments qui plaideraient en faveur d'une date plus ancienne, 60-65 : explication toute naturelle de la conclusion, si Paul vit encore quand l'auteur écrit ; la seconde à Timothée prouverait, contre un passage des Actes (xx, 25), où il faudrait voir simplement une prévision erronée, que l'Apôtre est retourné en Orient ; les Juifs sont présentés comme persécuteurs des chrétiens, sans qu'il soit fait allusion à leur châtiment dans la destruction de Jérusalem ; la non utilisation des épîtres est plus facile à expliquer vers l'an 60 que vers l'an 80, et aussi le langage théologique de Luc, plus primitif que celui de Paul. Finalement il se décide en faveur de la date plus ancienne : (IV, 63-114) : la finale des Actes n'est vraiment explicable que si Paul vit encore, à Rome et en liberté ; nulle trace de la révolte juive ni de la persécution de Néron ; si l'auteur (xx, 25) fait dire à Paul que les anciens d'Ephèse ne le verront plus, c'est que le fait n'a pas encore démenti cette assertion ; la terminologie de Luc dans les Actes est en rapport avec le tout premier-âge du christianisme ; le troisième évangile, même dans le discours apocalyptique (Lc. xxi), ne suppose pas la connaissance de la ruine de Jérusalem comme fait accompli ; le développement de littérature évangélique indiqué dans le prologue (Lc. I, 1) peut se placer avant l'an 60, le recueil des sentences

du Christ (*Logia*) pouvant remonter vers l'an 50, ou plus haut encore, et rien ne s'opposant à ce que Marc ait écrit au plus tard vers l'an 60; le premier évangile a été écrit immédiatement après l'an 70, et même ses récits de la naissance pourraient être en rapport avec des souvenirs historiques; ceux du troisième évangile sont des légendes palestiniennes, et ce qui regarde la naissance de Jésus est une légende formée après la mort de Marie, sous une impression qui venait d'elle; les divergences des évangiles et des Actes dans les récits de la résurrection correspondent à des incertitudes et à des contradictions dans la tradition, qui doivent être antérieures à l'an 60; les quarante jours des Actes sont une donnée messianique dont le raccord avec les récits de la résurrection peut être ancien, et dont on ne peut tirer argument pour une composition tardive des Actes; ainsi le second évangile, le troisième, les Actes sont antérieurs à la mort de Paul.

Ce n'est point ici le lieu de discuter dans le détail cette apologie, bien moins encore d'en indiquer la signification et le rôle dans le mouvement général de la culture allemande en ces dernières années. Il convient néanmoins de marquer les côtés faibles de cette construction, où abondent les éléments utiles, mais dont l'équilibre laisse beaucoup à désirer, nonobstant la minutie de l'érudition et l'apparente rigueur de la méthode. Notons d'abord l'espèce de contradiction qui existe entre l'argument tiré de l'unité du style pour l'unité d'auteur, et la prétention de discerner, sous cette rédaction uniforme, les sources nombreuses dont se serait servi cet auteur unique. Pour le troisième évangile, dont le langage est aussi homogène que celui des Actes, la comparaison de Marc permet de reconnaître au moins une source; mais on ne pourrait délimiter cette source si le second évangile était perdu; tout au plus pourrait-on la reconstituer hypothétiquement par la comparaison de Matthieu, comme on fait pour le recueil des sentences évangéliques. Mais pour les Actes un tel moyen de contrôle fait défaut, et, dans la thèse de Harnack, la discussion des sources est une sorte de luxe inutile, à moins que ce ne soit un expédient commode pour distribuer sous des rubriques appropriées les éléments du livre qu'on veut retenir comme historiques et ceux que l'on regarde comme

légendaires. Dans la mesure où ces distinctions sont fondées, elles vont contre la thèse générale où on les a fait entrer ; car il en résulte que l'uniformité du style ne prouve pas l'unité absolue de la composition ; et si cette uniformité de style est compatible avec l'utilisation de sources, elle peut l'être tout aussi bien avec le remaniement, par un rédacteur plus récent, d'un livre qui serait comme l'unique source de cette rédaction finale, le style dominant étant celui du dernier rédacteur, et une certaine affinité de langage, appuyée peut-être d'une imitation consciente, ayant pu faciliter l'assimilation ; si, dans le livre tel qu'il est, certains indices permettent de reconnaître des morceaux qui n'ont pas la même origine, ces mêmes indices peuvent aussi bien permettre de discerner ce qui aurait chance d'appartenir au fond primitif et authentique des Actes et ce qui appartient à leur rédaction finale et secondaire ; il s'agit seulement de voir laquelle des deux hypothèses, sources multiples avec auteur unique, ou bien rédaction en deux temps, qui rendrait sans objet la recherche des sources, correspond le mieux à l'état des textes. L'embarras, accompagné d'une certaine impatience, dont témoigne la réplique à Norden, donnerait à supposer que la seconde hypothèse n'est pas dépourvue de sérieuses probabilités.

Ce qu'on nous dit être le plan de Luc dans les Actes n'est pas vraiment le plan du livre ; c'est une vue exprimée au début (I, 8) pour signifier la façon dont le rédacteur envisage l'histoire qu'il va raconter ; mais il est très remarquable qu'elle ne fournit pas le cadre de cette histoire, qu'elle ne correspond à aucune division du récit, et qu'on la dirait superposée — comme elle pourrait bien l'être en effet — à l'histoire déjà construite. Ce point de vue du rédacteur peut rendre compte de la finale des Actes ; mais il suppose du recul, et il fallait être à une grande distance des faits pour en concevoir ainsi la coordination providentielle. Comment un contemporain de Paul, vivant encore auprès de lui, aurait-il pu prêter au Christ ressuscité une vue d'ensemble sur un développement de l'évangélisation qui, dans l'hypothèse, aurait été à peine terminé ? Comment aurait-il pu signifier le transfert définitif du salut aux païens, quand la rupture du christianisme avec le judaïsme n'était pas encore,

même pour Paul, radicalement consommée ? Du reste, le point de vue du rédacteur n'est pas le but du livre, et c'est par le but que s'explique le point de vue. Il est bien aisé de dire que Luc n'aurait pas terminé les Actes comme il a fait, si Paul avait été condamné à mort au terme de ses deux ans de captivité ; que c'est fantaisie de vouloir expliquer le caractère abrupt de la finale en alléguant que l'auteur était au bout de son rouleau, ou bien qu'il a été interrompu, ou bien encore qu'il projetait d'écrire un troisième livre à Théophile ; que supposer un intérêt politique à son silence sur le martyre de Paul serait une hypothèse indigne de lui. La question est précisément de savoir si l'on se trouve en présence du compagnon de Paul, historien véridique des premières origines chrétiennes, ou bien d'un apologiste plus récent, intéressé, peut-être pas très scrupuleux, qui aurait un autre souci en tête que de défendre Paul, mort depuis longtemps, contre des judaïsants qui ne seraient plus à craindre, ledit apologiste ne se proposant rien moins que de plaider la cause du christianisme devant l'opinion publique et les autorités de l'empire romain.

Tout l'échafaudage des subtilités par lesquelles on s'efforce de sauver l'authenticité et l'historicité des Actes s'écroule, s'il est avéré par l'examen impartial des textes que le livre tel qu'il est n'est pas autre chose qu'une falsification continue, délibérée, politiquement intéressée, de l'histoire apostolique telle que la font connaître les épîtres authentiques de Paul et les débris qui subsistent du récit de Luc dans les Actes mêmes ; si le rédacteur se tait sur la mort des apôtres et sur la persécution de Néron, si déjà même il a frelaté la relation du procès de Paul, parce qu'il se propose de miner le principe fondamental de la persécution du christianisme par l'autorité impériale, à savoir l'essentielle illégalité de la propagande chrétienne ; si le prétendu archaïsme de la christologie des Actes n'est qu'un déguisement affecté pour présenter la foi chrétienne sous les couleurs de l'Ancien Testament et du judaïsme apocalyptique ; si les discours des Actes, dont on célèbre à bon droit la distribution logique dans l'économie générale du livre, le discours de Paul à Antioche de Pisidie (xiii, 15-41) étant un spécimen de sa prédication aux Juifs, le discours à l'Aréopage (xvii, 22-31), un spécimen de sa

prédication aux païens, et le discours aux anciens d'Ephèse (xx, 18-36) un spécimen d'allocution pastorale à des convertis, sont en effet, non seulement dans ces trois exemples, mais dans leur ensemble, à commencer par les discours de Pierre et le discours d'Etienne, coordonnés au but du rédacteur, inconcevables comme discours réels que Luc aurait reproduits ou conçus en vue de leur objet historique, mais parfaitement intelligibles comme moyen apologétique pour faire valoir l'idée que le rédacteur veut suggérer du judaïsme, du christianisme et du rapport de celui-ci à celui-là. Le livre traditionnel des Actes se plaçant ainsi vers le commencement du second siècle, on ne sera pas obligé de forcer le sens naturel du prologue du troisième évangile, ou de mettre toute une génération d'évangélistes avant l'an 60, parce que, si la notice finale des Actes vient de Luc, il y a bien des chances pour que le rédacteur ait coupé tout exprès avant la mort de Paul le récit de son devancier; on ne sera pas tenu davantage de renvoyer, contre toute vraisemblance, la composition du second évangile vers l'an 60; enfin, comme le troisième évangile n'a pas échappé plus que les Actes aux entreprises du rédacteur qui a refondu le second livre à Théophile, on sera dispensé de faire naître au sein même de l'Eglise apostolique et avant la mort des apôtres les légendes concernant la naissance du Christ. Et en son genre, l'apologétique de Harnack, pour être plus savante et plus subtilement habile que celle du rédacteur des Actes, ne paraîtra guère moins osée.

Les notes de WELLHAUSEN (*Noten z. Apostelgeschichte*, dans *Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss. phil.-hist. Kl.*, 1907; et *Kritische Analyse der Apostelgeschichte*, 1914) ne prétendent pas raconter l'histoire de la composition des Actes; mais, sur le simple examen du texte, le célèbre critique fait la distinction des parties primitives et des éléments surajoutés, c'est-à-dire qu'il a pris, sans creuser autrement le mystère des sources, la position d'un observateur sans parti pris, qui, ayant remarqué de prime abord des surcharges dans un livre, recherche, conformément à cette indication, si l'ouvrage entier n'a pas été interpolé de la même façon. Du reste, nulle vue d'ensemble, et telle de ses conjectures à longue portée, par exemple celle-ci (*Krit. An.*, 34), que déjà l'auteur des Actes n'aurait connu que

par quelques fragments la source en « nous », est pour le moins sujette à caution.

Bien que l'objet principal du livre de NORDEN (*Agnostos Theos*, Leipzig-Berlin, 1913) soit la critique du discours à l'Aréopage, en tant que construit sur un type connu et avec certaines idées de la mystique païenne, ce livre est de conséquence pour la critique générale des Actes, non seulement parce que les remarques de l'auteur s'étendent occasionnellement aux autres discours, mais parce qu'il a consacré une étude spéciale, très solide, au prologue, et montré que ce prologue, ayant été mutilé par substitution d'une large glose à sa seconde partie, une critique méthodique des Actes doit être fondée sur ce principe : que le premier auteur du livre est celui qui en a fait la dédicace à Théophile, l'ouvrage qui nous est parvenu étant une édition remaniée et interpolée de ce premier écrit, et la critique, au lieu de se perdre dans la recherche de sources hypothétiques, ayant d'abord à dégager l'œuvre de Luc des retouches et des surcharges qui l'ont défigurée.

Norden observe avec beaucoup de raison que le prologue des Actes, comme il est construit, devait, suivant la logique et suivant l'usage, attesté par des prologues d'œuvres antiques rédigés sur le même type, contenir, après le résumé de l'évangile, un aperçu de l'histoire qui constituait un second livre, avec indication du terme où était conduite cette histoire. Mais le docte philologue doit se tromper en supposant que ce terme était la venue de Paul à Rome, comme est celui du livre actuel, et que le rédacteur a supprimé la seconde partie du prologue parce que Luc s'y donnait comme témoin d'une partie des choses qui allaient être racontées. Puisqu'il ne s'est pas fait scrupule de garder le prologue de l'évangile et la première moitié du prologue des Actes avec leurs « je », puisqu'il garde dans les Actes certains récits en « nous », le rédacteur ne devait pas avoir scrupule de retenir la seconde partie du prologue des Actes ; car en gardant les prologues avec leur « je », il s'efface derrière la personne du premier auteur. Si donc il a fait une suppression totale, au lieu d'une correction facile, dans la partie du prologue qui concernait le contenu des Actes, c'est que ce contenu et la façon de le présenter ne concordaient pas avec ce que lui-même

voulait raconter ni avec sa manière de le comprendre, c'est-à-dire avec le parti qu'il en voulait tirer. Norden voudrait épargner au rédacteur des Actes la qualification de faussaire. On qualifiera ce rédacteur comme on voudra ; mais il a voulu refondre et il a totalement refondu l'œuvre de Luc en la laissant très délibérément sous le patronage de son premier auteur. Son cas n'est pas très différent de celui des auteurs d'apocryphes, ceux par exemple, qui ont écrit les épîtres pastorales, les épîtres de Pierre, de Jacques, de Jude ; il est seulement plus compliqué, moins honnête peut-être, parce que le rédacteur des Actes a opprimé sous ses fictions un livre qui avait été réellement écrit par Luc.

Un récent essai de C. C. TORREY (*The composition and date of Acts* ; Cambridge, E. U., 1916), pour établir que les Actes, composés par Luc peu de jours avant la mort de Paul, en 64, sont, pour la première partie (I, 1 b-xv, 35), la traduction littérale d'un document araméen rédigé en Palestine peu après l'assemblée de Jérusalem, c'est-à-dire dans l'hiver de 49-50 (?), ne paraît pas destiné à un grand succès. Peu de critiques se risqueront à croire que Luc se soit coupé la parole à lui-même dans son prologue, pour accrocher ce fameux document, et à trouver que la première partie des Actes constitue un récit de toute première main et parfaitement homogène (cf. BURKITT, dans *The Journal of theological Studies*, XX (1919), 320 ss.).

De plus large caractère est l'important travail sur les Actes des apôtres et les commencements du christianisme, qui paraît sous la direction de F. J. F. JACKSON et K. LAKE ; quant à présent (avril 1920), l'introduction historique au livre des Actes a été seulement publiée (*The Beginnings of Christianity. Part I The Acts of the Apostles. Vol. I. Prolegomena I. The Jewish, Gentile and Christian backgrounds*).

§ III. — LA COMPOSITION DES ACTES

Il est possible que l'œuvre primitive ait eu un plan régulier, celui que Jüngst (*supr.* p. 38) donne comme division de sa source A : histoire des origines depuis la fondation de la pre-

mière communauté jusqu'à l'assemblée de Jérusalem pour l'affaire des observances, histoire des missions ultérieures de Paul, histoire de sa captivité, — laquelle histoire, probablement, était continuée jusqu'à la mort de l'Apôtre. — Mais le livre actuel n'est point distribué régulièrement, ce qui fait que les commentateurs ne s'accordent pas sur une division de parties, qui, dans la réalité, n'existe pas. Le rédacteur a voulu montrer comment l'Evangile avait été porté, par la vertu de l'Esprit, de Jérusalem en Judée et Samarie, puis de là jusqu'au bout du monde (I, 8), c'est-à-dire à Rome, et, à la faveur de cette description, expliquer le rapport du christianisme avec le judaïsme ; mais à cette intention ne correspond pas une division régulière du livre, bien que ce qui est raconté de l'évangélisation des Samaritains soit certainement pour faire droit à la mention de Samarie dans l'énoncé du programme d'apostolat qu'est censé avoir formulé le Christ ressuscité. Par ailleurs, l'ordre historique, la physionomie réelle et la signification des faits ont été trop altérés, le rédacteur a orné sa description de trop de merveilles et relevé sa démonstration de trop de fictions et de discours, pour que le livre présente une autre apparence que celle d'une chaîne de faits assez mal suivie et irrégulièrement glosée. Le point culminant de cette espèce de chaos est le récit de l'assemblée de Jérusalem (xv, 1-35), qui occupe à peu près le milieu du livre : ce qui précède est l'histoire des premières missions accomplies par Pierre et les Douze, par les croyants hellénistes dispersés, par Paul en compagnie de Barnabé, en sorte que l'on peut, le premier chapitre servant d'introduction, discerner dans cette partie trois sections, II-V, VI-XII, XIII-XV, 35 ; ce qui suit l'assemblée de Jérusalem est l'histoire de Paul travaillant seul, et dans cette partie l'on peut distinguer ou pratiquer deux sections correspondant à l'histoire des missions de Grèce et d'Asie (xv, 36-XIX, 20), et à la relation du dernier voyage de Paul à Jérusalem et de sa captivité (XIX, 21-XXVIII).

I. — Le premier chapitre comprend, avec le prologue (I, 1-2), maintenant enchevêtré dans les récits de la résurrection et de l'ascension (I, 3-14), ces récits et celui de l'élection du douzième apôtre (I, 15-26).

Ainsi qu'il vient d'être dit, le prologue est mutilé de sa seconde

partie, où Luc résumait le contenu du second livre par lui adressé à Théophile, comme il a résumé dans la première partie le contenu du premier livre. Mais cette première partie a été surchargée en prévision des récits de la résurrection, qui ont été substitués à la seconde partie, les mots, à peine intelligibles (1, 2) : « *ayant donné ordre aux apôtres que par l'Esprit saint il avait choisis* », venant s'intercaler dans : « *jusqu'au jour où — il fut ravi* », pour amorcer les récits de la résurrection et de l'ascension. D'où résulte une présomption très forte que ces récits sont étrangers à l'œuvre primitive, et non seulement aux Actes mais à la conclusion authentique du troisième évangile, le rédacteur ne se référant ici à cette conclusion que pour l'avoir préalablement interpolée. Dans son premier livre, Luc avait raconté le ministère de Jésus *jusqu'à sa mort* inclusivement, et il n'avait pas parlé de l'ascension. Ce qu'il se proposait dans son second livre était dit dans la seconde partie du prologue, que le rédacteur a voulu supprimer. — Pour plus ample explication et justification de la présente analyse, le lecteur est renvoyé, une fois pour toutes, au commentaire.

La manière et les préoccupations du rédacteur se reconnaissent dans les discours prêtés au Christ ressuscité, discours qui sont coordonnés, aussi bien que l'ascension, au récit de la pentecôte, et constituent avec ce récit une même série de fictions. Le rédacteur se reprend à deux fois pour annoncer la pentecôte, notant d'abord (1, 3-5) une annonce générale de l'Esprit dans les entretiens que le Ressuscité eut durant quarante jours avec ses disciples, puis (1, 6-8) supposant une question particulière des disciples à propos de la parousie. A cette question Jésus fait une réponse évasive et réitère la promesse de l'Esprit, qui donnera aux apôtres la « vertu » dont ils ont besoin pour être ses témoins à Jérusalem et jusqu'au bout du monde. Pour la question et pour la réponse, le rédacteur s'est inspiré de la parole qui se lit dans Marc (xiii, 32) touchant « le jour et l'heure » que « le Père seul connaît » ; et l'artifice par lequel il rattache à ce propos la promesse de l'Esprit laisse entrevoir que Luc, qui n'avait pas parlé de la promesse de l'Esprit, pouvait fort bien signaler en cet endroit la tension extrême avec laquelle les premiers croyants de Jésus ressuscité avaient espéré son avènement sur

les nuées. Le récit de l'ascension (I, 9-11) est conçu tout exprès pour dissimuler cette illusion, — qu'il trahit ; — et c'est cette préoccupation du rédacteur qui fait le lien logique entre les dernières paroles du Christ et la description de son enlèvement au ciel. Ce n'est pas pour rien qu'on fait disparaître le Ressuscité dans le lieu même où était attendue la manifestation glorieuse du Messie.

En appendice au récit de l'ascension viennent assez confusément (I, 12-14) l'indication du retour des témoins à Jérusalem, la liste des onze apôtres, aussi mal liée que possible à son contexte, et l'énumération des personnes qui, avec les apôtres, auraient constitué le premier groupe croyant. La liste des Onze est une pièce rapportée, dont la présence en cet endroit s'explique par l'importance que le rédacteur attache au témoignage apostolique. La notice générale sur le groupe fidèle et le lieu de son rassemblement pour la prière pourrait venir de la source, où elle avait un autre contexte.

Nonobstant certaines apparences, — insertion gauche, dans le discours de Pierre, de la légende relative à la fin de Judas (I, 18-19), — la notice relative au choix du douzième apôtre est d'une seule venue, et elle doit provenir tout entière du rédacteur, dont elle reflète les idées touchant l'objet, la signification et les dépositaires du témoignage apostolique.

Après cette introduction, viennent, dans les chapitres II-V, l'inauguration du christianisme par la descente de l'Esprit (II), puis, en double série (III-IV, 31 ; V, 17-42), les démêlés des apôtres avec les autorités juives de Jérusalem, et, dans l'entre-deux, un petit tableau de la vie intérieure de la communauté nouvelle et de ses progrès occasionnés par des miracles (IV, 32-V, 16).

Rédactionnel dans son ensemble, le chapitre II, qu'on pourrait appeler le chapitre de la pentecôte, se décompose dans la description du miracle des langues (II, 1-13), le discours de Pierre aux Juifs attirés par le prodige (II, 14-36), les conséquences immédiates du discours (II, 37-42), une description de la vie du groupe croyant, maintenant accru par les conversions (II, 43-47).

Bien que plusieurs estiment le récit du miracle des langues fondé sur une relation originale où il était parlé seulement

du premier fait de glossolalie, il paraît plus probable que le rédacteur aura lui-même conçu son inauguration solennelle du ministère apostolique par la descente de l'Esprit, en anticipant pour la circonstance, et en interprétant symboliquement, comme don de parler toutes les langues de l'humanité, le phénomène de la glossolalie dont il ne paraît pas autrement certain qu'on doive faire remonter si haut l'origine ni placer les premières manifestations à Jérusalem. Ce tableau présage l'évangélisation du monde, et il a été placé à cet effet par le rédacteur en tête de l'histoire de la prédication apostolique, comme la scène de Jésus à Nazareth, transposée dans le premier livre (Lc. iv, 16-30) au début de la prédication du Christ et arrangée par le rédacteur, présage la fortune de l'Evangile. Peut-être le rédacteur a-t-il aussi, dans notre cas, ramené à l'origine, en l'amplifiant, un fait de glossolalie que Luc racontait plus loin.

Le discours de Pierre, morceau de théologie chrétienne en forme oratoire, démontre en deux points que le miracle des langues vient d'accomplir la prophétie de Joël, c'est-à-dire que le christianisme réalise le règne de l'Esprit qui était annoncé par la prophétie juive (II, 14-21), et que Jésus, crucifié et ressuscité, est le Messie qui était prédestiné à l'introduire (II, 22-36). Le discours est bâti sur trois textes bibliques (JOËL, III, 1-5 ; Ps. xvi, 8-11 ; Ps. cx, 1) chrétiennement interprétés. Ce n'est pas le rédacteur qui a inventé l'interprétation chrétienne de ces textes ; mais c'est lui qui a construit le discours, en commentaire de la pentecôte et pour insinuer ce que, d'un bout à l'autre du livre il veut prouver, à savoir que le christianisme est la suite et l'accomplissement de la véritable tradition israélite.

Au beau miracle, au discours solennel répond une conversion en masse (II, 37-41). — rien que trois mille personnes, — qui n'a pas plus de réalité que l'un et que l'autre. Ce qui est dit (II, 42) de la conduite des convertis, qui écoutent les apôtres, se réunissent pour « la fraction du pain », vaquent à la prière, peut être en quelque manière un écho de la source ; mais ce n'est ici que remplissage édifiant, comme est le dernier morceau (II, 43-47) avec sa multiplication de miracles, la communauté des biens, la cène et la prière dans le temple : répétition de ce qu'on vient de lire (I, 14 ; II, 42), et anticipation-doublet de ce qui se lira plus

loin (iv, 32-35) touchant la mise en commun de tous les biens matériels dans l'Eglise apostolique.

Avec le chapitre III commence un récit qui ne se rattache point à ce qui précède : la guérison d'un paralytique par Pierre, accompagné de Jean, dans le temple (III, 1-10). Viennent ensuite un discours de Pierre à la foule surprise d'un tel miracle (III, 11-26) ; l'intervention des prêtres, l'arrestation de Pierre et de Jean, leur comparution le lendemain devant le sanhédrin, leur réponse à l'interdiction qui leur est faite de parler au nom de Jésus, et leur renvoi (iv, 1-22) ; la prière d'action de grâces de la communauté en cette occasion, et la manifestation de l'Esprit, qui se produit en conséquence de la prière (iv, 23-31).

A y bien regarder, le miracle du paralytique apparaît, en son fond, comme le premier incident public par lequel s'est dénoncée à Jérusalem la présence de croyants qui se réclamaient de Jésus le Nazoréen. Le récit, dont les antécédents nous manquent, a donc toute chance de venir de source. Luc avait dû dire auparavant par quel concours de circonstances et dans quelles conditions les anciens disciples de Jésus se trouvaient maintenant à Jérusalem. Mais le récit contient des surcharges, et d'abord la mention de Jean, due sans doute à un intérêt spécial que le rédacteur a pour cet apôtre, mais dont l'artifice est sensible (surtout III, 4 : « Pierre le regardant, *avec Jean*, dit ») ; puis une amplification du rédacteur (III, 8b-10, à partir de : « Et il entra avec eux dans le temple », etc.), qui bouleverse l'économie de la narration en conduisant d'abord le miraculé dans le lieu saint pour remercier Dieu, et en anticipant et exagérant l'impression de la foule.

Le rédacteur profite de l'occasion pour mettre dans la bouche de Pierre un discours en forme, au lieu de l'explication plus simple qui était naturelle dans la circonstance et que suppose la reprise (iv, 1) : « Et comme ils conversaient avec la foule, les prêtres survinrent ». Ce que le rédacteur fait dire à Pierre touchant le rôle de « la foi », principe du miracle (III, 16), ne s'accorde pas bien avec le récit même. Les deux autres parties du discours (III, 17-20, 21-26) traitent le thème du Messie, d'abord en général, puis en commentaire de textes bibliques (DEUT. XVIII, 15 ; GEN. XXII, 18), d'après le procédé qu'on a

vu appliqué déjà dans le discours de la pentecôte. Il est à noter que, dans le présent discours, le rédacteur a soin (III, 25) de fonder l'alliance divine sur la promesse faite à Abraham, en y comprenant les gentils, sans rien dire de la Loi, et de signifier que l'Evangile a dû être proposé aux Juifs « d'abord » (III, 26), ce qui laisse entrevoir le transfert ultérieur de l'Evangile aux païens.

Dans la suite du récit le rédacteur a interpolé la mention des sadducéens (IV, 10-2), comme si une secte pouvait intervenir en bloc avec les officiers chargés de la police du temple ; mais il tient à marquer dès le début que l'opposition la plus ardente au christianisme est venue, chez les Juifs, d'une hérésie qui nie l'espérance d'Israël. D'autre part, c'est pour amplifier l'incident et ménager aux deux apôtres une comparution devant le sanhédrin, qu'il les fait jeter en prison jusqu'au lendemain (IV, 3), signalant, au surplus, la conversion de cinq mille hommes (IV, 4). La mise en scène de la grande séance sénatoriale (IV, 5-6) est visiblement artificielle ; mais la question posée (IV, 7) est celle que la source faisait adresser à Pierre par les officiers du temple (le v. 7 se rattachant au v. 1, où il faut supprimer à la fin : « et les sadducéens »). La réponse de Pierre aux gens de la police a été paraphrasée par le rédacteur en profession de foi emphatique (IV, 8-12), avec citation de prophétie (Ps. cxviii, 22) ; mais la présence du miraculé dénonce l'artifice de la combinaison. C'est sur le champ, dans le temple, sous le portique de Salomon, que Pierre, interrogé par les officiers du temple, a pu répondre (IV, 10 *b d*) : « C'est par le nom de Jésus le Nazoréen que cet (homme) se trouve devant vous guéri ». La suite du récit, avec la délibération secrète du sanhédrin et le ridicule embarras de cette assemblée (IV, 13-18)), est en rapport avec la fiction de séance judiciaire ; mais un trait qui détonne dans cette description doit venir de source (v. 13 *c*) : « Ils reconnurent » — à la réponse de Pierre, — « qu'il avait été avec Jésus » ; et c'est en conséquence de cette découverte que venait l'injonction faite aussitôt à Pierre par les surveillants du temple (v. 18 *b*) « de ne dire mot ni enseigner au nom de Jésus ». La belle réplique de Pierre à la défense du sanhédrin (IV, 19-21) est une surcharge. Mais la conclusion naturelle de l'incident paraît conservée dans les menaces auxquelles se bornent les gens de la police, qui

n'osent faire plus à cause de l'impression favorable qu'avait produite sur le peuple un miracle aussi extraordinaire (iv, 21-22).

Toute la scène qui suit (iv, 23-31) est fiction du rédacteur, qui n'oublie pas de glisser jusque dans la prière eucharistique de la communauté une prophétie (Ps. 11, 1-2), dont on montre l'application ; et l'histoire s'achève en une petite pentecôte (iv, 31).

Suit une description de la communauté de biens qui se pratiquait dans le premier groupe des fidèles (iv, 32-35), avec notices spéciales en rapport avec le sujet, générosité de Barnabé (iv, 36-37), mensonge et châtiment d'Ananie et de Saphire (v, 1-11), le tout se complétant par des indications sur le crédit et les progrès de la communauté ainsi que sur les miracles de Pierre (v, 12-16).

La description et quelques-unes des indications ont leur raison d'être entre la guérison du paralytique, fait qui, dans la source, marquait le commencement de la propagande évangélique, et l'organisation du groupe helléniste dont il sera parlé bientôt (vi, 1-6). Ce qui est dit de la communauté des biens paraît avoir été glosé par le rédacteur (iv, 34-35 ; cf. 11, 45). La notice de Barnabé doit être toute rédactionnelle ; elle prépare la falsification du rôle considérable que ce personnage a joué dans la fondation de l'hellénochristianisme, et elle le rattache indûment au groupe des croyants « hébreux ». L'histoire invraisemblable d'Ananie et de Saphire est une autre fiction, destinée surtout à relever le prestige de l'autorité apostolique et ecclésiastique. Les indications touchant les réunions des fidèles sous le portique de Salomon et la réserve mêlée d'estime que la masse gardait envers eux (v, 12 b-13), — indications qui excluent, au fond, toute prédication dans le temple, et en général toute prédication publique, — doivent venir de source, peut-être avec un mot sur les recrues gagnées par la propagande privée (v, 14 a). Mais le lourd appendice relatif aux miracles de Pierre (v, 15-16) est une amplification du rédacteur, qui lui sert à introduire toute une série de faits imaginaires.

Vient en effet un emprisonnement de tous les apôtres (v, 17-18), qui renchérit sur celui de Pierre et de Jean dans les précédents récits ; une délivrance miraculeuse (v, 19-21), qui double ce qui

sera plus loin raconté de Pierre (xii, 6-11); une scène bouffonne de gardes qui vont chercher dans leur cachot les prisonniers absents et qui les retrouvent dans le temple (v, 21 b-26); une séance du sanhédrin où tous les apôtres ensemble confessent courageusement leur foi (v, 27-33); une délibération secrète, comme celle qu'on a déjà vue, avec un discours du sage Gamaliel concluant à laisser au jugement de la Providence l'entreprise des nouveaux prédicateurs (v, 34-39); enfin le congé donné aux apôtres dans les mêmes conditions que plus haut (iv, 17), et la reprise imperturbable de l'activité apostolique (v, 40-42). Tout cela se tient dans un équilibre vague et sert à étoffer une histoire que le rédacteur trouvait probablement trop maigre. Le discours de Gamaliel est émaillé d'anachronismes qui témoignent que, si le rédacteur avait une certaine lecture et savait s'approprier certaines données de Josèphe, il ne se piquait ni d'attention, ni d'exactitude. Mais il a pensé montrer dans ce discours ce qu'aurait dû être l'attitude des autorités juives devant le mouvement chétien, et les condamner par ce prétendu témoignage d'un de leurs docteurs les plus réputés.

II. — Les récits des chapitres vi-xii se partagent en quatre blocs : les Sept et Etienne (vi-vii); la dispersion de la communauté, les exploits de Philippe et la conversion de Paul (viii-ix, 31); le voyage apostolique de Pierre et la conversion de Cornélius (ix, 32-xi, 18); la fondation de la communauté d'Antioche et le premier voyage de Paul et de Barnabé à Jérusalem, où doit s'intercaler la persécution d'Agrippa I^{er} (xi, 19-xii, 25).

Indépendamment de la liste des Sept, qui peut être authentique, le récit de l'élection (v, 1-6) peut contenir des éléments de source impossibles à dégager nettement de la fiction par laquelle le rédacteur a voulu transformer en diacres des douze apôtres les chefs du groupe de croyants hellénistes, qu'il lui répugnait de montrer constitué en dehors du groupe primitif auquel présidaient les Douze. De la notice (vi, 7) relative au progrès de la parole, et qui remplace probablement des indications plus précises sur l'accroissement du groupe helléniste, on peut retenir comme venant de source l'indication concernant la conversion d'un certain nombre de prêtres.

Ce qui est raconté d'Etienne (vi, 8-15) vient en partie de Luc;

mais la notice a été surchargée par le rédacteur. Celui-ci parle de grands miracles (v. 8 *b*), alors que, pour amener naturellement ce qui est dit des discussions en synagogue, Luc disait sans doute qu'Etienne avait osé le premier porter publiquement dans les synagogues le message évangélique. Ce qui est dit d'abord des témoins subornés et de l'agitation populaire (vv. 11-12 *a*) vient en doublet et en anticipation de ce qui suit (12 *b*-14). Le récit primitif paraît avoir décrit un procès régulier, introduit par dénonciation de ceux qui, dans les synagogues, avaient le dessous en disputant contre Etienne. La remarque sur l'extase d'Etienne (v. 15), peut-être aussi la question du grand-prêtre (vii, 1) proviennent de la source ; mais la suite naturelle de ces préliminaires est dans la réponse de l'extatique (vii, 56) : « Je vois les cieux ouverts, » etc. Le discours (vii, 2-53), qui ne répond pas à la question du grand-prêtre, étant conçu en dehors et au-dessus de l'interrogation, au-dessus de la situation esquissée dans le récit, n'est pas autre chose qu'une énorme interpolation en suite de laquelle le rédacteur a rattrapé vaille que vaille le dénouement de l'histoire (le v. 54 dit l'impression produite par le discours, et le v. 55, qui double le v. 15, est pour rejoindre la donnée de source, v. 56). Ce discours, avec ses longueurs, se présente comme un hors-d'œuvre qui dépasse toutes les limites de l'invraisemblance. Il s'explique cependant si l'on veut bien considérer que le rédacteur entame par là devant son lecteur, surtout le lecteur païen, le procès des Juifs : il l'aborde ici au point de vue de l'histoire ancienne et il s'étend sur cette histoire afin de l'apprendre à ceux de ses lecteurs qui se trouveraient ne pas la connaître. Et l'arrière-pensée de ce discours est facile à discerner : si les ancêtres des Juifs ont toujours été infidèles à la révélation de Dieu, il n'est pas étonnant que les chrétiens en soient aujourd'hui plutôt qu'eux les véritables représentants. La harangue appartient tout entière à celui qui a transformé le jugement d'Etienne en une sorte de séance nationale où le populaire juif ameuté entoure les magistrats qui interrogent le prédicateur hérétique.

Sauf le trait des oreilles qui se bouchent (vii, 57, mais les cris et le tumulte sont du rédacteur) en entendant Etienne proclamer que Jésus est Christ auprès de Dieu, le rédacteur a supprimé ce

qu'on lisait dans la source touchant la condamnation régulièrement prononcée et les préliminaires normaux de l'exécution. Le récit primitif disait qu'Etienne avait été lapidé hors de la ville (vii, 58 *a*), et le rédacteur le dit également; mais, pour avoir interpolé en cet endroit la mention du jeune Saul (vii, 58 *b*), il répète la lapidation (vii, 59), et il double de son chef (v. 60 *a b*), la dernière parole d'Etienne (v. 59). La petite phrase touchant l'assentiment de Saul à l'exécution d'Etienne (viii, *a*), insignifiante en elle-même, comme la notice précédente (vii, 58 *b*) sur les habits gardés, est pour amorcer le rôle de Saul persécuteur. Ce n'est pas Luc, c'est le rédacteur qui a impliqué Saul dans le martyre d'Etienne.

Le rédacteur imagine de même une persécution générale du christianisme, dont Saul aurait été l'unique agent (viii, 1 *b 3*); les succès apostoliques de Philippe (viii, 4-40) y sont bizarrement intercalés, et elle aboutit à la conversion miraculeuse du persécuteur (ix, 1-31).

Rien de plus incohérent que le récit général de la persécution. Ce qui en est dit d'abord (viii, 1 *b c*), comparé à ce qu'on lit plus loin (x, 19), touchant l'évangélisation d'Antioche, apparaît comme un morceau de la source, où on lisait qu'après l'exécution d'Etienne une persécution avait sévi sur ceux qui avaient fait comme lui partie du groupe helléniste, et que ces croyants s'étaient dispersés, se rendant en Phénicie, à Chypre et à Antioche. La station que notre texte leur fait faire en Judée et en Samarie peut sembler suspecte, puisqu'elle sert à introduire les histoires de Philippe, que Luc paraît avoir ignorées. Ce qu'on lit ensuite de la sépulture d'Etienne (viii, 2) par des succédanés de Joseph d'Arimathie, arrive un peu tard et ne peut être qu'une pieuse fiction du rédacteur. En universalisant la persécution, — comme il y était obligé pour dissimuler le partage des croyants en deux groupes, — celui-ci s'est empêtré dans les contradictions. Il disperse tout le monde en retenant les apôtres (viii, 1 *c*), — qui, de son point de vue artificiel, auraient dû être les premiers poursuivis, — parce qu'il sait bien, par la source, qu'ils sont restés à Jérusalem avec tout leur groupe, et parce qu'il va tout de suite les utiliser dans l'histoire de Philippe à Samarie; et pour amorcer la conversion de Saul,

il le représente (VIII, 3) tirant de toutes les demeures les fidèles que lui-même vient de signaler comme partis. Cette circonstance réduit à néant, pour ce qui est de la source, c'est-à-dire de Luc, c'est-à-dire de l'histoire réelle, le rôle de Saul persécuteur à Jérusalem.

Un premier récit (VIII, 4-25), assez mal venu, montre Philippe convertissant Samarie (vv. 4-8), où il rencontre le fameux magicien Simon (vv. 9-13), et où le suivent bientôt Pierre et Jean, qui donnent l'Esprit saint aux convertis, confondent Simon et s'en retournent en évangélisant d'autres pays samaritains (vv. 14-25). La description de l'apostolat de Philippe à Samarie est tellement banale que, prise telle quelle, on doit l'attribuer au rédacteur. Et c'est sans doute le même rédacteur qui aura amené ici, on ne sait d'où, — à moins que Luc ne l'ait donnée dans un autre contexte, ce qui ne paraît pas vraisemblable, — une notice qu'il a glosée de telle sorte que le récit, historique ou légendaire, qu'il a exploité, ne peut être reconstitué que par conjecture. Il semble que la source parlât de Simon comme d'un magicien qui avait émerveillé les Samaritains et dont on disait qu'il était « la grande vertu de Dieu » (VIII, 9-10, en laissant au rédacteur les mots, v. 9 : « disant qu'il était quelqu'un de grand » ; cf. v, 36) ; pendant que Philippe prêchait (v. 12 a), ce Simon l'avait suivi et avait été émerveillé de ses miracles (v. 13, en omettant les mots : « lui aussi crut et fut baptisé », qui s'accordent mal avec le contexte) ; ensuite de quoi il avait offert de l'argent à Philippe pour lui acheter son pouvoir (proposition amorcée dans le v. 13, et coupée par la surcharge de 14-17, qui a entraîné modification du v. 18 pour adaptation au nouveau contexte) ; Philippe rejetait la proposition avec horreur (vv. 20-21) ; et le récit laissait une impression défavorable au dit Simon. Il est possible que la rencontre de Philippe et de Simon eût lieu ailleurs qu'à Samarie, par exemple à Césarée. Car ce doit être le rédacteur qui a voulu décrire la conversion des Samaritains, comme il s'intéresse spécialement à eux dans l'évangile, peut-être pour montrer que ce peuple, adorateur du vrai Dieu, héritier des promesses et observateur de la Loi, a fait meilleur accueil que les Juifs au message évangélique. Toujours est-il qu'ayant accroché l'anecdote de Simon à son récit de

mission samaritaine, il amalgame l'anecdote à une fiction de son cru qui est destinée à faire valoir le privilège apostolique dans la collation du saint Esprit ; à cet effet, il relève que les Samaritains et même Simon ont été baptisés (vv. 12 *b*, 13 *a*), mais sans recevoir l'Esprit saint. Pierre et Jean viennent et le leur donnent, et c'est à Pierre que Simon, dont on ne saurait dire si lui-même a reçu ou non l'Esprit saint, fait sa proposition téméraire. La réplique s'allonge d'une exhortation au repentir (vv. 22-23), à laquelle s'adapte une réponse qui tendrait à classer Simon parmi les pénitents ecclésiastiques (v. 24). Ensuite le rédacteur reconduit Pierre et Jean à Jérusalem (v. 25), afin de se retourner ensuite vers Philippe dont il veut conter une autre aventure.

L'histoire de l'eunuque ethiopien (VIII, 26-40) est d'un merveilleux naïf et extravagant, et la façon dont la conversion se trouve édifiée sur un texte biblique (Is. LIII, 7-8) correspond au procédé par lequel le rédacteur construit ses discours. Le récit même paraît avoir été conçu en accomplissement de prophétie (Is. LVI, 3-7 ; Ps. LXVIII, 32). Cette légende pleinement apocryphe pourrait être due tout entière au rédacteur des Actes.

On rejoint ensuite le persécuteur Saul, dont la conversion, ou plutôt la métamorphose, va être racontée en détail. Le sujet est traité à trois reprises dans les Actes (IX, 1-19 *a*, XXII, 3-21 ; XXVI, 4-18), avec des variantes qui ne semblent pas accuser l'emploi de sources écrites, mais la liberté du rédacteur utilisant un thème suffisamment arrêté dans son esprit et conçu en grande partie par lui-même. Les deux dernières versions sont placées dans des discours de Paul ; la première affecte la sobriété d'une histoire. Le fond commun repose sur deux données réelles, fournies par les épîtres, — Paul s'est converti à Damas par suite d'une vision, et il avait persécuté la foi qu'il a embrassée, — et sur une hypothèse, — Paul n'a pu et dû persécuter les fidèles qu'à Jérusalem, et il a eu sa vision en allant voir à Damas s'il n'y trouverait pas de fidèles à prendre. — Le récit de la conversion paraît également fictif en ses trois versions, et dans toutes les trois il tend à donner de Paul et de son apostolat une idée fort différente de celle que suggèrent les épîtres, mais qui convient au parti pris apologétique du rédacteur. Aucune partie du

tableau ne peut venir de Luc, et l'on verra plus loin (xiii, 1) comment celui-ci introduisait Paul dans la suite de son histoire. Pour ce qui est du premier récit, la mission donnée à Paul par le grand-prêtre, dans les conditions marquées par le rédacteur (ix, 1-2), est simplement inconcevable ; le tableau dramatique de Paul aveuglé par la vision lumineuse (ix, 3-9) est une fiction aussi mal équilibrée que la précédente ; l'initiation de Paul au christianisme par Ananie moyennant le mécanisme d'une double vision (ix, 10-29 *a*) est une troisième fiction conçue d'après un type connu par ailleurs.

Au rédacteur aussi appartient l'invraisemblable fiction du ministère exercé aussitôt par Paul dans les synagogues de Damas (ix, 19 *b* 22) ; mais les circonstances de la fuite (ix, 23-25) sont en partie inventées par le rédacteur (complot des Juifs), en partie empruntées à la seconde aux Corinthiens (xi, 32-33, descente dans une corbeille par une fenêtre de la muraille) ; l'impression produite sur les fidèles de Jérusalem par l'arrivée de l'ancien persécuteur, l'intervention de Barnabé, la prédication publique de Saul à Jérusalem, son départ pour Césarée et Tarse après un complot des Juifs (ix, 26-30) sont encore et toujours des fictions du rédacteur. L'ensemble est en contradiction avec les assertions formelles de Paul dans l'épître aux Galates (i, 17-20), et conçu tout exprès pour y contredire, en montrant un Paul empressé de se rendre auprès des anciens apôtres et associé à leur ministère dans la ville sainte. Une phrase banale, sur la situation prospère des communautés en Palestine (ix, 31), fournit la transition aux récits concernant Pierre.

Ces récits comprennent deux miracles (ix, 32-35, 36-43) et un grand fait symbolique, la conversion de Cornélius, païen et centurion romain, racontée deux fois, à raison de l'importance qu'y attache le rédacteur, d'abord longuement en narration directe (x), puis dans la relation qui s'en fait à la communauté de Jérusalem, dont on tient à noter l'approbation (xi, 1-18). Le tout, rattaché à une tournée apostolique de Pierre qui n'eut jamais lieu, est pareillement fictif.

Les deux miracles servent d'introduction à l'histoire de Cornélius. Le premier, celui du paralytique de Lydda, est imité du paralytique de l'évangile (Lc. v, 18-24) et dédoublé du miracle

antérieurement opéré par Pierre dans le temple. Le second, la résurrection de Dorcas à Joppé, imite la résurrection de la fille de Jaïr (Lc. v, 21-24, 35-43) et les résurrections opérées par Elie (I Rois, xvii, 17-24) et Elisée (II Rois, iv, 8-37). Les miracles sont localisés de façon à conduire Pierre vers Césarée, capitale politique de la Judée et séjour ordinaire du procureur, lieu convenable pour la conversion d'un officier romain.

A certains égards, la conversion de Cornélius est construite sur le même type que celle de Saul. Une double vision prépare la rencontre de Pierre et du centurion romain (x, 1-23 a), comme a été préparée celle de Saul et d'Ananie. Les deux visions sont d'une invention assez pauvre, celle de Cornélius (x, 3-6), avec son mécanisme d'ange, et celle de Pierre (x, 9-16), avec son symbole vulgaire, obscur d'ailleurs et mal conçu. L'entrevue de l'apôtre et du centurion (x, 23 b-43), avec les explications réciproques de Pierre et de Cornélius (x, 28-33) et l'instruction de l'apôtre (x, 34-43), manque passablement d'intérêt. Le discours est pour faire proclamer par Pierre, avant tout autre, devant un auditoire païen, le principe de l'universalité du salut par la foi au Christ, principe illustré d'ailleurs et figuré par toute l'histoire de Cornélius. Le troisième acte est le baptême de Cornélius et des siens (x, 44-48), commandé en quelque sorte par l'Esprit, qui descend sur les catéchumènes avant le sacrement. Comme la conversion de Cornélius figure la conversion des païens, et son baptême la réception des incirconcis dans l'Eglise, la communauté de Jérusalem s'émeut — symboliquement aussi, on peut le dire, — de la conversion des païens qui se réalise en Cornélius (xi, 1) ; et quand Pierre arrive à Jérusalem, les frères circoncis lui demandent des explications, que Pierre donne en racontant toute l'affaire et montrant comment la pentecôte de Césarée, la descente de l'Esprit sur Cornélius, met les païens sur le même pied que les croyants circoncis, baptisés eux-mêmes dans l'Esprit, « au commencement », dans la pentecôte de Jérusalem, (xi, 2-18). Les frères trouvent l'argumentation tout à fait concluante (xi, 18), et la question des païens, la question du salut des incirconcis, la question des observances et de leur non obligation pour les convertis du paganisme, se trouve ainsi résolue — symboliquement toujours, — avant qu'elle se soit

posée dans la réalité. Cette fiction monumentale a été tout exprès placée avant la fondation de la communauté antiochienne, avant qu'on parle du travail commun de Barnabé et de Saul en dehors de la Palestine, afin de réserver à Pierre et à la communauté hiérosolymitaine l'initiative de l'apostolat auprès des païens et la réglementation des conditions dans lesquelles cet apostolat devrait s'exercer.

Le récit de la fondation d'Antioche (XI, 19-26) et de l'aumône aussitôt envoyée à Jérusalem par la nouvelle communauté (XI, 27-30 ; XII, 25) encadre bizarrement l'histoire de la persécution d'Agrippa et de la mort du persécuteur (XII, 2-25).

Dans le récit de la fondation, les premières lignes (XI, 19-21), qui viennent de source et rejoignent ce qui a été dit plus haut (VIII, 1 b, 4) touchant la persécution consécutive à la mort d'Etienne et la propagande inaugurée par les hellénistes dispersés, se détachent nettement de la fiction rédactionnelle qui, pour faire dépendre de Jérusalem le nouvel apostolat, présente aussitôt comme envoyé par la communauté hiérosolymitaine Barnabé, qu'un autre fragment de source (XIII, 1) et l'épître aux Galates (II, 1, 9, 13) bien entendue obligent à considérer comme un de ces croyants hellénistes qui, chassés de Jérusalem, poussèrent jusqu'à Antioche et osèrent les premiers recevoir des païens dans la foi du Christ sans leur imposer la circoncision. Une variante très autorisée substitue d'ailleurs, en dépit du contexte, les « hellénistes » aux « hellènes » ou païens, si bien que, très probablement, — et très absurdement — le rédacteur a voulu signifier que les convertis d'Antioche étaient des Juifs hellénistes et non des païens. Cette assertion inouïe sera confirmée plus loin par une autre fiction, ou plutôt par tout le système de fictions qui aboutit à ne faire passer la question des observances qu'après la mission de Paul et de Barnabé en Chypre et en Pisidie et Lycaonie (XIII-XIV). La fiction de Barnabé commissionné par Jérusalem pour inspecter Antioche (XI, 22-24 ; noter la correspondance de 22 avec VIII, 14, XI, 1, morceaux rédactionnels) est corrélatrice de la fiction de Pierre baptisant le païen Cornélius. Le repêchage de Paul (XI, 25-26 a b), que le rédacteur avait précédemment expédié à Tarse (IX, 30), tient à la même combinaison : il ne faut pas que les deux principaux apôtres

d'Antioche aient eu l'initiative de leur œuvre. L'on peut voir un débris de la source dans la notice précise (XI, 26 c) sur l'origine du nom de « chrétien », qui aurait été « pour la première fois donné aux disciples à Antioche ». Cette notice pouvait se rattacher dans la source à ce qui y était dit du grand nombre des conversions (v. 21).

Tout artificielle et fausse est la notice concernant les prophètes hiérosolymitains venus à Antioche, qui, en annonçant une famine à venir, auraient provoqué les fidèles à envoyer par les mains de Barnabé et de Paul un secours pécuniaire aux frères de Judée (XI, 27-30). Les prophètes hiérosolymitains sont dédoublés de ceux que la source signalera bientôt (XIII, 1) à Antioche. Le voyage aussi est dédoublé de celui que Paul et Barnabé firent réellement pour l'affaire des observances et où il fut convenu que les communautés recrutées parmi les païens s'imposeraient des cotisations pour la communauté de Jérusalem (GAL. II, 1-10). Mais le rédacteur, qui veut ignorer la collecte comme institution régulière dans les communautés hellénochrétiennes, a jugé bon de la ramener aux proportions d'une aumône occasionnelle, objet d'un voyage spécial, dont une famine, qu'il connaissait probablement par Josèphe, aurait fourni le prétexte. Le caractère fictif de ce petit tableau résulte et de son invraisemblance intrinsèque, et de la contradiction, nullement inconsciente, où il se trouve à l'égard de l'épître aux Galates (*loc. cit.*), d'après laquelle Barnabé et Paul ne firent en commun aucun autre voyage à Jérusalem que celui qui fut motivé par l'affaire des observances légales et dont l'institution de la collecte fut la conséquence. Le dédoublement d'un voyage n'est pas plus surprenant de la part du rédacteur que celui d'un miracle ; et l'on verra plus loin que le dernier voyage de Paul à Jérusalem a été dédoublé de la même façon que son voyage pour l'affaire des observances. Ces dédoublements, qui entraînent une distribution arbitraire des matériaux traditionnels et qui s'accompagnent nécessairement d'autres fictions, faussent la perspective des relations véritables de Paul avec Jérusalem : ils ont l'avantage de montrer dans le grand Apôtre un bon Juif, pèlerin assidu de la ville sainte.

Avant de signaler le retour de Paul et de Barnabé à Antioche

le rédacteur a voulu raconter la persécution d'Agrippa I^{er} (xii, 1-19) et la mort du persécuteur (xii, 20-23). Le récit de la persécution ne peut avoir été emprunté tel quel à la source : Luc devait en savoir plus long sur la mort de Jacques fils de Zébédée (xii, 1-2), et probablement faisait-il en même temps mention du martyre de Jean : il n'en savait peut-être pas tant sur la délivrance miraculeuse de Pierre. Il n'a guère pu se dispenser de raconter brièvement ces faits, mais il les plaçait dans un autre contexte, après le voyage unique de Barnabé et de Paul à Jérusalem pour la question des observances, puisque les deux missionnaires, d'après l'épître aux Galates (ii, 9), ont trouvé Jean vivant et Pierre présent. Le rédacteur a dû glisser sur la condamnation de Jacques, si elle a eu lieu, comme il paraît certain, dans un procès régulier, et par jugement du sanhédrin, parce que les condamnations juridiques sont gênantes pour son apologie ; il aura supprimé le martyre de Jean pour faire droit à la légende d'Ephèse, qui pouvait avoir déjà quelque consistance en son temps. Sans doute aura-t-il dramatisé la captivité et la délivrance de Pierre (xii, 4-10), à moins qu'il ne les ait inventées, les substituant à une fuite sans gloire. Bien inquiétante est la façon dont il le congédie en disant qu'il s'en alla « dans un autre lieu » (v. 7). C'est à Antioche que Pierre est allé (GAL. II, 11). Mais le rédacteur se garde de le dire, parce qu'il veut ignorer le conflit de Pierre et de Paul à Antioche, et aussi parce qu'ayant renvoyé plus loin le débat sur les observances, il ne peut pas auparavant y amener Pierre, qui, depuis l'affaire de Cornélius, est censé porter en lui la solution du problème. On tremble en voyant un narrateur si bien informé qu'il sait jusqu'au nom de la servante qui vient ouvrir la porte de la maison où Pierre va frapper en sortant de la prison, et si mal instruit des choses importantes qu'il ignore les circonstances du procès de Jacques. Quant au récit de la mort d'Agrippa, il est plutôt dans la manière du rédacteur que dans celle de Luc, et, bien qu'il diffère sensiblement de celui de Josèphe, il pourrait n'en être pas indépendant.

Un verset insignifiant (xii, 24), sur les progrès de la parole sainte, transition familière au rédacteur, lui sert cette fois à ménager le retour, singulièrement placé en cet endroit, de Bar-

nabé et de Paul à Antioche en compagnie de Jean Marc, ici mentionné parce qu'il doit être utilisé plus loin en faux prétexte de la séparation qui interviendra (xv, 37-40) entre Barnabé et Paul.

III. Le rédacteur, ayant dédoublé le voyage des deux missionnaires, a placé entre les deux voyages ainsi obtenus une série de faits, une grande mission, qui se trouve en dehors de la chronologie réelle et qui est par là même entachée de fiction, à moins qu'elle ne soit entièrement fictive. Le minimum de faux qui s'y pourrait rencontrer, et qui est acquis avant toute autre considération, consiste en ce que la question des observances, qui, d'après l'épître aux Galates (I, 21 ; II, 10), s'est posée, comme il était naturel, après la fondation de la communauté antiochienne et la mission commune de Barnabé et de Paul en Syrie et en Cilicie, et qui par conséquent aurait dû venir dans les Actes avec le premier voyage des deux missionnaires à Jérusalem, se trouve amenée par leur mission ultérieure dont le théâtre aurait été Chypre et la partie sud-ouest de l'Asie mineure. Il s'agit donc seulement de savoir si la mission elle-même ne serait pas un doublet. Car l'hypothèse est pour le moins à envisager, et l'on ne saurait *a priori* l'arguer d'invraisemblance. On a pu voir comment le rédacteur a dédoublé, et gonflé en les doublant, les souvenirs relatifs à la première communauté ; et ce doit être le même qui, dans l'évangile, pour un avantage analogue à ceux que nous voyons inspirer les dédoublements des Actes, a dédoublé la mission des douze apôtres (Lc. ix, 1-6) dans celle des soixante-douze disciples (Lc. x, 1-24).

Dans la perspective artificielle du récit, une révélation de l'Esprit à la communauté d'Antioche détermine la mission dont il s'agit (xiii, 1-3) ; les deux missionnaires, avec Jean-Marc, passent d'abord en Chypre, où Saul, qui apparaît alors sous son nom de Paul, confond le magicien Bariésous et convertit le proconsul Sergius Paulus (xiii, 4-12) ; ils se rendent de Chypre à Pergé de Pamphylie, où Jean-Marc les quitte, et ils viennent de là à Antioche de Pisidie, où Paul prononce un premier discours dans la synagogue (xiii, 13-43) ; à l'occasion d'un second discours, le sabbat suivant, se produit la rupture avec les Juifs, et les missionnaires se tournent vers les païens, mais l'hostilité des

Juifs les oblige bientôt à quitter le pays (XIII, 44-52) ; les choses se passent de même, mais présentées dans une sorte de réduction, à Iconium, et les missionnaires se transportent en Lycaonie (XIV, 1-7) ; à Lystres, la guérison d'un paralytique fait prendre Barnabé et Paul pour deux divinités, genre de succès qui n'empêche pas Paul d'être presque aussitôt lapidé (XIV, 8-20) ; les missionnaires s'en vont évangéliser Derbé, puis, repassant dans les villes où ils venaient de prêcher, il regagnent Antioche et y annoncent, comme chose toute nouvelle, que Dieu a ouvert aux païens la porte de la foi (XIV, 20 b-28) ; c'est alors que des frères venus de Judée viennent à Antioche dire que les païens ne peuvent être sauvés s'ils n'observent la Loi et ne se font circoncire ; Paul et Barnabé s'en vont à Jérusalem traiter de cette affaire avec les apôtres et les anciens ; la question est résolue en assemblée solennelle d'après le précédent de Cornélius, et les missionnaire rapportent à Antioche le décret du concile (XV, 1-35).

Pris en lui-même, le fragment de source qui se trouve en tête de ces récits représente la communauté antiochienne constituée sous cinq prophètes-docteurs dont le premier est Barnabé, le dernier, sans doute parce que venu après les autres, Saul. La liste est conçue comme présentant ces cinq personnages pour la première fois, et elle a dû contenir d'abord une brève notice annexée au nom de Barnabé, une autre au nom de Saul, qui sont anticipées et altérées dans ce que le rédacteur a raconté antérieurement de l'un et de l'autre. L'Esprit demande qu'on affecte Barnabé et Saul à un service spécial, qui, dans la source, devait être l'enseignement aux païens sur place et dans la région, l'apostolat continu (anticipé en quelque façon dans XI, 26 *ab*). Un verset de surcharge (XIII, 3) adapte la notice primitive à la mission de Chypre-Pisidie-Lycaonie.

Le récit concernant l'évangélisation de Chypre ne paraît pas venir de la source, qui a déjà conduit dans cette île des prédicateurs chrétiens (XI, 19), et qui y ramènera, après le conflit d'Antioche, Barnabé avec Jean-Marc (XV, 29). Récit confus et sans précision, artificiel et naïf, qui semblerait être tout entier de la main du rédacteur, uniquement préoccupé de faire ressortir le miracle brutal, symbolique et incroyable, d'où est censée résulter la conversion, non moins invraisemblable, du proconsul

romain, Sergius Paulus. Dans la source, la notice (xiii, 9 a) « Saul, qui est aussi Paul », se rattachait naturellement à l'énumération des prophètes antiochiens (xiii, 1).

On ne voit pas pourquoi les missionnaires sont si pressés de quitter Chypre pour l'Asie mineure, ni pourquoi les rôles sont désormais comme renversés, Paul passant au premier plan, et Barnabé n'étant plus que son auxiliaire, ou une sorte de surcharge dans le récit. Ce changement à vue, comme les autres particularités de cette prétendue mission, à commencer par le caractère fictif du précédent récit et le manège de Jean-Marc (xiii, 5, 13 ; xv, 37-39), s'expliqueront aisément si l'on admet, comme il a été déjà proposé, que le rédacteur a construit la mission, non réelle, de Barnabé et de Paul en Chypre-Pisidie-Lycaonie, avec les deux missions que firent séparément, après le conflit d'Antioche, Barnabé en Chypre, et Paul en Asie mineure. En vertu de cette combinaison, le récit concernant Chypre est tout fictif ; mais le récit de la mission de Pisidie et Lycaonie, dont l'itinéraire est ici renversé pour le raccord avec la mission de Chypre, pourrait contenir des éléments empruntés au récit de la mission réelle, maintenant presque dépourvu de tout détail en sa vraie place (xvi, 1-5).

La scène de prédication dans la synagogue, à Antioche de Pisidie, est conçue d'après un type convenu (utilisé déjà par le rédacteur dans Lc. iv, 16-17), et le discours, fait pour donner une idée de la prédication de Paul aux Juifs, est dans la première partie (xiii, 13-25) un résumé-doublet du discours d'Etienne, dans la seconde (xiii, 26-41) une variante des discours de Pierre aux Juifs de Jérusalem. Tout aussi superficielle et convenue est la scène du second sabbat pour la rupture avec les Juifs (xiii, 42-52) ; on y cherche vainement un trait précis, qui donne impression de réalité. Si la source parlait plus loin de la prédication de Paul à Antioche de Pisidie, elle a pu mentionner l'enseignement en synagogue et l'hostilité subséquente des Juifs ; mais il est impossible de discerner ces indications sous la description rédactionnelle, et l'on peut en dire autant de ce qui est raconté pour Iconium (xiv, 17), où le récit, toujours aussi vague, est plus obscur dans sa brièveté. Le miracle du paralytique de Lystres (xiv, 8-10) est conçu d'après celui du paraly-

tique du temple (III, 1-10) ; on reconnaît la main du rédacteur en ce qui est dit de cet homme qui avait la foi requise pour être guéri (cf. III, 16; *supr.*, p. 55). Le miracle a été inventé pour amener — et il n'amène pas très naturellement — la méprise des gens de Lystres qui, devant le prodige, s'imaginent que Barnabé est Zeus et que Paul est Hermès (XIV, 11-13). Enfantillage qui n'était pas si difficile à imaginer que le disent certains commentateurs. La protestation des missionnaires (XIV, 14-18) est libellée en termes qui préludent au discours de Paul à l'Aréopage. Et le rédacteur se hâte de faire lapider Paul par les Juifs (XIV, 19-20 *a*), sans qu'on voie bien comment il a mérité d'être seul objet de ce traitement. Le trait, mal lié au contexte, paraît venir de source, et l'on comprend ainsi que Paul y figure seul ; de plus, il devait, dans la source, se rapporter au passage de Paul à Iconium, où le rédacteur a parlé aussi de lapidation (XIV, 5). Sans doute aura-t-il dédoublé le fait unique de lapidation que vise la seconde épître aux Corinthiens (XI, 25). Tout ce qui suit (XIV, 20 *b*-28) n'est que pieux remplissage : le rédacteur, afin de ramener les missionnaires à Antioche, les fait repasser par toutes les villes d'où on vient de les chasser, sans se soucier autrement de la vraisemblance. Pour introduire l'affaire des observances, il leur fait dire, en arrivant à Antioche, que Dieu a reçu les païens à la foi, et par là il trahit tout l'artifice de sa combinaison ; car le récit de la fondation d'Antioche laisse encore, malgré lui, clairement entendre que la communauté antiochienne s'est recrutée en grande partie parmi les païens, tout comme Paul, dans l'épître aux Galates dit très nettement que la question des observances a été soulevée à propos des païens convertis de Syrie et de Cilicie.

Un débris de la source, conservé par le rédacteur au commencement de son récit concernant l'affaire des observances (XV, 1-2), s'accorde avec l'épître aux Galates : ce sont des frères venus de Jérusalem à Antioche qui ont troublé la communauté en prétendant que la Loi s'imposait aux convertis du paganisme ; et c'est pour mettre un terme à cette agitation que Barnabé et Paul sont venus défendre leur œuvre auprès des anciens apôtres. Mais la fiction reprend tout aussitôt ses droits avec le voyage triomphal à travers la Phénicie et la Samarie, où les missionnaires annoncent

la conversion des païens, et avec la mise en scène de la séance apostolique, où la question des observances est censée soulevée à nouveau par des pharisiens convertis (xv, 3-5). L'influence de la source reparait (v. 6) quand il est dit que « les apôtres se réunirent pour examiner l'affaire », indication qui coupe fâcheusement la grande séance imaginée par le rédacteur, mais qui s'accorde avec l'épître aux Galates. La fiction rédactionnelle s'étale à nouveau dans le discours de Pierre, où la question est dite résolue d'avance par le fait de Cornélius ; et le rédacteur n'a pas craint de loger en ce discours le principe de Paul touchant la justification par la foi (xv, 7-11). Pour ménager une transition quelconque entre le discours de Pierre et celui de Jacques, à qui va revenir l'initiative de la décision conciliaire, le rédacteur rappelle la présence des délégués d'Antioche et les fait parler : l'influence de la source dans ce passage apparaît en ce que Barnabé y est nommé avant Paul (xv, 12). Jacques parle ensuite pour approuver les déclarations de Pierre, — c'est-à-dire le principe de l'universalité du salut par la foi sans les observances de la Loi, — et suggérer la décision à prendre, à savoir la prescription des quelques observances indispensables moyennant lesquelles les gentils incirconcis peuvent être eux-mêmes en règle avec la Loi (xv, 13-21) : fiction rédactionnelle aussi hardie que le discours de Pierre, puisqu'elle contredit formellement l'épître aux Galates, d'après laquelle aucune observance légale ne fut réclamée, et rien ne fut demandé aux missionnaires que la collecte pour la communauté de Jérusalem (GAL. II, 6, 9-10). L'histoire de Cornélius, le discours de Pierre, celui de Jacques, le décret apostolique sont les éléments, non d'une même tradition, mais d'une même fiction. L'on doit toutefois distinguer le décret de la lettre ; le décret vient en surcharge dans la lettre apostolique (la surcharge étant dénoncée par la reprise v. 28 : « il nous a plu », qui double le v. 25). La source faisait mention d'un message où les agitateurs judaïsants étaient simplement désavoués, la communauté déléguant deux de ses membres pour porter la lettre et parler dans le même sens aux frères d'Antioche et de la région (xv, 22-27, en remplaçant, v. 24, l'éloge de Barnabé et de Paul par celui de Jude et Silas, v. 22). Si la lettre disait ensuite un mot de la collecte,

ce qui est assez probable, le rédacteur l'aura remplacé par le décret apocryphe (xv, 28-29), qui reproduit la motion de Jacques. La conclusion du récit (xv, 30-33, 35) peut venir de la source, bien que ce qui est dit de l'activité prophétique de Jude et de Silas à Antioche soit un peu suspect. Ce qui subsiste du récit primitif donne à penser que Luc, dans sa relation de l'affaire des observances, s'accordait pour le principal avec l'épître aux Galates, tout en attribuant à Barnabé le premier rang dans la délégation d'Antioche, conformément à la vérité de l'histoire et contrairement aux prétentions de Paul dans sa lettre polémique.

IV. Ce qu'on va lire désormais est l'histoire des missions de Paul et celle de sa captivité. L'Apôtre se sépare de Barnabé, et, accompagné de Silas, entreprend à travers l'Asie mineure un voyage sur lequel les détails manquent et qui aboutit à Troas, où Paul est appelé à évangéliser la Macédoine (xv, 36-xvi, 10) ; viennent ensuite les récits concernant l'évangélisation de Philippes (xvi, 11-40), celle de Thessalonique et de Bérée (xvii, 1-15), la prédication de Paul à Athènes (xvii, 16-34), l'évangélisation de Corinthe (xviii, 1-17), puis celle d'Ephèse (xviii, 18-xix, 20), que traversent un voyage de Paul à Jérusalem (xviii, 18-23), la notice d'Apollos (xviii, 24-28) et celle des douze « disciples qui n'avaient pas reçu le saint Esprit » (xix, 1-7).

Le récit de la séparation de Paul et de Barnabé (xv, 36-41) est une fiction du rédacteur pour dissimuler le conflit d'Antioche et l'isolement où Paul s'est trouvé ensuite, ainsi que les difficultés de sa situation à l'égard des autres prédicateurs chrétiens et de la communauté hiérosolymitaine ; mais le rédacteur tient de la source que Barnabé, après la brouille, est allé en Chypre avec Jean-Marc, tandis que Paul est parti de son côté avec Silas. C'est de son propre chef qu'il dit que Paul est parti avec la bénédiction de la communauté antiochienne, en confirmant au passage les communautés de Syrie et de Cilicie. Pour avoir anticipé l'évangélisation des villes de Lycaonie et de Pisidie, il n'a rien maintenant à en raconter, et il ne s'arrête sur Lystres que pour loger une fiction, la circoncision de Timothée (xvi, 1-3). On peut croire que la source signalait en cet endroit la conversion de Timothée, et qu'il était devenu le compagnon de Paul, mais la circoncision de Timothée est pour com-

penser et neutraliser ce que dit l'épître aux Galates à propos de Titus (II, 1, 3). Les propos édifiants du rédacteur sur la promulgation du décret apostolique par Paul dans les communautés de Lycaonie, et sur l'accroissement de celles-ci (xvi, 4-5), ne sont que remplissage.

De la source vient l'itinéraire suivi par Paul depuis la Phrygie jusqu'à Troas (xvi, 6-10). Mais le texte n'est pas à prendre tel quel pour un morceau de source, et si exactement transcrit, que la première apparition du « nous » (v. 10) marquerait l'endroit précis où Luc est entré dans la compagnie de Paul. Luc ne devait pas se borner à dire que Paul avait traversé la Phrygie et le pays galate, puisque l'Apôtre, plus tard, ira y « confirmer les disciples » (xviii, 23). Quant à la subite apparition du « nous », elle tient aux mutilations profondes que la source a dû subir en cet endroit, puisque le rédacteur a supprimé non seulement les circonstances réelles du départ d'Antioche, mais la prédication de Paul en Lycaonie, à Antioche de Pisidie, en Galatie : il aura ménagé l'apparition du « nous », ne le laissant subsister qu'après la vision de Paul à Troas. Rien ne prouve que la source n'eût pas de « nous » dans les récits supprimés, et il est très vraisemblable, au contraire, que Luc, dans ces récits mêmes, disait brièvement sa propre conversion, probablement à Antioche, et comment il avait quitté cette ville avec Paul et Silas.

Rien de plus naturel, de plus précis, de plus clair que les indications de Luc touchant la traversée de Troas à Néapolis, l'arrivée à Philippes et les débuts de l'évangélisation (xvi, 11-15). Cette pièce authentique est un terme de comparaison dangereux pour les amplifications rédactionnelles. Mais la suite manque, et le rédacteur amène aussitôt l'incident qui aurait obligé Paul à quitter Philippes. L'histoire de la pythonisse exorcisée (xvi 16-19) paraît avoir été fort remaniée par le rédacteur, si toutefois elle n'est entièrement de son invention. Le thème de l'accusation (xvi, 20-21), très bien conçu d'ailleurs, n'y concorde pas, et ne suppose pas d'autre grief que la propagande même. Luc pouvait fort bien n'indiquer comme motif de la plainte que l'irritation provoquée chez beaucoup de païens par l'activité des missionnaires. Comme les Juifs n'étaient pour

rien dans cette affaire, le rédacteur aura fait de son mieux pour en altérer la signification. Ce qui est dit de la surexcitation populaire, de la flagellation des accusés et de leur emprisonnement (xvi, 22-23 a), doit venir de source, mais non les recommandations au geôlier, ni les circonstances particulièrement rigoureuses de l'emprisonnement (xvi, 23 b-24), détails conçus pour amorcer la merveille qui surplombe la relation originelle de l'incident et où se reconnaît la manière du rédacteur (xvi, 25-34). La conclusion (xvi, 35-40) ignore ces prodiges de la nuit de captivité, tremblement de terre et conversion, dont le récit se tient d'ailleurs fort mal ; mais elle n'est pas non plus exempte de surcharge. Il y a contradiction entre la réclamation de Paul, fondée sur sa qualité de citoyen romain, sa fière attitude, l'humble contenance des magistrats, et le trait final, l'obligation de vider la place sans aucun retard. La source mentionnait assurément le renvoi des prisonniers ; mais il n'est pas sûr que ce fût le lendemain de leur arrestation ; et le renvoi était sans gloire. Les magistrats de Philippi, sous caution versée par les amis de Paul, — détail transposé dans le récit suivant (xvii, 9), — auront consenti à relâcher Paul et Silas, à condition qu'ils partiraient incontinent.

Le récit concernant l'évangélisation de Thessalonique (xvii, 1-9) est grandement écourté, si même il n'a été complètement altéré. Les débuts de l'enseignement, dans la synagogue (xvii, 1-4), n'ont rien que de conforme à la vraisemblance ; mais l'émeute qui fait fuir les missionnaires arrive tout de suite et trop tôt, comme à Philippi, provoquée cette fois par les Juifs (xvii, 5-9). La description est tellement confuse que, la première aux Thessaloniens ne faisant aucune allusion à un fait de ce genre, on est fondé à supposer que le rédacteur, par un procédé dont on a vu déjà d'autres applications, aura dédoublé, à la charge des Juifs de Thessalonique, l'émeute des païens qui a mis fin au ministère de Paul à Philippi. Comme la notice relative à l'évangélisation de Bérée (xvii, 10-13) se trouve calquée sur celle de Thessalonique, elle est pareillement suspecte, au moins pour ce qui est de la conclusion ; et dans l'hypothèse la plus favorable, on doit dire que le rédacteur a donné de la source un abrégé tendancieux. Les indications relatives à Silas et à

Timothée, qui seraient restés à Bérée pendant que Paul se rendait seul à Athènes, où il les invite à venir le rejoindre (xvii, 14-16), doivent avoir été altérées par le rédacteur, car elles ne s'accordent pas avec la première aux Thessaloniens (iii, 1-2) ni même avec ce qu'on lit plus loin dans les Actes (xviii, 5).

On est en droit de se demander s'il subsiste quelque élément de source dans la relation du séjour à Athènes, le discours à l'Aréopage étant une composition du rédacteur, où il a mis tous ses soins, et le reste, ou peu s'en faut, n'étant que pour la mise en scène de ce beau discours. Luc devait mentionner un assez long séjour de Paul à Athènes, mais qui avait été sans résultat appréciable : ces données restent sous-jacentes au tableau artificiellement coloré qu'a esquissé le rédacteur. L'indication du petit nombre des convertis, avec les deux noms propres (xvii, 34) paraît venir de source, le rédacteur ayant ajouté pour amplification ; « et d'autres avec eux ».

A la fin et même en surcharge du ministère corinthien se rencontre encore une émeute juive, qui conduit Paul devant le proconsul Gallion : c'est pour faire proclamer par ce haut magistrat que les querelles théologiques entre Juifs et chrétiens sont affaires intérieures du judaïsme, qui n'intéressent pas l'autorité romaine (xviii, 12-17). La main du rédacteur ne se reconnaît pas que dans cet appendice. Elle s'est exercée aussi à des mutilations, sans doute considérables, sur la relation authentique, et à quelques retouches dans ce qu'elle en a conservé. La mention de l'édit de Claude contre les Juifs paraît une surcharge rédactionnelle dans la notice d'Aquila et de Priscilla (xviii, 2, où la phrase n'est sur ses pieds que si l'on omet : « récemment venu d'Italie... parce que Claude », etc.). Surcharge également ce qui est dit d'abord de la prédication de Paul en synagogue (xviii, 4) : la source disait que Paul avait travaillé de son métier jusqu'à l'arrivée de Silas et de Timothée, et qu'alors il avait été « pris par la parole » (le v. 5 *a* s'explique par le v. 3 et le rejoint) ; mais ce qui est dit de la brouille avec les Juifs est encore surajouté, d'après le cliché convenu qui veut que Paul partout soit repoussé par les Juifs avant de s'adresser aux païens : c'est afin de pouvoir fréquenter la synagogue et s'y appliquer à la prédication que Paul émigre de chez Aquila et se transporte chez

Titius Justus (le v. 7 rejoint 5 *a*). D'autre part, la source, après la conversion de Crispus et d'autres Corinthiens en grand nombre, signalait des difficultés sur lesquelles le rédacteur a préféré se taire, et que concernait la vision consolante dont il est parlé ensuite (xviii, 9-10); et l'on a encore l'impression d'une lacune volontaire entre cette vision et l'indication du temps durant lequel Paul prêcha dans Corinthe (v. 11).

Une confusion, qui n'est point accidentelle, se remarque dans les récits préliminaires à la relation du ministère éphésien. Dès l'abord un pèlerinage à Jérusalem s'amalgame fâcheusement au départ de Corinthe pour Ephèse et à la visite que Paul fait alors à ses communautés de Galatie. L'indication du départ (xviii, 18 *a*) est surchargée pour le raccord de la notice avec l'incident de Gallion; la « Syrie » est indiquée comme but du voyage (cf. xx, 3), parce que le rédacteur a jugé bon de conduire Paul à Jérusalem entre la mission d'Ephèse et celle de Corinthe, et qu'il a doublé à cet effet le dernier voyage de Paul; ce qui est dit du vœu de Paul (xviii, 18 *b*) est en rapport avec la circonstance du pèlerinage et transposé de la relation du dernier voyage, dont une particularité très importante, le nazirat de l'Apôtre (xxi, 23-24, 26) se trouve altérée et obscurcie par suite de cette transposition. La visite de Paul à la synagogue d'Ephèse (xviii, 19 *b*-21) est une surcharge mal venue: il est trop clair que, si Paul était dit « laisser » à Ephèse Aquila et Priscilla, ce n'était pas pour entrer lui-même dans le synagogue du lieu, mais pour aller sans eux dans un autre pays; la surcharge et le voyage à Jérusalem, avec le séjour ultérieur à Antioche (xviii, 22-23 *a*), sont pour dissimuler sous un voile aussi décent que fictif la raison pour laquelle Paul a quitté précipitamment Ephèse et s'est rendu auprès des communautés fondées par lui en Galatie et en Phrygie (v. 23 *b*). A cette date, Paul n'avait rien à faire à Jérusalem, et moins encore à Antioche, où tout porte à croire qu'il n'a jamais remis les pieds après sa querelle avec Pierre et sa séparation d'avec Barnabé. Mais nous sommes au temps où ceux qu'il appelle judaïsants commencent à s'inquiéter de son œuvre et à l'inquiéter lui-même: il a dû visiter les communautés galates en prévision de la propagande qui s'annonçait contre lui (cf. GAL. I, 9) et dont on peut voir par l'épître aux Galates

qu'il n'a pas pu conjurer les effets. De tous ces embarras, que Luc signalait discrètement, le rédacteur n'a rien voulu savoir, et il a remplacé par une fiction édifiante la vérité qui l'offusquait.

Le passage d'Apollos à Ephèse pouvait être signalé à cet endroit dans la source. La notice de ce docteur a été retouchée; car la restriction (xviii, 25 c) : « connaissant seulement le baptême de Jean », est en contradiction avec ce qui précède, et c'est aussi le rédacteur qui fait donner à Apollos par Aquila et Priscilla un supplément d'instruction (v. 26); ce doit être lui encore qui interprète les services rendus par Apollos à la communauté de Corinthe en réfutation solide et continue des Juifs (v. 28); il a ainsi voilé le rôle d'Apollos dans la fondation de la communauté éphésienne et dans le développement de la communauté corinthienne. Luc mentionnait impartialement ces succès, sans dissimuler peut-être qu'ils avaient été pour quelque chose dans les difficultés que Paul rencontra plus tard à Corinthe. De ces succès et de cette ombre le rédacteur n'a rien voulu retenir, si ce n'est dans la réserve tout artificielle qui montre d'abord Apollos initié seulement au baptême de Jean, c'est-à-dire, si on l'entend bien, dans une certaine affinité de doctrine et de tendance avec les judaïsants.

Ce doit être pour faire valoir contre les judaïsants de son temps cette idée d'un christianisme inférieur et non apostolique, dont il n'y a pas à tenir compte dans l'appréciation du christianisme commun, que le rédacteur aura conçu la notice, qui paraît toute fictive, des douze disciples d'Ephèse qui n'avaient jamais entendu parler de la communication du saint Esprit et qui avaient reçu seulement le baptême de Jean (xix, 1-7). Cette rencontre et le travestissement de la notice d'Apollos sont tout ce qu'il plaît à notre hagiographe de connaître des embarras que Paul, dans cette période de son activité, eut avec ses confrères en apostolat.

Mutilée comme les autres, la relation authentique du ministère éphésien tient maintenant en quelques lignes (xix, 8-10) où manque naturellement le détail des succès obtenus et des difficultés rencontrées. L'on n'a, et en dehors du cadre de la mission, que des notices de miracles passablement suspectes, pour le

moins arrangées par le rédacteur : nombreuses guérisons opérées par le moyen des linges qui avaient touché le corps de Paul (xix, 11-12), guérisons qui font pendant aux miracles (rédactionnels) opérés par l'ombre de Pierre (v, 15-16; *supr.*, p. 57); piquante aventure d'exorcistes juifs qui, voulant chasser un démon au nom de Jésus, voient l'esprit se tourner contre eux et les rosser d'importance (xix, 13-16), récit où il semble qu'une anecdote prise d'ailleurs ait été adaptée à l'histoire de Paul; impression considérable produite par ce fait sur la population d'Ephèse et en particulier sur certains croyants qui s'empres-sent de brûler les livres de magie dont ils étaient possesseurs (xix, 17-20), trait qui, coordonné à un récit fictif, doit représenter plutôt une leçon du rédacteur à ses lecteurs chrétiens qu'un souvenir historique et une donnée spéciale de la source.

V. Paul est censé avoir terminé son œuvre en Grèce et en Asie; le récit s'oriente vers Rome, où l'Apôtre manifeste l'intention de se rendre après avoir visité ses communautés de Macédoine et d'Achaïe et revu Jérusalem. Mais, avant de quitter Ephèse, Paul est exposé à une émeute populaire (xix, 21-41). Il part d'Ephèse et, après avoir traversé la Macédoine et la Grèce propre, il s'embarque pour Troas, d'où, de station en station, il arrive à Césarée (xx-xxi, 14), la suite du voyage étant coupée d'intermèdes, résurrection de mort à Troas (xx, 7-12), discours aux anciens d'Ephèse convoqués à Milet (xx, 17-38), prédiction solennelle d'Agabus à Césarée (xxi, 10-14). Paul arrive à Jérusalem et, sur le conseil des anciens de la communauté, se soumet à l'observance du nazirat; dans une émeute des Juifs qui l'ont reconnu dans le temple, il tombe aux mains de l'autorité romaine (xxi, 15-xxii, 29), l'arrestation s'ornant d'un long discours au peuple (xxii, 1-21). Après avoir fait comparaître Paul pour information devant le sanhédrin, le tribun Lysias, averti que les Juifs ont ourdi un complot contre son prisonnier, expédie celui-ci sous bonne garde à Césarée, où le procureur Félix le fait interner « au prétoire d'Hérode » (xxii, 30-xxiii). Le procès s'ouvre devant Félix, qui ajourne la décision et retient Paul en prison jusqu'à ce que lui-même soit remplacé par Festus (xxiv). L'affaire ayant été reprise par Festus, Paul en appelle à César pour n'être point jugé à Jérusalem, et, le roi Agrippa II se trou-

vant à Césarée, Festus organise une séance solennelle où Paul s'explique devant Agrippa (xxv-xxvi). Le voyage de Césarée à Rome est marqué surtout par un naufrage, d'où résulte un séjour forcé de trois mois à Malte; Paul arrive enfin à Rome, où il demeure en surveillance (xxvii-xxviii, 16). Après deux entrevues avec les Juifs de Rome, il constate leur endurcissement prédit par Isaïe, et leur annonce que le salut passe aux Gentils; ensuite il prêche librement à Rome pendant deux ans (xxviii, 17-31).

A en juger par les fragments qui en subsistent, cette partie du récit de Luc était exactement circonstanciée et du plus haut intérêt. La relation est devenue incohérente et obscure par les suppressions considérables, les additions non moins nombreuses et étendues, et les autres retouches que le rédacteur y a pratiquées. Des faits très importants ont été dissimulés : les difficultés de Paul avec la communauté de Corinthe, et les allées et venues qui en ont été la conséquence ; la collecte organisée par Paul dans les communautés qu'il venait de fonder, et qui fut le motif au moins apparent de son voyage à Jérusalem. La physiologie d'autres faits a été délibérément altérée : c'est le cas, ou peu s'en faut, de tous les incidents qui se rapportent au procès, arrestation, attitude de Paul, attitude des autorités juives, attitude des autorités romaines, véritable motif de l'appel à César. Et sans doute faut-il compter comme dissimulation et altération dernière, à laquelle toutes les autres sont coordonnées, le silence du rédacteur sur la condamnation finale et l'exécution de Paul par sentence du tribunal impérial.

Ce qu'on lit d'abord des intentions de Paul, au terme de son ministère éphésien, et de l'envoi préalable en Macédoine de ses deux auxiliaires Timothée et Eraste (xix, 21-22), ne pouvait se rattacher dans la source qu'à la conclusion des opérations apostoliques à Ephèse et en Asie (conclusion que xix, 10 représente dans l'abrégé du rédacteur). Mais pour la suite, au détail des changements et retards intervenus dans les plans de l'Apôtre, en raison de la situation particulière où était la communauté corinthienne et des démarches successives où Paul se trouva engagé, le rédacteur a tout bonnement substitué le tableau de l'émeute d'Ephèse, faisant d'ailleurs entendre au lecteur que le

projet, d'abord annoncé, d'aller à Jérusalem après avoir visité la Macédoine et l'Achaïe, s'était exécuté comme il avait été prévu et sans le moindre embarras. L'émeute d'Ephèse ne tient à rien dans l'économie profonde de l'histoire racontée, et le rédacteur n'a pas même pris la peine de la bien lier dans l'économie artificielle de son récit. En un sens, l'émeute d'Ephèse n'est que la figure des tribulations et des périls très graves que Paul a rencontrés en cette mission d'Asie (cf. I COR. xv, 32; xvi, 9) et dont le rédacteur a voulu supprimer le détail. Comme le passage où il est question de Paul et de ses compagnons (xix, 29 b-31) paraît interpolé dans le récit de l'émeute, et pareillement le passage relatif aux compagnons dans le discours du magistrat municipal (v. 37), tout porte à croire, comme on l'a supposé, que le rédacteur a logé ici un récit quelconque d'émeute contre les Juifs, en en faisant une émeute contre Paul, parce qu'il lui était facile de l'adapter à son thème apologétique.

En ce qui est dit (xx, 1-3) du passage de Paul en Macédoine et en Hellade, — le rédacteur fait exprès de ne pas nommer Corinthe, — et de son retour par la Macédoine à cause d'un complot juif, on ne peut voir qu'un aperçu fictif des mouvements de Paul depuis son départ d'Ephèse jusqu'à son départ pour Jérusalem après le dernier séjour fait par lui à Corinthe. Seule l'indication des « trois mois » de séjour en Hellade (v. 2), avant le départ pour la Syrie, pourrait venir de la source, où elle marquait la durée du dernier séjour de l'Apôtre à Corinthe. Le complot juif n'explique aucunement pourquoi Paul repasse par la Macédoine; mais le rédacteur n'a rien trouvé de mieux pour remplacer le vrai motif, qui était sans doute de prendre en route les délégués des communautés macédoniennes avec la collecte qu'ils devaient porter à Jérusalem. Quelques-uns au moins de ces délégués figurent dans la liste qui est donnée, probablement d'après la source, des disciples qui accompagnèrent Paul dans son voyage (xix, 4). Le « nous » reparaît ensuite brusquement, dans la relation du passage de Philippe à Troas (xix, 5-6). Le rapport logique de cette relation avec l'énumération précédente n'étant pas bien net, on peut supposer que l'énumération a été retouchée et peut être anticipée. En tout cas, ces éléments de source arrivant après une mutilation notable du document ori-

ginal, il serait d'une critique un peu trop naïve d'admettre que le « nous » reparait parce que Luc, resté à Philippiques depuis le temps où Paul y est venu pour la première fois, se joint alors à la troupe apostolique afin d'accompagner l'Apôtre à Jérusalem. Le « nous » reparait parce que le rédacteur reprend le fil de la source depuis longtemps coupé. Si l'on ne savait par les épîtres que Luc n'était pas avec Paul à Athènes, ni à Corinthe quand l'Apôtre y vint pour la première fois, ce n'est point par les Actes qu'on pourrait le prouver.

Le miracle de Troas, la résurrection d'Eutychus (xx, 7-12), nonobstant le « nous » du début, est assez mal lié au contexte et pourrait avoir été imaginé par le rédacteur d'après les modèles de l'Ancien Testament, comme celui de Tabitha (ix, 36-42), auquel il fait pendant. Abstraction faite de cet incident, le journal de voyage est très exactement tenu depuis le départ de Philippiques jusqu'à la station à Milet (xx, 5-6, 13-16). Là le rédacteur a voulu loger le discours de Paul aux anciens d'Ephèse, type d'allocution pastorale et de recommandations aux chefs de communautés, où Paul lui-même figure en modèle idéal de directeur spirituel (xx, 17-38). La surcharge est d'autant plus sensible que l'arrêt de plusieurs jours à Milet se trouve en contradiction avec ce qui vient d'être dit de la nécessité où s'est trouvé Paul de passer Ephèse pour gagner du temps. Il est à noter que le rédacteur, qui ne veut pas raconter la mort de l'Apôtre, a eu soin de la lui faire pressentir en ce discours comme conséquence du voyage entrepris (v. 25).

On retrouve ensuite le journal de navigation (xxi, 1 b-3; 1 a étant pour le raccord avec le discours de Milet). La notice de la rencontre avec les fidèles de Tyr paraît avoir été surchargée par le rédacteur, l'avertissement prophétique donné à Paul (v. 4 b) étant comme suspendu en l'air, et la scène d'adieux (vv. 5-6) semble répétée d'après celle de Milet (xx, 36-38). Le passage à Ptolémaïs, l'arrivée à Césarée, l'hospitalité chez Philippe sont énoncés d'après la source (xxi, 7-9). Mais, après la mention des filles prophétesses, on attendrait quelque révélation de leur part. Ce qu'en disait la source n'aura point agréé au rédacteur, qui y substitue une prophétie d'Agabus, personnage déjà exploité (*supr.*, xi, 28; les deux fictions sont exactement parallèles), qu'il

fait venir tout exprès de Jérusalem (xxi, 10-11); mais la conclusion de l'incident (vv. 12-14) pourrait être celle que la source donnait à la prévision émise par les filles de Philippe.

C'est encore de la source que viennent les détails sur le départ de Césarée et l'arrivée à Jérusalem, chez Mnason de Chypre, probablement aussi la visite à Jacques le lendemain de l'arrivée (xxi, 15-16, sauf les premiers mots : « après ces jours », qui sont en rapport avec l'intercalation de 10-11; 18). Mais le rédacteur anticipe gauchement avant la visite à Jacques une réception favorable des « frères » (v. 17). Le récit original de la réception chez Jacques a été certainement mutilé et altéré. Paul et ses compagnons apportaient la collecte des communautés, et Luc ne manquait pas de dire la présentation de cette offrande, qui sans doute fut acceptée. Le rédacteur, qui ne veut pas entendre parler de la collecte, supprime ce trait essentiel; il retient seulement que Paul a raconté ses missions et que les « anciens » ont été heureux de leurs résultats (vv. 19-20 *a*). Le discours que les anciens tiennent ensuite à Paul doit venir en partie de la source, mais les modifications qu'y a introduites le rédacteur semblent en avoir altéré gravement la signification. Ce qui est dit d'abord du grand nombre de Juifs prévenus contre Paul (vv. 20 *b*-21) n'a aucun sens par rapport aux judaïsants, qui ne sont pas des « milliers » et qui, en fait, sont l'auditoire même qui vient de louer Dieu pour les succès de l'Apôtre parmi les païens, dont ils encaissent l'aumône. Le mot « croyants » (v. 20) a été ajouté par le rédacteur, mais Luc parlait du commun des Juifs, exaspérés contre Paul. En conformité de cette première altération, la suite du discours a été pareillement remaniée. Les anciens sont censés recommander à Paul un moyen de se justifier devant les judaïsants qui ont entendu dire qu'il ne respecte pas la Loi, et ils l'engagent à se soumettre à l'observance du nazirat. Or, il est moralement certain, d'après la nature de la chose et par l'état de nos textes, que Paul avait fait son vœu de nazir en partant de Corinthe et voulait arriver à Jérusalem pour l'accomplir à la fête de la pentecôte. La prétendue preuve était donc acquise d'avance. D'autre part, il est évident que l'accomplissement de ce vœu n'aurait pas prouvé ce que voudrait le discours et que même, pratiquement, il ne pouvait rien

prouver du tout, vu que Paul ne l'a point affiché : c'est par hasard que l'Apôtre a été reconnu dans le temple. Ou bien le trait des quatre nazirs auxquels Paul est dit s'être associé a été inventé par le rédacteur, — ce qui est peu vraisemblable, vu qu'il fait le fond de la dernière partie du discours et se détache soit de la transition artificielle (v. 22) qui le relie à la première, soit de la remarque finale (v. 25) par laquelle le rédacteur essaie, sans y réussir, d'équilibrer sa fiction de preuve à donner aux judaïsants, — ou bien on a conseillé à Paul de se joindre à quatre frères nazirs, et il s'y est joint en effet, afin de passer plus facilement inaperçu dans l'accomplissement de son propre vœu.

Cet accomplissement et l'espèce d'émeute qui se produit lorsque Paul est reconnu dans le temple, l'intervention du tribun et des soldats romains (xxi, 26-34) sont racontés d'après la source, remarquablement précise en ces détails. Mais avant de laisser entrer Paul dans la caserne de la tour Antonia, le rédacteur pratique une grosse interpolation, surcharge manifeste (xxi, 35-xxii, 23 ; le v. 24 reprend mot pour mot la conclusion de xxi, 34), et que l'on pourrait qualifier de très audacieuse si le rédacteur n'était coutumier de telles hardiesses ; il a voulu que Paul racontât lui-même devant le peuple juif ses mérites de Juif fidèle, sa conversion, sa vocation, afin que le peuple juif, à cette occasion, protestât de son aversion pour le salut des païens. Toute cette enclave est pareillement fictive, et le dialogue préliminaire entre Paul et le tribun ne l'est pas moins que le discours aux Juifs. La façon dont Paul se réclame de son droit de citoyen, répétée d'une scène antérieure qui est fictive (xvi, 35-40 ; *supr.*, p. 75), peut sembler fort suspecte. Le tableau (xxi, 21-29) a été en partie dramatisé par le rédacteur, si toutefois celui-ci ne l'a pas inventé. Paul a fait valoir son droit de citoyen romain, mais ce fut pour n'être pas livré au sanhédrin, et sa revendication a dû se produire contradictoirement à une démarche de l'autorité juive réclamant qu'il lui fût livré. Il reste néanmoins possible que Paul, au moment d'être mis à la question, ait déclaré sa qualité de citoyen romain, et que le tribun, la chose étant vérifiée, lui ait fait enlever les chaînes (xxi, 30 *b*) dont il l'avait fait charger d'abord.

Nul doute sur le caractère entièrement rédactionnel et fictif de la séance du sanhédrin, convoqué par le tribun désireux de savoir à quoi s'en tenir sur l'affaire de Paul (xxii, 20-xxiii, 10) : ce n'est pas ainsi que le tribun pouvait mener son enquête, et il n'est pas un trait de cette invraisemblable séance qui ne soulève une objection ; mais ce récit, inconcevable historiquement, a un sens par rapport à l'apologétique du rédacteur ; il signifie que les sectes juives sont divisées sur la question de l'espérance messianique et que la secte pharisienne, qui représente le judaïsme exact, s'accorde en substance avec le christianisme. Cette fiction a dû prendre la place de la réclamation faite au nom du sanhédrin pour que le prisonnier lui fût livré. Si Paul, arrêté sans délit, n'est pas remis en liberté après enquête, c'est que le sanhédrin a déposé contre lui une plainte en règle et l'a réclamé comme relevant de sa juridiction ; s'il n'est pas fait droit à cette demande, c'est que Paul, alléguant son titre de citoyen romain, a voulu que son cas fût soumis au procureur. Un trait de source, qui montre que la pensée de Rome s'est fait jour dans l'esprit de Paul aussitôt après son arrestation, est la vision qui se trouve maintenant venir (xxiii, 11) après la séance du sanhédrin, mais que Luc amenait aussitôt après l'arrestation et mettait probablement en rapport avec le recours de Paul à l'autorité romaine. La main du rédacteur se retrouve dans l'histoire du complot juif qu'un neveu de Paul — inventé pour la circonstance — vient dénoncer au tribun, ce qui déciderait ce dernier à transférer le prisonnier à Césarée (xxiii, 12-88) : fiction puérile et puérilement développée, pour dissimuler le vrai motif de la translation, à savoir que Paul s'est fait, comme citoyen romain, envoyer au procureur pour se soustraire à la juridiction du sanhédrin. L'indication du départ nocturne sous la conduite d'un centurion, avec une escorte de cavaliers, doit venir de source ; mais le rédacteur a amplifié l'escorte militaire (vv. 23-24) et rédigé le rapport de Lysias (vv. 25-30), aussi fictif que la séance du sanhédrin à laquelle il se réfère. Le voyage de Jérusalem à Césarée et la remise du prisonnier à Félix sont racontés d'après la source²¹ (vv. 31, 33-35 ; 32 est en rapport avec le supplément rédactionnel de l'escorte militaire).

La relation du procès devant Félix et Festus a été embrouillée à

plaisir par le rédacteur, non que la position juridique de l'affaire n'eût été clairement définie par Luc et bien comprise par le rédacteur lui-même, mais parce que ce dernier l'a délibérément obscurcie. Le procès est double, l'action judiciaire du sanhédrin paraissant se renouveler sous Festus comme si elle n'avait pas été déjà antérieurement engagée auprès de Félix, et l'on serait presque tenté de se demander si le rédacteur n'aurait pas fait encore ici une application du procédé de dédoublement qu'il emploie ailleurs ; mais il semble plutôt que le dédoublement n'a été que partiel, la coïncidence de la captivité de Paul avec le remplacement du procureur paraissant être une donnée originale, et le rédacteur ayant dû seulement anticiper au temps de Félix les débats du procès qui n'eurent lieu que sous Festus. L'ajournement de l'affaire par Félix (xxiv, 22 *a*, l'indication du terme : « Quand Lysias », etc., étant plutôt une addition du rédacteur), les mesures prises à l'égard du captif (v. 23) et l'indication relative au remplacement de Félix par Festus (v. 27 *a*) sont des données de source. Mais la mise en scène de séance judiciaire, avec les discours de l'avocat et la réplique de Paul, sont dans la manière du rédacteur. La perspective est faussée, parce que l'affaire est censée se juger à fond devant Félix, alors que l'autorité juive n'a jamais fait que présenter aux procureurs une demande motivée pour que Paul fût remis à son jugement. Le discours de Tertullus (xxiv, 2-9) est, comme tous les discours des Actes, une fiction du rédacteur où l'on sent quelque peu l'influence de ce qui était dit dans la source touchant la réclamation du sanhédrin auprès du tribun. La réplique de Paul (xxiv, 10-21) est l'œuvre du rédacteur, tout comme le discours de Tertullus, et pareillement avec quelque influence de la source dans la fausse allusion qui est faite à la collecte (v. 17), peut-être dans l'indication du temps écoulé depuis l'arrivée de Paul à Jérusalem (v. 11). Luc disait simplement que, le sanhédrin ayant fait valoir sa réclamation auprès de Félix, celui-ci, sachant à quoi s'en tenir sur le christianisme, avait ajourné sa décision. Les entretiens de Paul avec Félix et Drusilla (v. 24-26) sont une fiction du rédacteur, doublet de la grande scène qui sera construite plus loin avec les personnages d'Agrippa II et de Bérénice ; de même ce qui est dit de l'intention qu'aurait eue Félix de faire plaisir aux Juifs en ne remettant pas Paul en

liberté avant de résigner sa charge aux mains de Festus (v. 27 *b*).

Ce qui est raconté de la reprise de l'affaire à l'arrivée de Festus (xxv, 1-5) vient de la source, sauf que la requête du sanhédrin est présentée à faux par le rédacteur comme une « faveur » demandée, et que le même rédacteur ajoute encore de lui-même un complot des Juifs (v. 3 *a* et *c*). La séance judiciaire à Césarée (xxv, 6-8) est racontée d'après la source, mais peut-être en raccourci. La décision de Festus, qui détermine l'appel de Paul à César, a été tournée en proposition benévole du procureur demandant à Paul « s'il veut » (1) être jugé à Jérusalem (v. 9). L'appel ne se comprend que si Festus a reconnu la compétence du sanhédrin dans l'affaire de Paul, ce qui ne laissait à l'Apôtre d'autre issue que l'appel à César. Le rédacteur n'a pas voulu que la réclamation parût fondée aux yeux de Festus. Mais les termes de l'appel, reproduits pour le principal d'après la source, avec la résolution finale (vv. 10-12), supposent que Festus a voulu renvoyer Paul à la juridiction du sanhédrin, ce qui a obligé l'accusé, pour sauver sa tête, à réclamer comme citoyen romain le tribunal de César. La main du rédacteur est sensible néanmoins dans ce que Paul dit de la persuasion qu'a Festus de son innocence et du cadeau que le procureur voudrait faire de sa personne aux Juifs (v. 10 *b*-11 *ab*). Dans la source, la réponse de Paul à la déclaration d'incompétence du procureur et à la sentence de renvoi devant le sanhédrin, s'exprimait par les termes strictement juridiques : « Je suis devant le tribunal de César, c'est là que je dois être jugé, j'en appelle à César. »

La conférence de Festus avec Agrippa II, et la séance organisée pour la satisfaction du roitelet juif (xxv, 13-xxvi) sont de pur remplissage rédactionnel, afin de produire une dernière apologie de Paul et un double témoignage d'innocence à lui rendu tant par le magistrat romain que par le prince juif. Extérieurement cette fiction est mieux équilibrée que beaucoup d'autres, parce que le rédacteur y a mis tous ses soins et ce qu'il avait de finesse d'esprit ; elle n'en est pas moins fondée sur une supposition absurde : que Festus n'aurait rien eu à mettre dans le rapport qu'il devait expédier en même temps que le prisonnier. Cette fausse enquête judiciaire n'a aucune raison d'être et se présente de toutes manières comme une interpolation entre l'appel à César

et le départ pour l'Italie. En faisant dire à Agrippa que Paul aurait pu être mis en liberté s'il n'avait point appelé à César, le rédacteur donne clairement à entendre que César ne l'a point absous.

Avec le récit de navigation reparaît le « nous », dont on n'avait plus trace depuis l'entrée de Paul chez Jacques avec ses compagnons (xxi, 18) : éclipse qui doit s'expliquer en partie par les mutilations et substitutions qu'ont subies les récits intermédiaires. Le récit de navigation, jusqu'à la fin du voyage, paraît n'avoir été altéré que par des surcharges, d'ailleurs facilement discernables et qui sont destinées à relever le rôle de Paul : avertissement prophétique, non écouté, d'hiverner en Crète au lieu dit Bon-Port (xxvii, 9-11) ; rappel de cet avertissement et annonce de salut au milieu de la tempête (vv. 21-26) ; intervention pour dénoncer les matelots qui veulent abandonner le vaisseau échoué, en y laissant les passagers (v. 31) ; encouragement de paroles et d'exemple à prendre de la nourriture (v. 33 b-36, et les premiers mots de 38 ; faire la liaison : 33 : « Et en attendant que vint le jour, 38 ils allégèrent le vaisseau », etc. et renvoyer 37 après 44) ; probablement le petit miracle de Paul impunément mordu par la vipère (xxviii, 3-6) ; aussi les guérisons opérées sur le père du chef de l'île et sur d'autres habitants de Malte (vv. 8-10) ; peut-être l'arrêt de sept jours chez les « frères » de Pouzzoles (v. 14 a), et certainement la démarche de la communauté romaine venant tout entière au devant de Paul jusqu'au Forum d'Appius et aux Trois Tavernes (v. 15).

Le dernier « nous » est dans la notice relative à l'arrivée de Paul à Rome et à la permission qui lui fut octroyée de rester chez lui avec un soldat qui le gardait perpétuellement (xxviii, 16) ; à cette indication se rattachait dans la source celle des deux ans que dura ce régime (v. 30), pieusement glosée par le rédacteur (v. 31) pour arrondir sa conclusion et insister sur la liberté dont Paul avait joui pour la prédication de l'Evangile. Il paraît de toute impossibilité que le livre de Luc se soit terminé sur cette indication. La double scène des entretiens de Paul avec les Juifs de Rome (xxviii, 17-28), toute fictive et rédactionnelle, constitue, avec la glose finale, la conclusion du livre tel que l'a conçu le dernier auteur ; il y résume symboliquement sa thèse : le christianisme est le vrai judaïsme, représenté par des

païens parce qu'il a été repoussé par les Juifs, et il a droit à la liberté que la loi romaine reconnaît au culte juif.

§ IV. — LE SECOND LIVRE A THÉOPHILE

La précédente analyse permet de se faire quelque idée de ce qu'était l'œuvre authentique de Luc, nonobstant l'effroyable déchet qu'elle a subi, et d'apprécier exactement le travail du rédacteur.

Rien n'empêche de considérer comme fondée l'attribution traditionnelle des deux livres à Théophile. L'auteur qui dit « je » dans les deux prologues est celui qui dit « nous » dans la relation des voyages de Paul, et ce compagnon de l'Apôtre doit être le médecin Luc, dont parlent les épîtres. Le prologue de l'évangile, intégralement conservé, nous renseigne, où plutôt se trouve contenir les seuls renseignements sûrs et clairs dont nous disposons, touchant l'objet de l'œuvre, les intentions de l'écrivain, sa méthode, ses sources d'information, même le temps où il écrit. Le terme de l'histoire qu'il se proposait de raconter était marqué expressément dans la partie du prologue des Actes qui a été supprimée; la partie de ce prologue qui a été conservée montre que cette histoire commençait avec le ministère de Jésus. Quant à la personne de l'auteur, elle devait être nommée dans le titre primitif : « les deux livres de Luc (antiochien ?) à Théophile » ; et de là procède la tradition ecclésiastique touchant l'origine du troisième évangile et des Actes.

Luc a joué de malheur. Vers la fin d'une existence assez mouvementée, cet homme, le plus éclairé probablement et le plus sage de ceux dont le Nouveau Testament conserve les écrits, la figure la plus sympathique, après Barnabé, du christianisme primitif, avait mis tous ses soins à composer une histoire qui était vraiment unique en son genre, une légende religieuse qui était vraie et sincère autant que peuvent l'être une histoire humaine et une légende religieuse ; et cette histoire a été indignement frelatée en ses deux parties, — car si l'évangile a été moins maltraité que les Actes, il ne laisse pas d'avoir été grandement altéré. — Autant qu'on en peut juger par les débris de son œuvre,

Luc était un esprit cultivé, un écrivain suffisamment expert, consciencieux surtout. — Ce qui est assez rare en hagiographie, où la fraude devient aisément familière à des âmes par ailleurs honnêtes, mais à qui la passion religieuse et l'intérêt de secte ou de clocher font méconnaître les limites du vrai et du faux. — On peut l'en croire quand il déclare avoir fait des recherches exactes sur l'histoire qu'il raconte, et voulu dire avec suite les résultats de ses enquêtes. Lui-même n'avait pas été « témoin » de cette histoire « depuis le commencement » (Lc 1, 2), n'ayant assisté ni à la prédication de Jésus, ni à la fondation de la première communauté ; mais il s'était informé auprès de ceux qui avaient été dès l'abord témoins oculaires des faits et « ministres de la parole » évangélique. Puis il avait été aussi témoin oculaire, à partir d'une certaine époque, des choses qu'il avait à dire, et il avait participé activement à l'œuvre de l'évangélisation. Sans doute avait-il assisté à ces merveilleux débuts de la communauté d'Antioche, — de là vient qu'il est si exact sur ce point et spécialement sur le rôle de Barnabé ; — il avait donc, en un certain sens, vu naître le christianisme. Bien qu'il ne ressemblât guère à Paul, et peut-être parce qu'il ne lui ressemblait pas, la nature puissante et enthousiaste de Paul l'avait séduit, puisqu'il s'attacha finalement à lui de préférence à Barnabé, que pourtant il n'estimait pas moins, et avec lequel son propre caractère aurait eu, semble-t-il, plus d'affinité. Sa culture et son genre d'esprit s'accordent avec sa profession de médecin. L'intelligence est certainement plus positive, l'imagination moins ardente, le jugement plus rassis que chez Paul ; le caractère devait être aussi plus égal, et, si l'homme était moins grand, il devait être plus équilibré ; il était aussi plus instruit et plus lettré. Il paraît avoir bien vu les défauts de l'Apôtre et s'être attaché à lui pour ses qualités.

Il avait dû quitter Antioche avec Paul, en compagnie de Silas, quand Paul, séparé de Barnabé, se lança, un peu au hasard, à la conquête de l'Asie mineure ; en tous cas, il était avec lui quand, à Troas, l'Apôtre résolut cette mission de Macédoine qui devait être le premier de ses grands succès ; il était avec lui à Philippes et fut reçu chez la bonne Lydia. Il demeura, semble-t-il, à Philippes lorsque Paul fut obligé de quitter cette ville ;

mais on ne saurait dire combien de temps il y resta. Il ne fut pas avec Paul à Thessalonique, ni à Athènes, ni dans le premier séjour de l'Apôtre à Corinthe, ni à Ephèse ; c'est au cours des événements qui ont suivi la mission d'Ephèse, voyages de Paul occasionnés par les affaires de Corinthe et le rassemblement de la collecte, qu'il rejoint son maître pour l'accompagner jusqu'à Jérusalem. Il était chez Philippe à Césarée quand les filles de l'évangéliste dénoncèrent à Paul le danger qu'il allait courir dans la ville sainte ; à Jérusalem, il logea chez Mnason ; et il était chez Jacques quand les anciens reçurent Paul et la délégation des communautés helléniques. Sans doute se rendit-il à Césarée lorsque Paul y eut été conduit, et peut-être y resta-t-il tout le temps que l'Apôtre y fut retenu ; en tout cas, il était là quand Festus instruisit le procès et que Paul fit son appel à César ; il s'embarqua avec lui et le suivit jusqu'à Rome. Il était auprès de Paul quand celui-ci écrivit aux Colossiens et à Philémon ; mais il devait être absent lorsque fut écrite l'épître aux Philippiens, et peut-être n'assista-t-il pas à la conclusion du procès, à la condamnation de l'Apôtre par le tribunal de Néron.

C'est à Rome pourtant, semble-t-il, qu'il composa son grand ouvrage, pour un personnage considérable que peut-être il avait converti lui-même, — car un homme de sa sorte convenait à une telle mission, pour laquelle le commun des prédicateurs, et même Paul, n'étaient point préparés. — Théophile, c'est-à-dire le noble romain que désigne ce nom, était son disciple et son ami, probablement aussi son protecteur, et l'on dirait que c'est Théophile qui lui a demandé d'écrire. Luc alors n'était plus jeune ; car ses prologues, surtout le premier, laissent entrevoir dans un certain recul les faits qu'il s'agit de raconter ; les premiers témoins de cette histoire, les apôtres de la première génération, n'existent plus, et il reste seulement les témoins de la seconde génération, ceux qui ont été, comme Luc lui-même, les disciples des premiers apôtres ; déjà plusieurs ont écrit sur la matière que Luc va traiter. Tous ces indices nous mènent assez loin du règne de Néron, et l'on ne court pas grand risque de se tromper en plaçant la composition des « livres à Théophile » vers l'an 80. Si Flavius Clemens, le neveu de Vespasien, fut chrétien, c'est peut-être pour lui et à son instigation que Luc

composa sa relation sur les origines du christianisme. On était dans une période de paix. Le judaïsme fanatique était provisoirement vaincu ; la propagande chrétienne ne s'y était point compromise et en était dégagée ; la secte commençait à faire des recrues ailleurs que dans les bas-fonds de la ville impériale. Un ouvrage sérieux, dont la forme ne choquerait point le goût des personnes instruites, et où l'on dirait comment s'était constitué le christianisme, pouvait avoir son utilité. Il fut donc écrit, et si bien conçu, que le christianisme moyen, un quart de siècle plus tard, se trouva incapable d'en comprendre le mérite et ne crut pouvoir mieux faire que de le refondre pour l'adapter à sa médiocrité.

Théophile voulait être renseigné sur ce qui était alors le passé chrétien, ce que Luc lui-même appelle « les choses accomplies parmi nous » (Lc. I, 1). Par là l'auteur ne semble pas entendre seulement la carrière de Jésus, qui ne remplit pas cette désignation « des choses accomplies » parmi les chrétiens, mais le mouvement chrétien depuis Jésus jusqu'à un point culminant de sa propagation, qui ne peut être que la constitution définitive de la communauté romaine, à laquelle appartient maintenant l'auteur et dont est pareillement le principal destinataire de son ouvrage. Le prologue de l'évangile est donc la préface de l'ouvrage entier (cf. ZAHN, *Einleitung in das N. T.* II (1899), 359-371, 383-387), et, si cet ouvrage commençait avec le ministère de Jésus, il devait vraisemblablement se terminer à la mort de Paul et à celle de Pierre dans la persécution de Néron. Le baptême sanglant de la communauté romaine était, dans la perspective, la dernière « chose accomplie » sur laquelle se portait le regard de l'historien chrétien. On peut être assuré que les incohérences de rédaction qui font admettre à plusieurs que les Actes ont été écrits un certain temps après l'évangile n'existaient point dans l'œuvre de Luc. L'historien qui a raconté avec tant de précision les voyages de Paul n'est point l'hagiographe fantaisiste qui a jeté au petit bonheur dans le commencement des Actes les quarante jours de manifestation du Christ ressuscité. Luc dit que plusieurs avaient abordé avant lui le même sujet ; mais on peut être certain que pas un d'entre eux ne l'avait traité comme lui ; et c'est précisément pour cela, parce qu'aucun des ouvrages

existants ne répondait au besoin de Théophile et de ses pareils, qu'il se décidait à écrire. Si l'on juge de cette littérature par Marc, on comprend le sentiment de Luc. Marc n'était pas un livre, et le christianisme primitif a compté plus d'un Marc. Luc paraît s'être rendu compte aussi que ces écrits étaient de valeur bien inégale et que tout ce qu'ils racontaient n'était pas également garanti. Sa sévérité à cet égard lui a nui ; car la sobriété, l'honnêteté, la bonne tenue de son récit sont la raison même pour laquelle on s'est empressé de le mutiler et de l'amplifier. L'histoire de l'institution chrétienne, comme il la comprenait, n'existait pas encore quand il s'est mis en tête de la composer, et après lui la tradition chrétienne n'a pas su la conserver.

Son intention était, en effet, d'écrire une histoire. Il n'écrit pas pour démontrer la vérité d'une thèse ou d'un dogme, ni même pour prouver quoi que ce soit ; il veut que Théophile soit en mesure de vérifier « la sûreté de ce dont on l'a instruit », c'est-à-dire de constater, dans une histoire bien informée, que les faits chrétiens sont arrivés. Et certes, c'est chose significative que ce compagnon de Paul ait pu décrire le dernier repas du Christ sans y faire la moindre place à l'interprétation de Paul par laquelle a été contaminée la rédaction canonique de Marc et celle de Luc lui-même. Son prologue, qui a été écrit en toute sincérité, n'est que le programme d'un historien sérieux ; il s'est efforcé de suivre ce programme, et il y avait réussi autant qu'il était possible à un homme de foi, dans les conditions de milieu et de temps où il a vécu. Il est certain que sa relation de l'histoire apostolique était quelque chose d'infiniment supérieur aux élucubrations que le rédacteur des Actes nous a léguées sous son nom ; c'était une véritable histoire, et, s'il nous était donné de la lire, les plus graves problèmes soulevés par la critique à propos des premières origines du christianisme n'existeraient pas. Même son histoire évangélique devait l'emporter de beaucoup sur le livre actuel, parce qu'elle ignorait maintes fictions légendaires qui ont trouvé place dans celui-ci, et que l'auteur avait fait le possible pour n'y mettre que des renseignements de bon aloi.

Lui-même nous a dit sa méthode et ses sources. Il avait souci de l'information directe. Il a connu des témoins de l'histoire

évangélique et des agents de l'histoire apostolique ; il les a interrogés ; il a des souvenirs personnels très précis pour une partie notable de l'histoire apostolique et il les utilise. S'il n'insiste pas sur le parti qu'il a pu tirer des écrivains, ce n'est pas pour dissimuler l'usage qu'il en fait ; ce doit être parce que le contrôle du témoignage direct lui a servi dans l'utilisation d'écrits qui n'avaient d'autorité que par leur rapport avec ce témoignage. On ne regrettera jamais trop que l'œuvre de ce croyant, qui était un honnête homme et un écrivain de mérite, ne nous ait pas été conservée dans son intégrité. Bien que ses témoins aient été des enthousiastes et qu'il n'ait pas été un critique de sa propre foi, son amour du vrai, la droiture de son jugement, un certain sens du réel l'avaient mis à même de construire une œuvre dont la solidité, la sincérité, l'impartialité se trouvent attestées par le soin même qu'on a pris de nous en dérober les meilleures parties.

Le premier livre de Luc se terminait à la mort de Jésus. La finale en a été remaniée aussi profondément que le début des Actes et, à ce qu'il semble, par le même rédacteur, qui doit être aussi bien l'auteur de l'édition canonique du troisième évangile comme il l'est de celle des Actes. Il semble que Luc s'arrêtât à la découverte du tombeau vide, qu'il avait admise sur la foi de notre second évangile ; mais sans doute n'allait-il pas au delà ; l'escamotage, sensible dans Lc. xxiv, 6, et qui est bien dans la manière du rédacteur des Actes, de la tradition relative aux apparitions galiléennes du Christ ressuscité, provient de la dernière rédaction ; le second livre à Théophile commençait par un récit sommaire des apparitions. L'objet du livre était annoncé dans la seconde partie du prologue, qu'a supprimée le rédacteur : Luc y disait son intention de décrire l'œuvre apostolique, fondée sur la foi de la résurrection, jusqu'au terme de la carrière de Paul ou bien de Paul et de Pierre.

Les récits de la résurrection nous seraient précieux à connaître ; mais à peine peut-on les restituer par conjecture. Très probablement, Luc reconduisait les disciples en Galilée, conformément à la tradition primitive qu'attestent les deux autres Synoptiques et aussi, à sa manière, le dernier chapitre de Jean. La preuve en est dans la transposition, apparemment volon-

taire, que le rédacteur a faite de la pêche miraculeuse dans le récit évangélique de la vocation de Pierre (Lc. v, 1-11). Le rédacteur avait trouvé cette anecdote à sa vraie place, dans les récits de la résurrection. C'était l'apparition du Christ à Pierre, et cette apparition était suivie d'une autre, à tous les disciples, où ceux-ci étaient censés avoir reçu l'ordre de retourner à Jérusalem, pour y attendre l'avènement de leur maître ressuscité : les récits actuels ont été conçus en regard de ces indications, pour les effacer en les remplaçant par l'ordre de rester à Jérusalem et d'y attendre le saint Esprit, c'est-à-dire par la fiction des apparitions continuées pendant quarante jours, de l'ascension et de la pentecôte. Luc disait le retour des disciples à Jérusalem, peut-être avec les femmes qui jadis avaient suivi Jésus, avec ses frères et avec sa mère, maintenant ralliés à la foi de sa messianité. Le petit groupe avait commencé par vivre à Jérusalem sans y exercer de propagande : les croyants rompaient le pain à la maison, ils passaient les jours dans le temple à prier, attendant la manifestation de leur Messie. La guérison d'un paralytique par Pierre attira l'attention sur eux et leur valut une admonestation des autorités du temple. Mais le mouvement était donné ; à partir de ce moment la nouvelle foi fait des recrues dans la ville, bien que sans aucun éclat de prédication publique.

Au bout d'un certain temps le groupe devient assez nombreux, et les croyants hellénistes s'organisent à part du groupe parlant araméen, c'est-à-dire du groupe primitif, augmenté de quelques recrues hierosolymitaines, que présidait le comité des Douze, formé d'anciens disciples de Jésus. Le groupe de langue grecque fut présidé par un comité de sept membres, dont le principal, on peut dire le chef, était Etienne. Cet Etienne osa le premier porter l'Evangile dans les synagogues, dans celles qu'avaient à Jérusalem les Juifs parlant grec, et il y eut du succès. Mais il enseignait que le Christ en son avènement abrogerait la Loi et détruirait le temple avec son régime de culte ; il fut arrêté, conduit devant le sanhédrin et condamné à mourir par lapidation. L'attitude énergique des autorités obligea le groupe helléniste à se disperser, et jamais plus groupe semblable ne put se reconstituer à Jérusalem. Le résultat fut que la nou-

velle foi se propagea tout de suite en dehors de la Judée.

Il est possible que Luc donnât, sur la dispersion des hellénistes et leur activité, certains détails qui auront été supprimés dans la rédaction des Actes. On peut au moins conjecturer qu'il nommait Alexandrie parmi les pays qu'avait touchés d'abord la propagande des hellénistes ; peut-être mentionnait-il la mission de Philippe à Samarie, ou tout au moins à Césarée, et sa rencontre avec le fameux magicien Simon. Il serait plus risqué de supposer qu'il mentionnait l'évangélisation de Damas. Il s'étendait sur les origines de la communauté d'Antioche, la ville où le nom de chrétien avait été pour la première fois prononcé. Les hellénistes dispersés étaient venus en Phénicie, à Chypre, à Antioche, et il ne s'étaient encore adressés qu'aux Juifs ; mais, à Antioche, quelques-uns d'entre eux, qui étaient de Chypre et de Cyrène, se risquèrent à parler aux païens et à leur promettre le salut par la foi au Christ, sans leur imposer les observances de la Loi. Ils eurent un succès considérable, et bientôt une communauté florissante se constitua, à la tête de laquelle se trouvèrent un certain nombre de prophètes et de docteurs : Joseph dit Barnabas, lévite de Chypre ; Siméon dit le Noir ; Lucius de Cyrène, — Barnabé et Lucius étant certainement de ceux qui apportèrent l'Evangile à Antioche, — Manahem, qui avait été familier du tétrarque Hérode Antipas, et Saul, dit Paul, que Dieu avait appelé à la foi tandis qu'il persécutait la communauté de Damas.

C'est peut-être seulement à propos de la communauté d'Antioche que Luc pour la première fois parlait des dons de l'Esprit. En tout cas, il disait comment, dans une réunion de la communauté, l'Esprit par la bouche d'un des prophètes avait prescrit que Barnabé et Paul fussent désormais affectés ensemble et régulièrement à l'œuvre de propagande. En vertu de cette mission, Barnabé et Paul avaient exercé un ministère des plus fructueux à Antioche même, dans d'autres villes de Syrie et en Cilicie, fondant des communautés qui étaient en majorité composées de païens, à qui ils ne parlaient pas plus d'observances légales ni de circoncision que Barnabé lui-même n'en avait parlé aux premiers convertis d'Antioche.

Il advint alors que certains individus, arrivés de Jérusalem à

Antioche, protestèrent contre cette conduite, alléguant que l'observation de la Loi de Moïse et la circoncision étaient indispensables pour le salut. Barnabé et Paul leur opposèrent une vive résistance, et comme l'agitation ne cessait pas, il fut décidé que les deux apôtres iraient à Jérusalem s'entendre sur ce sujet avec les chefs de la communauté mère. L'affaire fut examinée entre eux et les anciens apôtres, et ceux-ci désavouèrent les agitateurs. Ils déléguèrent deux membres de leur communauté, Judas dit Barsabbas et Silas, qui se rendirent à Antioche en compagnie de Barnabé et de Paul, avec une lettre où les apôtres de Jérusalem rassuraient les frères de Syrie et de Cilicie, en blâmant ceux qui les avaient inquiétés et protestant ne rien exiger d'eux en ce qui regardait les observances juives, mais (probablement) en les engageant à concourir par des cotisations volontaires à l'entretien de la communauté mère de l'apostolat. Judas et Silas revinrent ensuite à Jérusalem, et Paul et Barnabé continuèrent encore pendant quelque temps à Antioche leur ministère commun.

Mais bientôt le roi Hérode Agrippa voulut sévir contre les chefs de la communauté de Jérusalem. Il fit condamner et exécuter Jacques et Jean son frère, et Pierre aurait subi le même sort s'il n'avait réussi à s'échapper. Fuyant aussitôt Jérusalem, cet apôtre vint à Antioche, où il vécut dans la communauté. Au bout d'un certain temps, quelques frères envoyés par Jacques lui firent scrupule de manger avec des incirconcis, et il ne voulut plus rompre le pain qu'avec les circoncis, qui se séparèrent avec lui des autres croyants ; Barnabé les suivit, mais Paul résista. Il y eut entre eux un froissement ensuite duquel Barnabé et Paul se séparèrent. Tandis que Barnabé, accompagné de Jean-Marc, se rendait en son pays de Chypre, Paul, accompagné de Silas, qui était revenu à Antioche à cause de la persécution d'Agrippa, résolut d'aller prêcher en des lieux où l'Evangile n'avait pas été porté encore, et il passa de Tarse en Lycaonie. Il est permis de conjecturer que Luc, en cet endroit, disait s'être adjoint à Paul pour cette mission.

Paul avait prêché à Derbé, puis à Lystres, où il s'était associé Timothée ; il était allé ensuite à Iconium, où il eut un grand succès ; mais une vive agitation ne tarda pas à se produire, d'où

résulta au bout de quelque temps une émeute populaire. Paul, lapidé, traîné hors de la ville, est laissé pour mort ; revenu à lui par les soins de ses disciples, il se transporte à Antioche de Pisidie. Là il prêche dans la synagogue, puis ailleurs, aux païens seuls, quand les Juifs du lieu ne veulent plus le supporter dans la synagogue ; bientôt les intrigues des Juifs déterminent les magistrats à faire bannir du territoire les missionnaires de l'Evangile, et Paul cherche ensuite longtemps avant de trouver un terrain pleinement avantageux pour sa propagande. Son intention aurait été de passer en Asie et de prêcher dans les villes de la côte, mais « l'Esprit l'en empêche », — c'est-à-dire qu'une vision ou un songe, en rapport avec des difficultés réelles, a fait juger la chose impossible ; — l'Apôtre se tourne vers la Phrygie et la Galatie propre, où il fonde quelques communautés ; il essaie ensuite de pénétrer en Bithynie, mais « l'Esprit de Jésus ne le permet pas » ; il s'empresse, à travers la Mysie, où il ne s'arrête pas, de gagner Troas. Là un songe, — en rapport sans doute avec quelques informations favorables, — l'engage à passer en Macédoine.

L'Apôtre et sa suite — dans laquelle apparaît Luc — se rendent de Troas à Néapolis, puis à Philippes. Sur ce terrain nouveau, les missionnaires sont quelque peu déconcertés ; au premier sabbat, ils vont du côté de la rivière voisine où ils supposent que doit être une *proseuché* pour les quelques Juifs et adorateurs de Dieu que sans doute il y a dans la ville ; ils trouvent en effet la *proseuché*, mais seulement quelques femmes avec lesquelles ils engagent conversation. « Le Seigneur ouvre le cœur » d'une adoratrice, Lydia, riche marchande de pourpre, qui, une fois baptisée, veut prendre les missionnaires chez elle et se charge de leur entretien. La propagande devient ainsi active et fructueuse ; mais là, comme à Iconium, elle se trouve au bout d'un certain temps compromise par son succès même. La population finit par s'impatiser contre cette invasion de judaïsme ; une petite émeute se produit ; des gens s'emparent de Paul et de Silas et les mènent aux préteurs de la ville, disant que ces étrangers leur prêchent un culte et des règles incompatibles avec leur qualité de Romains ; les magistrats font battre de verges Paul et Silas, et on les met en prison. Sur intervention de per-

sonnes amies et moyennant caution, les deux missionnaires recouvrent bientôt leur liberté, mais à condition de s'éloigner sans délai.

Ils viennent à Thessalonique, où il y avait une synagogue, et Paul y prêche, pour commencer, durant trois sabbats (?). Il reste dans cette ville plusieurs mois, travaillant de ses mains et recevant quelques secours que lui envoient les fidèles de Philippes. — Luc devait donner sur la fondation de la communauté, nombreuse et recrutée surtout parmi les païens adorateurs, ancienne clientèle de la synagogue, certains détails précis qu'il est impossible de suppléer par conjecture. — De Thessalonique l'Apôtre vient à Bérée, où il trouve bon accueil auprès des Juifs et demeure quelque temps. Bientôt il se décide à partir pour Athènes et, laissant Silas à Bérée, il se rend à Athènes avec Timothée. Là il se consume en efforts inutiles. Des nouvelles reçues de Thessalonique lui font envoyer Timothée dans cette ville ; il lui donne rendez-vous à Corinthe, le chargeant de ramener avec lui Silas. Il n'avait pu gagner à Athènes qu'un tout petit nombre de personnes, entre autres Denys, aréopagite, et une femme appelée Damaris.

Arrivé seul à Corinthe, Paul, ayant rencontré Aquila, juif du Pont, antérieurement gagné à la foi du Christ ainsi que sa femme Prisca ou Priscilla, s'installe chez lui, parce que ces gens étaient faiseurs de tentes, comme lui-même l'était de son métier. Il reste avec eux, travaillant pour gagner sa vie, jusqu'à l'arrivée de Silas et de Timothée. Ceux-ci, lui ayant apporté un secours fourni par les communautés de Macédoine, il s'adonne à la prédication et prend logis près de la synagogue, chez un adorateur appelé Titius Justus. Il enseigne quelque temps dans la synagogue et fait de nombreuses conversions, entre autres celle du chef de synagogue Crispus. Des difficultés surviennent, mais Paul est encouragé en songe par le Christ à rester à Corinthe. — Les difficultés antérieures à cette vision et le détail de ce que Paul fit ensuite ont été supprimés dans la rédaction. — L'Apôtre enseigne à Corinthe pendant dix-huit mois.

Au bout de ce temps, il s'embarqua pour Ephèse avec Aquila et Priscilla, mais il les laissa aussitôt dans cette ville, parce

qu'il voulait revoir les communautés qu'il avait fondées en Phrygie et en Galatie. Pendant qu'il était dans ces contrées, arriva à Ephèse un disciple originaire d'Alexandrie, nommé Apollos, homme instruit, éloquent et versé dans les Ecritures, qui prêcha avec fruit dans la synagogue. Au bout d'un certain temps, comme il voulait passer à Corinthe, Aquila et Prisca lui donnèrent une lettre de recommandation pour la communauté. A Corinthe il brilla autant qu'à Ephèse et fut d'un grand secours aux fidèles. Cependant Paul revient à Ephèse et trois mois durant il prêche dans la synagogue ; mais une opposition se déclare, des Juifs blasphèment la foi qu'il annonce ; alors il s'organise tout à fait en dehors de la synagogue, que lui et les fidèles s'abstiennent désormais de fréquenter : il loue la salle d'un certain Tyrannus, et il y enseigne tous les jours pendant deux années. Les résultats particuliers de ce ministère, tant pour Ephèse que pour d'autres villes de la province, et les difficultés rencontrées par Paul ont été supprimés par le rédacteur.

Ayant ainsi enseigné plus de deux ans à Ephèse, Paul conçoit le projet de se rendre à Rome après être allé à Jérusalem porter les collectes qu'il voulait recueillir préalablement dans les communautés de Macédoine et d'Achaïe. A cet effet, il envoya en Macédoine deux de ses auxiliaires, Timothée et Erastus. — Ce qui advint ensuite, rapport de Timothée, voyage de Paul à Corinthe, éloignement de l'Apôtre, mission de Titus, retour de Paul en Macédoine après un court séjour à Troas, sa rentrée à Corinthe, a été éliminé de la rédaction. — Etant demeuré finalement trois mois à Corinthe, Paul s'embarqua à Kenchrées pour gagner d'abord la Macédoine ; il s'était coupé les cheveux en partant, pour son vœu de pèlerin, qu'il se proposait d'accomplir à Jérusalem ; il visita successivement les communautés de Macédoine, prenant avec lui à mesure les délégués de ces communautés avec la collecte ; il passa la semaine des azymes à Philippes et rejoignit à Troas les porteurs de la collecte, qui l'y avaient précédé ; il vint ensuite à pied de Troas à Assos pendant que toute sa société y allait par mer ; puis Paul et les siens vont par mer et par étapes le long de la côte d'Asie jusqu'à Patara ; de là un navire en partance pour la Phénicie les transporte à Tyr, puis à Ptolémaïs, d'où Paul vient par terre à Césarée.

Là toute la compagnie apostolique est reçue chez Philippe. L'ancien compagnon d'Etienne avait quatre filles vierges qui étaient douées du don de prophétie ; elles dirent à Paul qu'il lui arriverait malheur à Jérusalem, et tout le monde, tant les compagnons de l'Apôtre que les fidèles du lieu, le suppliaient de n'y point aller ; mais Paul déclara qu'il ne renoncerait pas à son projet, dût-il mourir dans la ville sainte. On s'abandonna donc à la volonté de Dieu. Quelques disciples de Césarée se joignirent à la troupe pour aller à Jérusalem et la conduisirent chez un ancien disciple appelé Mnason, qui était de Chypre. Le lendemain Paul et les siens étaient chez Jacques et remettaient la collecte aux anciens de Jérusalem.

Ceux-ci, après avoir entendu Paul et reçu l'offrande de ses communautés, ne dissimulèrent pas à l'Apôtre le danger qu'il courait de la part des Juifs, aux yeux desquels il n'était qu'un prédicateur d'apostasie, et, afin qu'il fût moins remarqué, ils l'engagèrent à se mettre, pour l'accomplissement de son vœu, avec quatre nazirs de la communauté qui attendaient qu'une âme charitable fît les frais de leurs sacrifices. Paul suivit ce conseil, se rendit au temple avec ces hommes, et jour fut pris pour la libération du vœu. Mais, ce jour-là, des Juifs d'Asie, qui l'avaient rencontré en ville avec Trophimus d'Ephèse, voyant Paul dans le saint lieu, crièrent à la profanation, croyant ou feignant de croire qu'il avait introduit un incirconcis dans les parvis réservés. Les gens se précipitent, on traîne Paul hors de l'enceinte sacrée, dont les prêtres font fermer les portes. La foule aurait tué Paul si le tribun de la cohorte qui était casernée dans la tour Antonia n'avait été averti aussitôt de l'attroupement et de l'agitation qui s'étaient produits. Le tribun accourt, se saisit de Paul, le fait charger de chaînes et demande de quoi il s'agit. Comme dans le tumulte il ne peut rien entendre de précis et de consistant, il fait conduire le prisonnier dans la forteresse et ordonne de le mettre à la question. Paul alors décline sa qualité de citoyen romain, et le tribun lui fait enlever ses chaînes.

Cependant l'autorité juive, avertie de ce qui s'est passé, s'empresse de réclamer que le prisonnier lui soit livré. Paul, qui a été réconforté par une vision et qui voit dans son titre de citoyen le seul moyen de salut qui lui reste et par lequel il

pourra donner suite à son projet de porter l'Évangile à Rome, réclame son droit d'être jugé par l'autorité romaine ; en conséquence de cette réclamation légitime, le tribun expédie son prisonnier à Césarée, renvoyant également les accusateurs de Paul devant le procureur Félix. Paul voyage de nuit avec une escorte de cavalerie ; on fait halte à Antipatris, et dans la journée du lendemain il est remis au procureur, qui, après un interrogatoire d'identité, le fait enfermer au prétoire d'Hérode en attendant que le sanhédrin ait présenté sa demande. Quand cette demande arrive, Félix, qui savait à quoi s'en tenir sur son objet, connaissant l'existence et le caractère de la secte chrétienne, ajourne sa réponse et laisse à Paul la faculté de voir ses amis et de recevoir leurs soins. C'est ainsi que l'Apôtre est resté deux ans captif à Césarée.

Au bout de ce temps, Félix est remplacé comme procureur par Poreius Festus. Le sanhédrin, dès l'arrivée du nouveau procureur, réclame la solution de la requête qu'il avait présentée à Félix. Festus reçoit à son tribunal, en sa résidence de Césarée, la délégation des autorités juives, et, la cause entendue, se déclare incompétent, renvoyant l'affaire au jugement du sanhédrin. Paul alors, usant de son droit d'appel, invoque la juridiction de l'empereur, et réclame, en tant que citoyen romain, d'être jugé par César. L'appel, formulé dans les conditions légales, est reçu. Quelques jours après, Paul était remis, avec d'autres prisonniers, à un centurion appelé Julius, de la cohorte Augusta, qui devait les conduire en Italie.

On part sur un navire d'Adramytte qui faisait voile vers la côte d'Asie. Luc était avec Paul, et aussi Aristarque de Thessalonique. On est le lendemain à Sidon, où Julius permet à Paul de voir les frères du lieu. Après une navigation déjà pénible, on arrive à Myre en Lycie. Là le centurion transborde son monde sur un navire alexandrin en partance pour l'Italie. La navigation se faisant de plus en plus difficile, on parvient à grand' peine au lieu dit Bon Port, près de Lasaia, sur la côte méridionale de Crète. L'endroit n'étant pas propre pour l'hivernage, on essaie de gagner Phénix ; mais, pendant qu'on exécute ce mouvement, une tempête survient, qui emporte le navire à la dérive. La tempête sévit pendant plusieurs jours. Durant la qua-

torzième nuit on pressent l'approche de terre, on jette les ancres. En attendant le jour, on allège le navire de ce qui pouvait y rester de sa cargaison, et, le jour venu, on se dirige vers le rivage ; on échoue sur un banc de sable, à distance du bord. Force est de se sauver à la nage ou sur des radeaux improvisés. Les naufragés abordent dans une île qui était l'île de Malte ; ils sont accueillis humainement par les gens du lieu, qui leur allument un grand feu pour les réchauffer ; ils sont même hébergés trois jours durant par le chef de l'île, nommé Publius, dans un domaine qu'il avait près de là. Ils sont obligés de rester trois mois à Malte, attendant que la saison redevienne propice à la navigation. On part alors sur un autre navire alexandrin à l'enseigne des Dioscures : on s'arrête trois jours à Syracuse, on est un jour à Rhegium, et de là en une journée de navigation on est à Pouzzoles, terme de cette périlleuse traversée. Bientôt l'on était à Rome.

Là il fut permis à Paul de prendre un logement et d'y rester sous la garde permanente d'un soldat. Il resta ainsi deux ans, recevant ceux qui le venaient voir et leur enseignant le Christ...

Le rédacteur a coupé en cet endroit la relation de Luc. Il ne paraît pas douteux que Luc disait l'issue du procès. Il paraît également certain que cette issue était la condamnation et l'exécution de l'Apôtre. Mais à quelle date et dans quelles circonstances, on ne peut que le conjecturer. Il est probable que Luc disait quelque chose des rapports de Paul avec la communauté romaine, qui existait avant lui et qui subsistait à côté de lui. Peut-être aussi mentionnait-il la venue de Pierre et son martyre dans la persécution de Néron. Ce point demeure tout à fait incertain, parce qu'on ignore combien de temps s'est écoulé entre la mort de Paul et cette persécution, et que même il n'est pas tout à fait sûr qu'il y ait eu un intervalle. En supprimant la conclusion du second livre à Théophile, le rédacteur a éliminé la donnée chronologique essentielle d'après laquelle on aurait pu reconstituer le cadre de la carrière de Paul et celui de l'histoire apostolique. Les synchronismes artificiels qu'il a semés ailleurs ne suppléent point à cette lacune. L'entrée de Festus dans ses fonctions fournirait un point de repère, mais la date n'en est point connue avec certitude. Cependant, quand même Paul serait mort vers l'an 60

ou l'an 62, il n'est guère probable que Luc ait pu regarder cette mort comme le terme des « choses accomplies », en laissant de côté la persécution de l'an 64, si importante pour le christianisme romain. Il n'y a pas à dire que Théophile était instruit de ces faits publics. Il ne les savait que par le dehors et en gros ; il pouvait fort bien ne pas connaître, et très probablement il ne connaissait ni le détail du procès de Paul, ni comment Pierre s'était trouvé impliqué dans la persécution de l'an 64. Le souvenir chrétien de toutes ces choses était ce que Luc avait à raconter.

On ne saurait donc reconstruire avec les débris du second livre à Théophile la chronologie de l'histoire apostolique. Un synchronisme important est celui de la mort d'Agrippa, survenue peu après la mort de Jacques et de Jean et la fuite de Pierre à Antioche, c'est-à-dire peu de temps après le voyage de Barnabé et de Paul à Jérusalem pour l'affaire des observances légales. Or Agrippa I^{er} est mort au cours de l'année 44. La réunion de Jérusalem a pu avoir lieu tout au commencement de la même année. En combinant cette donnée avec celles de l'épître aux Galates, on obtient pour la conversion de Paul la date de l'an 31, au plus tard. Paul sera venu à Antioche vers l'an 33, et la mission commune de Barnabé et de Paul en Syrie et en Cilicie se placerait entre les années 33 et 44. Si Jésus est mort au printemps de l'an 29, comme on peut l'inférer de l'indication donnée par le troisième évangile (Lc III, 1) et qui se lisait peut-être en tête du premier livre à Théophile, on devrait placer dans l'espace de deux à trois ans au plus la fondation du premier groupe chrétien à Jérusalem, la constitution du groupe helléniste, le martyre d'Étienne et les commencements d'évangélisation à Antioche et à Damas. Le conflit d'Antioche aurait eu lieu vers la fin de l'an 44. Les missions particulières de Paul se placent entre l'an 45 et l'an 54 au plus tôt, l'an 59 au plus tard.

§ V. — LA RÉDACTION DES ACTES

Le personnage qui a fait du second livre à Théophile l'ouvrage ultérieurement canonisé sous le titre d'*Actes des apôtres*

n'a pas légué son nom à la postérité. On est fondé à croire qu'il ne l'a pas voulu et qu'il ne pouvait pas le vouloir. En possession d'une œuvre précieuse, bien authentique et portant le nom de celui qui l'avait écrite, il ne s'est proposé rien moins que de la transformer profondément, tout en la laissant sous le patronage de son premier auteur. Procédé qui de nos jours serait qualifié sévèrement, et qui, même en ce temps-là, ne devait pas être jugé d'une honnêteté parfaite, puisque l'on prenait soin de le dissimuler. Les écrivains d'alors ne se souciaient pas plus que ceux d'aujourd'hui de voir leurs productions falsifiées ; Paul écrivait de sa main la salutation finale de ses lettres pour les authentifier, — circonstance qui n'a pas empêché de lui en prêter qu'il n'avait point dictées (voir la curieuse souscription de II THESS. III, 17) ; — et l'auteur de l'Apocalypse (XXII, 18-19) prononce les plus terribles malédictions contre quiconque oserait retrancher ou ajouter quoi que ce soit à sa prophétie. Le rédacteur des Actes est un faussaire, et qui n'était pas pleinement inconscient de ce que la besogne par lui faite avait de répréhensible au point de vue de la sincérité. On conçoit qu'il n'ait pas eu ce respect du fait et du témoignage qui, même pour l'historien moderne, est une règle idéale d'autant plus difficile à réaliser dans l'application qu'elle doit s'associer à une critique impartiale. Mais il ne pouvait pas se dissimuler que ce que Luc avait raconté était, autant que Luc avait pu savoir et voir, l'histoire comme elle s'était passée, et que ce qu'il mettait à la place était une adaptation et une interprétation fort différente de la réalité. Ce qu'il racontait lui-même était l'histoire comme elle aurait dû arriver, et il se doutait bien un peu de la différence, puisqu'il inventait à mesure, tout au moins pour une bonne partie, ce qu'il substituait à une vérité qui gênait sa démonstration. Agit-il ainsi comme personne privée, sous sa responsabilité personnelle ? On voudrait le penser. Mais le contraire est plus vraisemblable. Cette apologie d'intérêt général, d'esprit quasi politique, écrite probablement à Rome, comme l'ouvrage de Luc, et dans l'esprit de la communauté romaine, a chance de n'être pas l'œuvre d'un individu risquant de lui-même une idée qui fera ou qui ne fera pas son chemin ; l'on dirait plutôt une œuvre concertée, et le fait que l'œuvre authen-

tique de Luc a disparu sans laisser de trace s'explique mieux ainsi. Cette œuvre ne devait pas être fort répandue, et probablement ne l'était-elle que dans le milieu romain. Le livre authentique aura été systématiquement remplacé par le livre frelaté. C'est tout au plus si Marcion, vers l'an 140, a eu vent de la fraude et a pu s'en prévaloir pour refaire à sa guise l'évangile, sans se soucier aucunement des Actes (cf. *supr.*, p. 13).

L'on peut donc soupçonner le rédacteur des Actes d'avoir appartenu au personnel dirigeant de la communauté romaine. Il a écrit l'histoire apostolique telle que la conçoit l'épître de Clément, et l'indice est d'autant plus à retenir que cette épître ne se présente pas comme une œuvre personnelle, mais qu'elle a été rédigée et expédiée au nom de « la communauté de Dieu domiciliée à Rome ». Cette épître a l'esprit et les tendances qui dominaient alors dans la communauté romaine, esprit et tendances qui se trouvent être précisément ceux qui se remarquent dans les Actes. Il pourrait y avoir là quelque atténuation de ce qui nous paraît être un faux. Ce n'est pas un individu qui, pour son propre compte, a déformé l'œuvre de Luc ; celui qui a fait cette besogne ne travaillait pas pour lui-même, dans un intérêt personnel, ni en vue de tromper la postérité ; il travaillait pour un groupe, dans l'intérêt actuel des communautés chrétiennes, sans mesurer tout le dommage qu'il causerait à la science du ^{xx}e siècle, et sans autre préoccupation que de transformer en plaidoyer l'histoire que Luc avait laissée. Certes, Luc n'avait pas prévu qu'il serait victime d'un tel procédé ; lui-même n'avait pas eu l'idée de l'adopter ; on peut présumer qu'il ne l'aurait point approuvé ni suivi. La raison de ceux qui l'ont pratiqué était moins éclairée, et leur conscience morale moins délicate, moins nette. Ce qui nous déplaît dans l'espèce de faux et de fraude que représente pour nous le livre des Actes se trouve atténué en ce qui regarde la personne de l'agent principal : c'est l'expression d'une politique dont il n'a été que l'interprète. Dans tous les temps et dans tous les milieux la politique a maintes fois sacrifié à d'autres intérêts ceux de la simple vérité. Le fâcheux est qu'ici l'on se donne l'air de parler vrai, avec l'honnête homme dont le nom reste en tête du livre, et que très souvent on lui fait dire au lieu du vrai ce qui n'est qu'expédient.

Luc avait voulu raconter à Théophile l'histoire héroïque de la foi, ce que Jésus avait fait et enseigné, comment il avait souffert la mort, comment de son immortalité il avait renvoyé ses disciples à Jérusalem, comment l'espérance du salut s'était affirmée par Pierre et ses compagnons, par Etienne, et comment elle s'était répandue par les hellénistes dispersés, enfin comment Paul, formé à Antioche auprès de Barnabé, avait porté l'Evangile en divers pays, et comment il avait terminé sa carrière à Rome : ainsi le christianisme était fondé sur ses martyrs. Mais il s'agissait maintenant de bien autre chose. Au lieu de dire simplement au chrétien l'histoire de sa foi, l'on voulait démontrer à tous et aux païens d'abord, à l'autorité romaine surtout, que le christianisme n'était pas une secte nouvelle, étrangère à tout et en contradiction avec les lois ; que c'était, au contraire, la forme parfaite et authentique de la religion juive, l'espérance où se résumait celle-ci ayant été accomplie en Jésus, et les prédicateurs du christianisme n'ayant jamais fait, ne faisant pas autre chose que d'annoncer cette espérance et sa réalisation ; qu'ainsi la tolérance officielle dont jouissait le judaïsme devait être acquise au christianisme, et d'autant plus que le seul grief des Juifs contre les chrétiens était d'avoir fait part aux païens du salut qu'eux-mêmes avaient refusé. L'apologie se substitue à l'histoire, parce que la persécution a déjà sévi, qu'elle menace, les Juifs eux-mêmes y poussant, et que l'on croit pouvoir la conjurer en établissant devant l'opinion dirigeante la situation du christianisme à l'égard du judaïsme.

Un tel espoir ne se comprend qu'à une époque où la distinction des deux religions, chrétienne et juive, est pleinement acquise en fait, et leur séparation pleinement accomplie, mais où la confusion qui a existé d'abord entre les deux subsiste assez dans le souvenir pour que l'on puisse au moins se flatter de faire passer le christianisme pour une forme de judaïsme bien fondée en tradition, quoique rejetée par la majorité des Juifs de race. On est donc assez loin des origines et à l'aube des persécutions, à une époque où l'autorité romaine a pris décidément position contre le christianisme, mais ne paraît pas encore très fixée sur le principe de son hostilité, où le judaïsme lui-même n'est pas officiellement en mauvaise posture, où sa propagande

n'est pas directement réprimée, et où l'on peut souhaiter de lui être assimilé au point de vue légal. C'est, semble-t-il, après la mort de Domitien, sous Nerva et dans les premières années du règne de Trajan, que ces conditions se trouvent réalisées. La rédaction des Actes est donc une apologie chrétienne dont on peut marquer la date vers le commencement du second siècle.

La méthode suivie par le rédacteur pour transformer l'histoire en démonstration apologétique n'est pas trop difficile à définir : c'est celle du travestissement perpétuel. Il n'a retenu de son devancier que les simples indications de fait qui lui fournissaient un cadre et qui ne le gênaient pas. Tout le reste a été supprimé, remplacé ou altéré. Ce qui subsiste du second livre à Théophile n'est pas même un squelette complet ; car la suite des faits n'a pas été respectée. On a pu voir avec quelle virtuosité le rédacteur applique à l'occasion les libres procédés du dédoublement et de la transposition pour cacher les brèches qu'il a lui-même ouvertes et pour donner à l'ensemble de ses récits la physionomie qui lui convient. Ce serait fantaisie pure, si l'auteur n'était conduit en tout par l'intérêt de sa démonstration. Sans scrupule à l'égard de sa source principale, du livre qu'il refait, il ne l'est pas davantage à l'égard des sources étrangères qu'il utilise pour ses travaux de remplissage. Il fait depuis longtemps le désespoir des interprètes orthodoxes, qui ne sont pas seulement embarrassés d'expliquer comment il a pu mettre deux voyages de Barnabé et de Paul à Jérusalem au lieu du seul voyage dont parle l'épître aux Galates, mais comment il a pu, en s'inspirant de Josèphe, faire dire au sage Gamaliel que Theudas avait paru avant Judas le Galiléen (v, 36-37). Les miracles ne lui coûtent rien, les discours non plus : il met des uns et des autres autant qu'il faut pour relever et équilibrer ses récits ou faire valoir ses idées. Comme il arrive d'ordinaire en pareil cas, il ne crée rien en fait de récits merveilleux ; il utilise des types connus que lui fournissent l'Ancien Testament, la tradition évangélique et même celle du paganisme contemporain, et il adapte le tout à ses fins. Pour ses discours il a utilisé pareillement des thèmes tout préparés, ceux que lui offrait la controverse courante avec les Juifs, les textes de l'Ancien Testament dont les polémistes chrétiens avaient accoutumé de s'autoriser

pour montrer l'accomplissement des prophéties dans le Christ et dans la communauté. Une seule fois, pour une circonstance solennelle, dans le discours de Paul à l'Aréopage, il s'est aventuré à exploiter un thème de philosophie, et de philosophie païenne, mais déjà plus ou moins élaboré avant lui par l'apologétique juive. Il n'a inventé ni le Dieu inconnu ni l'exorde tiré de la rencontre de l'autel d'Athènes ; mais il a feint, pour le besoin de son discours, que l'autel aux dieux inconnus était dédié au Dieu inconnu. Une même méthode, si facile qu'on est presque tenté de chercher un autre mot pour qualifier cette façon de construire une apparence d'histoire et un plaidoyer qui veut être démonstratif, a donc été appliquée d'un bout à l'autre du livre, et cette méthode n'est pas plus sévère en logique qu'elle n'est exacte en information.

De la fondation de l'Eglise et de son développement le rédacteur s'est fait une idée très simple, à laquelle il coordonne son apologétique. L'Eglise est le royaume de l'Esprit ; — et c'est évidemment ce qui la différencie du judaïsme, qui est le royaume de la lettre figurative, du rite matériel et symbolique. — Les communautés sont actuellement dirigées par des anciens, des surveillants (les futurs évêques), que l'Esprit saint lui-même a préposés à son gouvernement (xx, 28) ; sans doute ces anciens ont-ils été élus par les communautés ou désignés par les apôtres, mais c'est l'Esprit qui a fait le choix, parce que l'Esprit était dans les apôtres et qu'il est dans la communauté ; pourtant ce sont les apôtres et les anciens qui en sont principalement les dépositaires et les organes attitrés. Le sort terrible d'Ananie et de Saphire (iv, 1-11) doit servir d'avertissement aux simples fidèles qui croiraient pouvoir se dérober à leur contrôle. Cependant il existe des prophètes, et l'on fait état de leurs visions. Cette société où règne l'Esprit s'est substituée déjà en fait au règne de Dieu qu'avait annoncé le Christ et dont la perspective subsiste pourtant encore, assez prochaine, dans l'idée du jugement universel.

Le règne de l'Esprit a été inauguré cinquante jours après la résurrection de Jésus. Et ici des mythes sont résolument introduits dans la trame de l'histoire. Il était admis déjà que le Christ était ressuscité le troisième jour après sa mort ; mais on croyait

plutôt, on avait cru longtemps, et Luc lui-même (1, 2)⁸ disait que Jésus avait été ravi à Dieu. Ses apparitions avaient été fugitives, comme celle des anges qui apportent du ciel les messages divins. Le rédacteur veut pour l'institution du règne de l'Esprit une chronologie plus précise. L'Esprit qui régissait la communauté n'était pas autre chose que l'Esprit de Dieu ou l'Esprit même du Christ; c'était donc le Christ qui le communiquait, c'est lui qui l'envoyait, c'est lui qui, dès le commencement, avait dû l'envoyer et qui en avait investi les apôtres. Le rédacteur tenait d'autant plus à dater, à antidater l'envoi de l'Esprit, que les dons de l'Esprit, les manifestations de prophétie, de glossolie et autres semblables n'étaient apparues que peu à peu et plutôt, à ce qu'il semble, dans les communautés hellénochrétiennes, la communauté primitive et ce qui existait alors de communautés judaïsantes en ayant été beaucoup moins pourvues. Notre hagiographe estima donc que Jésus ressuscité avait dû rester sur la terre quarante jours avec ses disciples pour les instruire, avant de monter au séjour de sa gloire, à la droite du Père qui est au ciel. Le quarantième jour, il avait conduit ses disciples sur le mont des Oliviers, lieu prédestiné de l'avènement messianique, et il était parti vers Dieu. Il avait préalablement ordonné à ses disciples d'attendre à Jérusalem la venue de l'Esprit, qui les mettrait à même d'accomplir leur mission dans tout l'univers. Comme ils n'étaient plus que onze depuis la trahison de Judas, ils choisirent au sort un douzième témoin du ministère et de la résurrection de Jésus. Le jour de la Pentecôte, l'Esprit descendit sur eux en fracas de tempête sous la forme de langues de feu : et ils se mirent en effet à parler toutes les langues de la terre; des Juifs de tous pays accoururent, furent témoins de cette merveille; Pierre parla, dit que c'était l'accomplissement des prophéties, et il cita Joël; des milliers d'auditeurs se convertirent; l'Eglise fut ainsi fondée.

Autant qu'il peut, le rédacteur soutient cette fiction prodigieuse. L'Esprit continue à faire merveille dans les apôtres. Il fait parler Pierre après le miracle du paralytique et ajoute cinq milliers de convertis aux trois mille de la pentecôte. Il inspire une réponse pleine de haut courage à Pierre et à Jean devant le sanhédrin; il se manifeste en grand tremblement dans la com-

munauté qui remercie Dieu après que les deux confesseurs l'ont rejointe. Mais il réside spécialement dans les apôtres. Ananie et Saphire, qui ont pensé tromper ceux-ci, meurent pour avoir menti au saint Esprit. Il inspire le courageux Etienne, comme il a inspiré Pierre. Mais quand Philippe, un des Sept, a évangélisé Samarie, il n'a pu que baptiser les convertis sans leur donner l'Esprit. Ce sont les apôtres Pierre et Jean, venus de Jérusalem, qui donnent l'Esprit aux convertis de Samarie en leur imposant les mains. Cependant le privilège apostolique se transmet, se donne, selon le choix que suggère l'Esprit même : honte au magicien Simon, qui avait voulu l'acheter ! L'Esprit conduit les missionnaires : il dit à Philippe d'aborder l'eunuque éthiopien. Il remplit Saul après son baptême et le fait prêcher hardiment tout de suite sur le théâtre de ses folies persécutrices, à Damas et à Jérusalem. Il tombe devant Pierre sur le centurion Cornélius et sur les gens de sa maison, pour témoigner que les païens comme les Juifs ont part au don de Dieu et doivent être reçus dans la communauté : et ceux de Jérusalem, qui blâmaient Pierre d'avoir mangé avec un païen, n'ont plus rien à dire quand Pierre leur a expliqué que l'Esprit lui avait dicté sa conduite en refaisant la pentecôte sur Cornélius. L'Esprit suggère la décision du concile apostolique, et il est nommé comme premier auteur de son décret. C'est par l'Esprit que la communauté subsiste et grandit.

Conception systématique, mais où se reflètent et la réalité présente et la récente histoire ; il est bien vrai que la communauté chrétienne est une société de mystère, une économie de salut qui est constituée sur la foi et la communion du Christ, sur ce Christ spirituel et immortel, qui est son lien invisible, qui fait son unité mystique, qui est un et multiple, qui est Jésus, le Christ glorieux, et qui est l'âme de l'Eglise. Les fictions du rédacteur sont l'expression symbolique de cette réalité ou de cette foi, qui est celle des communautés chrétiennes en son temps. Mais il est une autre catégorie de fictions qui est en rapport avec son apologétique, avec l'intérêt qu'il a ou qu'il croit avoir à prouver que le christianisme ne diffère pas du judaïsme : prétention au fond contradictoire avec la réalité que représente la première série, la série mystique des fictions rédactionnelles ; car ce qui, précisément, différencie le christianisme du judaïsme,

c'est qu'il constitue une économie de salut tout à fait analogue à celles que tendaient à organiser en ce temps-là même les mystères païens, tandis que le judaïsme était essentiellement une religion nationale, le christianisme n'étant né qu'en se dégageant du nationalisme juif, et la tension qui se produisit entre judaïsants et universalistes n'ayant pas d'autre signification que celle d'un conflit où l'idée mystique et hellénistique du salut universel l'emporta sur celle du culte national. La lutte, à la vérité, existait déjà au sein du judaïsme ; mais là ce fut la tradition nationale qui l'emporta. Dans la propagande qui se fit sur le nom de Jésus, la lutte se produisit, pour ainsi dire, à la frontière du monde juif et du monde païen, et, grâce à la transformation du Messie national en Sauveur universel, ce fut le mystère hellénistique, greffé sur le monothéisme juif, qui surmonta la tradition culturelle du judaïsme. Le rédacteur, avec une bonne foi très relative, construit sur une équivoque sa thèse de l'identité du judaïsme et du christianisme, et il la poursuit en inventant sans scrupule les discours et les faits qui peuvent la servir. En antidatant le mystère chrétien, il n'a pas craint de montrer Pierre dans un rôle qui fut celui de Barnabé et des premiers apôtres d'Antioche, ni même de lui attribuer des propos qui furent ceux de Paul ; pour le besoin de sa thèse apologetique, il ne craindra pas de judaïser Paul et tout l'hellénochristianisme.

Aucun écrivain du Nouveau Testament n'a davantage insisté sur l'argument des prophéties réalisées en Jésus. Le rédacteur des Actes ne se contente pas de citer des textes, et l'on ne doit pas lui faire un grief spécial de les citer à contresens. Ce n'est pas lui qui a inventé l'exégèse arbitraire moyennant laquelle on a trouvé prophétisées dans l'Ancien Testament la mort et la résurrection de Jésus, la fondation de l'Eglise ; il n'a fait que pousser à l'extrême et affirmer sans relâche cette systématisation du contresens. Il n'a pas craint de la faire remonter jusqu'à Jésus lui-même : le Christ ressuscité fait un véritable cours d'exégèse prophétique aux disciples d'Emmaüs (Lc. xxiv, 25-27), et la même leçon est certainement comprise dans les instructions qu'il est censé avoir données à ses disciples pendant quarante jours (Act. 1, 3, les prophéties de l'Ancien Testament

étant à compter parmi « les choses qui regardent le règne de Dieu »). Pour le rédacteur, ce qu'a dit un prophète est l'enseignement de tous ; c'est pourquoi il ne se lasse pas de répéter que tous les prophètes ont annoncé le Christ, et il paraît même tellement sûr de son fait qu'il n'a pas craint de montrer le roi Agrippa II ébranlé par l'argumentation de Paul sur les textes concernant le Messie qui auraient trouvé en Jésus leur application. Jésus et le christianisme n'ont pas fait et ne font pas autre chose que de réaliser les prédictions consignées dans les livres saints des Juifs : tel est le principe, et, si ce principe appartient à la tradition chrétienne depuis le commencement, s'il a toujours été à la base de la prédication aux Juifs ou de la polémique antijuive, il acquiert dans les Actes une signification et une rigueur plus absolues que nulle part ailleurs.

Là doit être en grande partie la raison de la forme particulière qu'affecte la christologie du rédacteur, et aussi celle du ton biblique de son langage. Il parle comme la version des Septante, et c'est parce qu'il s'étudie à parler ainsi, ce n'est pas uniquement parce qu'il s'est nourri de la Bible. La couleur qu'il prend est celle qui convient à la cause qu'il plaide. De même la couleur juive de son messianisme tient beaucoup moins à un prétendu archaïsme de sa doctrine et de son langage touchant le Christ qu'au parti pris de se rapprocher le plus possible du judaïsme et de montrer que Jésus a été le Messie annoncé par les Ecritures juives. Le mirage juif des Actes, comme le mirage philosophique des apologies qui bientôt vont venir, dissimule une christologie mystique, la doctrine qui convient à une religion dont l'objet même est le Seigneur Christ. Le goût d'Ancien Testament qu'ont les récits de la naissance dans le troisième évangile est dû à ce parti pris judaïsant du rédacteur, et c'est celui-ci qui, par la bouche d'Elisabeth, de Zacharie, de Siméon, dans leurs cantiques (Lc. I, 54-56, 68-79 ; II, 30-32), salue en Jésus le Messie promis à Israël. On s'étonne parfois de ne retrouver pas dans les Actes la christologie de Paul, et le fait est qu'elle n'y est point, qu'on l'entrevoit à peine, et que la rédaction des Actes a l'air de n'en vouloir connaître que les conclusions pratiques, l'universalité du salut par la foi au Christ, sans en garder le fondement métaphysique, la préexistence céleste du rédempteur,

ni même la conception mystique de la rédemption par la mort du Christ. Ce fait néanmoins perdra beaucoup de sa signification si l'on veut bien considérer que ni Luc ni le rédacteur n'ont ignoré la théologie de Paul. L'œuvre de Luc n'en avait probablement que fort peu de traces, parce qu'elle était historique d'intention et en réalité. Dans son premier livre à Théophile, Luc recueillait les traditions relatives au Christ, et il les avait recueillies avec assez de diligence, d'exactitude et de bonne foi, puisque son évangile, même retouché et amplifié, se trouve encore moins paulinien que celui de Marc. Dans son second livre il racontait les faits ; l'on peut croire d'ailleurs qu'il était entré dans l'esprit de Paul plus que dans les spécialités de sa doctrine, et qu'il n'a pas songé un seul instant à transporter dans son exposé historique des origines chrétiennes les théories du salut qu'on peut lire dans les épîtres. La position du rédacteur est différente. Lui ne se ferait aucun scrupule d'anticiper les théories de Paul dans l'histoire évangélique et apostolique, si ces théories servaient sa thèse. Mais, outre que le caractère tout personnel de ces doctrines et leur forme originale, leur singularité, pour tout dire en un mot, les avait empêchées d'entrer telles quelles et d'emblée dans le courant de la pensée chrétienne ; que la doctrine de la préexistence allait seulement prendre sa forme définitive dans le quatrième évangile et devait lutter encore plus d'un demi-siècle pour être universellement acceptée ; que la théorie paulinienne du péché et de la rédemption devait attendre plusieurs siècles pour s'imposer à l'Occident avec Augustin, le rédacteur avait ses raisons pour se montrer tout à fait réservé en ces matières. S'il voulait montrer que le christianisme n'était que le plus authentique judaïsme, l'accomplissement littéral et parfait de toute la prophétie juive, de l'espérance israélite, en Jésus, force lui était de se tenir le plus près possible et des doctrines juives et des formules de l'Ancien Testament. C'est pourquoi il ne se lasse pas de faire dire aux orateurs de la nouvelle foi que Jésus le Nazoréen fut un homme, recommandé de Dieu auprès des Juifs par des signes et des prodiges, qui a été, conformément à un décret de la Providence, livré par les Juifs, ignorants de ce qu'ils faisaient, aux Romains qui l'ont mis à mort, et que Dieu a ressuscité, conformément à un autre décret providentiel, les

Ecritures attestant également et que le Messie devait mourir et qu'il devait ressusciter d'entre les morts. Les apôtres ne sont que les témoins de cette résurrection du Messie, annoncée dans les Ecritures. Il y a plus : le christianisme n'est pas autre chose que cette foi de la résurrection, foi qu'il affirme dans le cas de Jésus. Et le rédacteur ira encore plus loin : Paul n'aura jamais fait autre chose que de prêcher la pure doctrine des pharisiens, de la secte juive la plus exacte, la plus orthodoxe, qui se caractérise elle-même par sa croyance à la résurrection ; Paul n'a jamais rien enseigné que cette foi de la résurrection et Jésus ressuscité. En tant que Messie souffrant, Jésus est le « serviteur » dont a parlé Isaïe, et il sera plusieurs fois qualifié tel dans les Actes ; en tant que Messie ressuscité, il est le Seigneur dont a parlé David. Ainsi, toute la foi chrétienne, toute la foi apostolique, toute la foi de Paul, enseignée par lui depuis Jérusalem jusqu'à Rome, n'aura été que la foi juive affirmée dans la résurrection de Jésus, Messie juif en qui se sont accomplies toutes les prédictions des livres juifs et toutes les espérances religieuses du judaïsme. Dans cette fiction le rédacteur n'a fait que suivre une tendance qui était celle de son temps et de son milieu, mais il a exagéré cette tendance et il en a largement appliqué le principe à la défiguration de l'histoire.

La grosse difficulté de cette apologétique était que les Juifs, pris en masse, ne convenaient nullement de son principe et, répudiant la foi de Jésus, niaient que les Ecritures eussent été accomplies en lui. C'était chose bien étrange que le peuple à qui s'adressaient les promesses n'en eût point perçu la réalisation et se trouvât exclu de leur bénéfice. A cette objection les prédicateurs chrétiens avaient trouvé de bonne heure une réponse que les évangélistes n'ont pas craint de placer plus ou moins explicitement dans la bouche même de Jésus : l'aveuglement et l'endurcissement des Juifs avaient été prédits par le prophète Isaïe (VI, 9-10) ; il était écrit que les Juifs ne devaient pas écouter le Christ ni ses apôtres. Le rédacteur a eu l'habileté de placer ce texte à la fin de son œuvre, comme pour consacrer, expliquer et justifier de façon définitive la séparation du christianisme d'avec le judaïsme ; et il a pris soin dès l'abord, dans le long discours d'Etienné, — parfaitement inintelligible si l'on ne tient compte

de cette intention, parfaitement explicable si l'on y a égard, — de préparer cette conclusion dernière en montrant que l'histoire israélite était celle d'une longue infidélité ; que les ancêtres des Juifs n'avaient écouté ni Moïse ni les prophètes ses successeurs ; que même le culte du temple n'était pas celui que Moïse avait institué. Faut-il s'étonner que ces gens-là aient repoussé le salut qui leur était proposé ? Il était dans la logique de leur histoire qu'il méconnaissent le Christ annoncé par ces prophètes que leurs ancêtres avaient les premiers méconnus et maltraités. Les Juifs ne devaient pas ignorer que le salut viendrait par eux à tous les peuples : Dieu l'avait dit à Abraham. L'excès de leur aveuglement s'est manifesté en excès d'odieuse jalousie, car c'est précisément sur cette question du salut des païens qu'ils ont fait grief aux fondateurs du christianisme ; ce qu'ils reprochent aux chrétiens est d'admettre les incirconcis à l'espérance de la résurrection bienheureuse. Cependant les chrétiens, en agissant ainsi, se conforment à la Loi ; car la Loi n'a pas prévu d'autres obligations universelles que celles qui sont exprimées dans le décret apostolique. — Ce décret, œuvre du rédacteur, est la première des fausses décrétales, mais elle est venue trop tôt et n'a pas eu le même succès que les autres. — La circoncision ne regarde que la postérité d'Abraham. Que les païens qui viennent à la foi s'abstiennent des viandes immolées aux idoles, de l'inceste, du sang et des viandes non saignées, ils sont en règle avec la Loi. Mais les Juifs ne l'entendent pas ainsi et ils veulent que le salut ne soit que pour eux. Ils n'ont poursuivi en Paul que le missionnaire des gentils. Et pourtant rien n'a été négligé pour qu'eux-mêmes profitassent de la promesse qui leur avait été faite. Il était dans les vues de la Providence que le salut leur fût proposé d'abord. C'est pourquoi Dieu a suscité chez eux le Messie, comme il était prédit ; c'est pourquoi Paul lui-même, envoyé par le Christ aux nations lointaines, dans toutes les villes où il a passé, a commencé toujours par prêcher dans les synagogues et ne s'est tourné vers les païens qu'après avoir été repoussé par les Juifs ; ainsi en fut-il à Antioche de Pisidie, et partout jusqu'à Rome. Le salut promis était pour les Juifs et pour les païens ; il a été d'abord proposé aux Juifs, et c'est au refus des Juifs qu'il paraît maintenant n'être quasi que pour les païens

seuls. Que les Juifs subissent les conséquences de leur endurcissement égoïste et obstiné. Ce n'est pas motif pour dénier aux chrétiens le droit de se considérer et d'être considérés comme les vrais représentants de la religion révélée à Israël.

Il y a autre chose que de la subtilité dans ce plaidoyer. Le malheur est qu'on ait jugé bon de faire valoir la cause en falsifiant l'histoire, tant celle du développement intérieur du christianisme et de la crise qu'il a traversée pour se dégager de l'esprit judaïsant, que celle de l'évangélisation chrétienne et les physionomies de Pierre, de Barnabé, de Paul. Mais l'intérêt qui s'attache au personnage de Pierre ne trouve une explication adéquate que si l'on y reconnaît celui que l'Eglise romaine veut prendre à son premier fondateur, à celui du moins qu'elle veut tenir pour tel, et si c'est la tradition romaine qui est authentiquée par ce qui nous est raconté du rôle de Pierre dans la première communauté. Le relief donné à la personne de Pierre, si l'on a égard aux moyens employés pour l'obtenir, ne peut en aucune façon être attribué à l'influence d'une tradition ou de documents judaïsants que le rédacteur aurait utilisés. Ce n'est point l'apôtre judaïsant qui est glorifié dans les fictions que le rédacteur ajoute aux simples données de Luc, c'est l'initiateur de l'évangélisation universelle, on peut dire le fondateur de la tradition catholique, c'est la figure de Pierre telle que l'a conçue et gardée l'Eglise de Rome. Et cette figure prime celle de Paul en s'assimilant certains traits de celui-ci, en sorte que le livre des Actes présente les deux apôtres dans le plan où les conçoit la tradition romaine. C'est cette tradition même, au moment où elle se forme, qu'exprime le livre des Actes. Il n'y a pas lieu de s'en étonner, puisque la même tradition se trouve en raccourci mais tout aussi nette, pour qui sait lire, dans l'épître de Clément (v). L'apologie de l'auteur des Actes est donc équilibrée de telle sorte qu'elle représente la fondation du christianisme dans l'histoire des deux apôtres fondateurs de la communauté romaine, réservant à Pierre, comme il convenait pour l'équilibre de la démonstration et de la tradition, la première place et le premier rôle, remplissant à cet effet de fictions la première partie des Actes, ménageant ainsi l'identification de la tradition chrétienne et apostolique à la tradition romaine, et

posant en même temps les bases d'une primauté qui s'affirmera de plus en plus dans l'histoire du christianisme.

Cependant le rédacteur ne s'en est pas tenu là. Suivant un autre genre de fiction que la tradition évangélique avait inauguré avant lui, il a prêté dans le passé aux autorités constituées l'attitude qu'il aurait souhaité leur voir prendre dans le présent à l'égard des chrétiens. Dans Marc (xiv, 53, 55-64 ; xv, 1-15), le jugement et la condamnation de Jésus par le sanhédrin, l'incident de Barabbas avaient été conçus pour transporter de Pilate sur le sanhédrin et les Juifs la responsabilité de la sentence dont avait été victime le fondateur présumé du christianisme. Marc étant probablement un ancien évangile romain, il n'est pas sans intérêt de noter que cette première fiction a chance d'avoir été imaginée à Rome. Luc paraît avoir voulu ignorer le jugement par le sanhédrin, mais avoir donné créance à l'incident de Barabbas ; le rédacteur du troisième évangile, — car il s'agit d'une surcharge, et Luc n'était pas capable d'une aussi médiocre invention, — a cru pouvoir faire rendre à Jésus un témoignage d'innocence par le tétrarque Antipas (Lc. xxiii, 6-15), préluant ainsi au double témoignage que Festus et Agrippa II rendront à l'innocence de Paul : le Christ avait été absous par le prince hérodien ; c'est un sanhédrin fanatique et un peuple aveuglé qui l'ont fait exécuter. Le supplice de Jésus est ainsi interprété dans les discours des Actes. On ne doit pas autrement s'étonner que l'attitude des autorités politiques, surtout des autorités romaines, envers l'Eglise apostolique, ait été altérée de la même façon. Tout le mal vient des Juifs. Ce sont les prêtres sadducéens qui s'acharnent d'abord contre les apôtres, parce qu'ils prêchent à propos de Jésus la résurrection des morts (iv, 2 ; v, 17) ; c'est pour complaire aux Juifs qu'Hérode Agrippa a fait tuer Jacques et emprisonner Pierre (xii, 1-3) ; ce sont les Juifs qui partout suscitent des embûches à Paul ; ce sont eux qui l'ont lapidé à Lystres (au lieu que Luc, très probablement, le faisait lapider à Iconium par les païens ; cf. *supr.*, p. 71 et p. 98). Ce sont les Juifs qui, à Thessalonique, obligent les politarques à chasser de la ville Paul et Silas et contraignent l'Apôtre à s'enfuir aussi de Bérée. Ce sont les Juifs qui finalement poursuivront la condamnation de Paul devant les procureurs, sans que

ceux-ci réussissent à voir de quoi il peut être coupable. Il y avait eu pourtant, — le rédacteur au moins voudrait nous le faire croire, — un Juif plein de sagesse, le grand docteur Gamaliel, qui avait donné au sanhédrin le seul conseil qu'il eût à suivre s'il n'était pas frappé de l'évidence du christianisme : laisser agir Dieu, qui montrerait bien, par le résultat qu'aurait l'entreprise des apôtres, si celle-ci venait ou non de lui. Mais Gamaliel n'avait été écouté qu'un jour. Combien meilleure et plus significative aurait été, d'après notre apologiste, la conduite des magistrats romains, l'on peut dire des Romains en général, surtout des soldats romains, en qui le rédacteur ne voit que les agents de l'autorité et de la police impériales ! C'est un centurion romain, le bon Cornélius, qui a inauguré la conversion des païens au christianisme. Un peu plus tard le proconsul de Chypre, qui, le proconsul Sergius Paulus, a embrassé la foi, après avoir vu son magicien juif Bariésous confondu et rendu aveugle par l'apôtre Paul. Les magistrats de Philippes avaient fait flageller Paul et Silas pour satisfaire une populace ameutée, mais ils étaient venus le lendemain les mettre en liberté, en leur faisant des excuses, quand ils avaient appris que les deux missionnaires étaient citoyens romains. Gallion à Corinthe ne s'était pas converti comme Sergius Paulus, mais il avait presque fait mieux que de se convertir ; il avait dit comment le pouvoir politique romain devait se comporter devant le conflit doctrinal qui mettait aux prises Juifs et chrétiens : se bien garder de prendre parti dans cette querelle théologique ou étaient engagées les deux fractions d'une même religion, et surtout ne pas se faire l'instrument des rancunes juives contre le christianisme ; à l'occasion, ne pas s'inquiéter des horions que peuvent recevoir, dans les bagarres qu'ils provoquent, les Juifs, ces perpétuels dénonciateurs des chrétiens. On avait pu voir, à Ephèse, les asiarques, ces préposés au culte de Rome et d'Auguste, empêcher Paul de se commettre dans l'émeute populaire, et le chancelier de la ville apaiser ses concitoyens par des paroles de modération. Le tribun Lysias, qui avait arraché Paul aux mains des émeutiers juifs prêts à le massacrer devant les portes du temple, avait pu constater que, dans le sanhédrin même, la moitié pharisienne de l'assemblée ne jugeait point condamnable la thèse de Paul, et le rapport qu'il avait adressé à

Félix en lui envoyant Paul était tout favorable. Félix n'avait pas remis Paul en liberté, mais c'est qu'il attendait que Paul achât sa libération, et c'était aussi pour être agréable aux Juifs ; par ailleurs, lui et sa femme Drusilla prenaient intérêt à la doctrine chrétienne, qu'ils se faisaient exposer en de fréquents entretiens par l'apôtre captif. Festus aussi avait voulu plaire aux Juifs, et c'est pourquoi il avait proposé à Paul d'aller se faire juger en sa présence par le sanhédrin à Jérusalem. Mais, Paul ayant interjeté appel, Festus s'était trouvé bien embarrassé, n'ayant rien à mettre dans le rapport qu'il devait envoyer à César sur cette affaire ; il avait consulté sur ce point le roi Agrippa, et ce prince, qui était au courant des choses juives, bien instruit des Ecritures, avait dû, après avoir entendu Paul, déclarer à Festus « qu'on aurait pu remettre cette homme en liberté s'il n'avait appelé à César ». Par la bouche d'Agrippa II le lecteur apprend ce qu'il doit penser de la sentence rendue contre Paul par le tribunal de Néron : ce ne put être qu'un faux jugement, rendu pour plaire aux Juifs. Seulement, cette fois, le rédacteur a mieux aimé le laisser entendre que de discuter franchement et de nier ouvertement la valeur d'une condamnation rendue par le tribunal impérial. Ne croyant pas pouvoir altérer autant qu'il aurait fallu le récit de cette condamnation, il a mieux aimé le supprimer et laisser deviner ce qu'il n'osait pas dire, à savoir que la condamnation du christianisme dans la personne de Paul et des premiers martyrs chrétiens avait été une erreur essentielle et une profonde injustice.

Sur le terrain juridique, où il feignait de se mettre, la thèse était indémontrable, et sa fiction aurait éclaté s'il avait voulu la pousser trop loin : le christianisme n'était pas le judaïsme ; la propagande chrétienne était autre chose que la propagande juive ; il n'était pas possible en fait ni en droit de considérer que la campagne entreprise par le christianisme contre les cultes de l'empire, à commencer par le culte impérial, pût profiter de la tolérance accordée au judaïsme en tant que religion nationale. Le plaidoyer de notre rédacteur ne pouvait aboutir, attendu qu'il était fondé sur une méconnaissance volontaire de l'état des faits et de la législation. Sa cause valait mieux que les raisons dont il a voulu l'étayer. Son tort est de l'avoir traitée en avocat sans scrupules.

On peut dire à sa décharge qu'il l'a traitée comme il la comprenait, et qu'il l'a comprise comme on pouvait l'entendre de son temps, au milieu d'un problème vivant, dont la profondeur n'a pu être mesurée qu'ultérieurement, dans le recul de l'histoire. Encore est-il que, s'il n'en pouvait juger que d'après ses principes et ses lumières, il n'était pas obligé, pour montrer que le christianisme avait le droit de vivre, de présenter sciemment sous un jour faux le passé du christianisme. Provisoirement il a perdu sa peine et il méritait presque de la perdre. Il n'a réussi pleinement qu'à tromper l'Eglise elle-même sur certaines circonstances de ses origines qu'elle était déjà prête à oublier.

§ VI. — LA FORME LITTÉRAIRE, LA TRADITION DU TEXTE ET LES COMMENTAIRES DES ACTES

I. — Le livre des Actes tel qu'il est sorti des mains du rédacteur n'est point un chef-d'œuvre littéraire. A peine est-il possible de porter un jugement sur l'œuvre de Luc, étant donné qu'il n'en reste, au moins dans les Actes, qu'un assez petit nombre de fragments, surtout de fragments inaltérés et qui n'aient point subi les retouches du rédacteur. Les prologues des livres à Théophile annonçaient, et par leur contenu et par leur forme, une relation historique conçue, non sur le modèle des Ecritures juives dans la version des Septante, mais sur celui des historiens classiques. Toutefois la matière, surtout pour l'évangile, ne pouvait manquer d'influencer la rédaction et de donner aux discours aussi bien qu'aux récits une certaine couleur sémitique et biblique, et cette influence devait pareillement se faire sentir, quoique sans doute à un moindre degré, jusque dans l'histoire apostolique. Luc n'avait pu se dispenser non plus d'emprunter au langage chrétien certaines formules qui auraient semblé incorrectes à un païen de goût classique et qui surtout lui auraient été inintelligibles. Il paraît néanmoins très probable, et qu'il avait régulièrement distribué ses matériaux dans l'ordre de l'histoire, et qu'il avait donné à son récit une forme sobre, correcte, relativement élégante. Mais ce qui reste de bribes authentiques dans la rédaction ne permet guère d'établir une

comparaison détaillée de son vocabulaire et de son style avec ceux du rédacteur, quoique pour ce qui est du style, l'avantage de la correction, de la précision, de la clarté, de la concision et du goût, semblent devoir être du côté de Luc. Des savants qui tiennent pour la complète authenticité des deux écrits attribués au « cher médecin », ont célébré l'abondance et la justesse de leur terminologie médicale (HOBART, *The medical language of Saint Luke*, Londres, 1882 ; HARNACK, I, 122-137), non sans pousser quelquefois trop loin la subtilité de leurs remarques. On a pu soutenir en sens contraire que l'exactitude des termes médicaux ne dépassait pas les moyens d'un homme cultivé ; et l'emploi des termes de marine dans les récits de navigation ne prouve pas que l'auteur du second livre à Théophile ait été marin de profession. D'ailleurs, l'emploi de termes médicaux plus exacts qu'en d'autres livres du Nouveau Testament n'a rien de surprenant, puisque Luc était médecin, et là où il conviendrait d'y attribuer une certaine signification, pourrait bien être limité aux récits ou éléments de récits qui proviennent réellement de lui.

Renan a été fort indulgent quand il a écrit (*Les Evangiles*, 436, n. 2) que « les Actes sont un livre composé avec beaucoup d'art ». Il aurait suffi de dire, puisqu'il s'agit de la rédaction canonique : avec quelque prétention littéraire et une certaine rhétorique. Mais on ne peut pas attribuer beaucoup d'art à l'écrivain qui a sabré comme on sait le prologue des Actes, alourdi les récits de surcharges, bouleversé le plan naturel de l'œuvre, gâté cette œuvre tout entière dans sa forme autant que dans son fond. On a pu voir comment, par ses transpositions, ses dédoublements, ses interpolations de discours et de fictions, le rédacteur a confondu la suite naturelle des événements et l'ordonnance du livre primitif. La mesure de son tact littéraire apparaît, dès les premières lignes du livre, dans le traitement qu'il a fait subir au prologue, en supprimant la seconde partie, qui reste néanmoins annoncée dans la première, interpolant celle-ci d'une surcharge lourde et équivoque (dans I, 2), y accrochant, au lieu de la seconde partie attendue, le développement mal venu sur les apparitions, et le continuant dans le vague et l'incohérence jusqu'au récit de l'ascension. Ce cas peut

être pris comme typique, mais il n'est point isolé. Le récit de la guérison du mendiant paralytique (III, 1-11) est glosé avec aussi peu d'adresse ; et l'on pourrait citer vingt autres spécimens de « l'art » avec lequel le rédacteur disloque et recompose artificiellement les récits de la source.

Il n'est guère plus heureux quand il paraphrase ou surcharge les éléments de discours qu'elle lui fournit : ainsi le décret apostolique (xv, 28-29) surplombe gauchement la lettre des anciens de Jérusalem aux communautés de Syrie, libellée par Luc sur type de son prologue général (cf. Lc 1, 1-4, et Act, xv, 24-25, 27), et maintenant affligée de la plus disgracieuse répétition (celle du mot *ἔδοξε* au commencement du v. 25 et du v. 28). Les nombreux discours qu'il a composés de lui-même, en se conformant d'ailleurs à des types donnés, sont d'une meilleure tenue. Il s'en faut pourtant que ce soient des modèles d'unité : le discours de Pierre après le miracle des langues (II, 14-36) est fait de deux parties juxtaposées plutôt que coordonnées, et ayant chacune son objet propre ; le second discours du même apôtre, (III, 12-26), après la guérison du paralytique, se présente comme une queue rattachée par une transition lourde et mal venue à la paraphrase de l'explication que Pierre, dans la source, donnait de la guérison opérée ; le discours d'Etienne (vii, 2-53), résumé de l'histoire sainte, chargé de citations bibliques, est d'une lecture assez pénible ; le discours de Paul dans la synagogue d'Antioche de Pisidie (xiii, 15-41) a l'inconvénient de ressasser des idées et des textes déjà connus par les discours de Pierre et celui d'Etienne ; le discours à l'Aréopage (xvii, 22-31), toujours vanté, ne laisse pas de coudre artificiellement, en un style laborieux et obscur par souci d'élégance, à un thème général de philosophie religieuse le thème spécifique de la prédication chrétienne ; le discours de Paul aux Juifs après son arrestation (xxii, 1-21) est de soi une fiction lisible, mais qui perd beaucoup de son intérêt après le récit de la conversion (ix, 1-36), bien que le rédacteur se soit efforcé d'y introduire des détails nouveaux ; et le même thème, repris en style emphatique et recherché dans le discours à Agrippa (xxvi, 2-24), n'est pas loin de tourner au galimatias.

Ce n'est pas que le rédacteur n'ait eu grand souci de son

style, et par disposition naturelle et par volonté d'égaliser en l'imitant l'écrivain dont il refaisait l'œuvre ; mais il avait de la rhétorique plutôt que du goût, et plus d'attention au rythme de ses phrases, à une certaine cadence des mots, qu'à la correction véritable du langage, à l'harmonie non seulement verbale mais logique du discours. Il était peut être assez habile homme et sage docteur dans sa communauté : comme il n'était ni un penseur ni un historien, mais un rhéteur de second ordre, jonglant en avocat avec les idées et les faits, il n'a pu qu'amoindrir littérairement l'ouvrage dont il appauvissait et altérait la substance.

II. — La question de conservation du texte se présente pour les Actes dans des conditions particulières à raison du caractère et de la quantité des variantes qu'offrent une nombreuse catégorie de témoins par rapport au texte des plus anciens manuscrits et aux recensions grecque et latine qui ont finalement prévalu dans l'Eglise. C'est pourquoi l'on parle couramment de deux recensions des Actes, la recension dite orientale, qui est la recension commune, et la recension dite occidentale, qui est celle qu'on suppose à la base des témoins dont il vient d'être parlé. Ces témoins sont très loin de former un groupe homogène, le nombre des variantes à l'égard du texte ordinaire étant plus considérable dans certains, et les deux recensions ayant plus ou moins réagi l'une sur l'autre au cours des temps. Les termes « oriental » et « occidental » n'ont d'ailleurs qu'une valeur de convention, les témoins du texte occidental se rencontrant aussi bien en Orient, et la Vulgate hiéronymienne étant à compter parmi les témoins du texte dit oriental.

Sont témoins principaux du texte oriental : les mss. Vatican (B), Sinaïtique (S), Alexandrin (A), palimpseste d'Ephrem (C), la plupart des minuscules grecs, la Vulgate hiéronymienne, ainsi qu'il vient d'être dit, Clément d'Alexandrie, Origène et les Pères grecs plus récents. Du texte occidental : le ms. dit de Bèze ou de Cambridge (D), grec-latin, témoin principal mais incomplet (manquent dans le grec VIII, 29-x, 14 ; XXI, 2-10, 15-18 ; XXII, 10-20, et à partir du v. 29 toute la fin du livre ; dans le latin VIII, 20-x, 4 ; XX, 31-XXI, 2, 7-10 ; XXII, 2-10, et à partir du v. 20 toute la fin) ; le *Laudianus* (E), aussi grec-latin, texte mêlé ; le min. 137 ; quelques leçons du ms. C, qui est,

en général, témoin de l'autre recension ; les fragments d'ancienne version latine du palimpseste de Fleury (le *c. Floriacensis* contient III, 2-IV, 18 ; V, 23-VIII, 2 ; IX, 4-23 ; XIV, 5-23 ; XVII, 34-XVIII, 19 ; XXIII, 8-24 ; XXVI, 20-XXVII, 23) ; ceux du *Parisinus* 321 (I-XIII, 6 ; XXVIII, 16-31 ; pour le reste des Actes ce ms. donne le texte de la Vulgate) ; le *Wernigerodensis* ; citations d'Irénée, Cyprien, Augustin (dans *Acta cum Felice Manichaeo* et *Liber contra Epistolam Manichaei*) ; la version copte sahidique ; la version syriaque dite de Philoxène, faite en 508, et revue en 616 à Alexandrie par Thomas d'Héraclée, pour les Actes et les Épîtres catholiques sur un ms. apparenté au ms. D, dont les leçons ont été en partie insérées par le recenseur dans le texte de Philoxène, qui, par lui-même, dépendait de la tradition orientale, et en partie reproduites en notes marginales.

Les témoins du texte occidental ayant aussi leur particularités pour les autres livres du Nouveau Testament, les critiques en général avaient pensé que celles des Actes, bien que plus nombreuses et plus importantes, procédaient de la même cause, c'est-à-dire, pour presque tous les cas, de la liberté grande dont les copistes avaient usé à l'égard du texte traditionnel, et l'on ne tenait guère compte du ms. D que dans les occasions où il se trouvait confirmer les leçons de BS contre le texte reçu. Cependant le texte occidental des Actes ne s'offrait pas à la critique dans les mêmes conditions que celui des autres livres ; car il ne s'agissait pas de variantes isolées ni de médiocre importance, mais de variantes nombreuses, plus ou moins coordonnées, parfois assez significatives, qui ne pouvaient être attribuées à des négligences ou à des caprices de copistes, et qui suggéraient, pour le principal de ces variantes, l'idée d'une recension systématique, — à moins que cette recension ne fût l'original, dont le texte commun serait sorti par voie de révision, ou bien, chose après tout possible, que l'auteur lui-même n'eût produit deux éditions de son propre ouvrage.

De ces trois hypothèses la première paraît être celle où doit se tenir une critique sans parti pris. L'hypothèse des deux éditions émanant de l'auteur lui-même avait été admise par le hollandais Jean LECLERC (d'après SEMLER, *Wetstenii libelli ad crisin N. T.*, 1766, p. 8) ; et BORNE-MANN (*Acta apostolorum ad codicis*

Cantabrig. fidem etc., Londres, 1848) avait soutenu que le ms. D représentait le texte authentique. Blass entreprit de donner une forme scientifique à l'hypothèse des deux éditions, et après l'avoir exposée (*Die Textüberlieferung in der A. G.*, dans *Theol. St. u. Krit.*, 1894, pp. 86-119), il publia ces deux éditions des Actes (*Acta apostolorum sive Lucae ad Theophilum liber alter*, Ed. philol., Göttingen, 1895, texte oriental avec les variantes des témoins occidentaux; *Acta apostolorum secundum formam quae videtur romanam*, Leipzig, 1896, reconstitution du texte occidental avec apparat critique). Au terme des deux ans de la captivité de Paul à Rome (en 57-59, d'après Blass), Luc aurait écrit une première rédaction de l'histoire apostolique dont les copies se seraient répandues dans la communauté romaine, et de cette rédaction procèderait le texte dit occidental; une copie revue et corrigée, abrégée en certains détails, aurait été adressée par l'auteur à Théophile, dont Blass fait un notable antiochien, et de là viendrait le texte oriental. Pour l'évangile de Luc, dont Blass admet aussi deux éditions (*Ev. sec. Lucam, sive Lucae ad Theophilum liber prior sec. formam quae videtur romanam*, Leipzig, 1897), le rapport serait inverse, le texte oriental étant le plus ancien, écrit par Luc pendant la captivité de Paul à Césarée, et le texte occidental procédant d'une copie ultérieurement retouchée par Luc pour les fidèles de Rome. Ces conjectures ont l'avantage de canoniser les deux formes du texte. Mais la question de double édition ou recension ne se pose sérieusement que pour les Actes, et tel critique (par exemple ZAHN, II. 346), qui veut bien suivre Blass dans sa thèse sur la double édition des Actes, ne veut pas entendre parler de double édition pour l'évangile. Un certain nombre de savants ont admis cette théorie de la double édition des Actes (JACQUIER, *Histoire des livres du Nouveau Testament*, III, Paris. 1908, p. 182, cite Draeseke, Zöckler, Nestle, Belser, Haussleiter, Grafe, Zahn, Vogel, Weber, Salmon, Conybeare); mais le plus grand nombre des critiques s'est prononcé contre (JACQUIER, *loc. cit.*, mentionne Chase, R. Harris, Ramsay, Bousset, B. Weiss, Wendt, Harnack, Schmiedel, Holtzmann, Gregory, Jülicher, Corssen, von Dobschütz, von Soden, Preuschen, Clemen).

En faveur de la thèse l'on fait valoir que les variantes du texte occidental portent la marque du témoin oculaire et qu'elles sont conformes au langage des écrits attribués à Luc. La seconde assertion est contestable, car les variantes ont certaines particularités de vocabulaire, et surtout celles qui ont quelque développement sont assez lourdes, dépourvues du rythme qui caractérise la phrase du rédacteur. La discussion du détail n'est pas non plus favorable au premier argument, bien que certaines de ces variantes aient un caractère spécieux qui a séduit certains critiques. — HILGENFELD, qui rejette la théorie des deux éditions, regarde comme seule édition émanant du rédacteur des Actes le texte qui est à la base des témoins dits occidentaux, et il s'est efforcé, comme Blass, de reconstituer ce texte fondamental (*Acta apostolorum graece et latine*, Berlin, 1899). POTT (*Der abendlandische Text der Apostelgeschichte und die Wirquelle*, Leipzig, 1910), qui regarde comme seul primitif le texte oriental, a supposé que le recenseur dont procède le texte occidental disposait encore du document original d'où proviennent les morceaux en *nous*, et qu'il aurait puisé là tous les éclaircissements qu'il donne à partir du ch. XIII. Resterait à dire d'où viennent ceux qu'on trouve dans les douze premiers chapitres et qui ont le même caractère. Il faudrait voir surtout si les variantes ont bien cette marque d'originalité que les partisans du texte occidental se plaisent à leur reconnaître.

Un tout petit nombre de ces variantes sont considérées, par ceux qui tiennent l'ensemble pour secondaire, comme pouvant être des leçons originales que le texte oriental aurait laissé tomber : « Jonathas », au lieu de « Jean » dans l'énumération des grands prêtres (IV, 5 ; mais ce pourrait être aussi bien une variante érudite ou accidentelle) ; « les sept degrés » que Pierre et l'ange « descendent » en sortant de la prison pour gagner la rue (XII, 10, où l'on pourrait voir une précision cherchée, d'après XXI, 35) ; les heures, « de la cinquième à la dixième », où Paul disposait de la salle de Tyrannus pour sa prédication à Ephèse (XIX, 9 ; autre précision qu'on a pu vouloir donner d'après l'usage) ; la station à Trogyllion et le passage à Myra, dans le récit de navigation (XX, 15 ; XXI, 1, additions qui pourraient venir d'un homme connaissant le pays). Le caractère de

ces indications semblerait plaider en leur faveur ; mais il n'est pas facile de voir pourquoi elles auraient toutes disparu du texte oriental ; et comme le texte occidental présente ailleurs quantité de ces précisions qui sont moins satisfaisantes, il est permis de conjecturer que celles-ci ne sont pas plus authentiques, bien qu'elles soient mieux réussies. Une autre variante, qui place un « nous » dans le récit concernant la venue des prophètes de Jérusalem à Antioche (XI, 28), pourrait sembler originale, n'y ayant pas apparemment de raison pour l'interpolation de ce « nous », à qui son isolement aurait pu faire tort dans la tradition du texte. Le « nous » se trouverait ainsi dans une fiction rédactionnelle, et le rédacteur l'aurait introduit peut-être par influence de la source en quelque récit du même contexte, qu'il jugeait bon d'omettre. Mais le passage où se trouve ce « nous » se présente plutôt comme une interpolation vulgaire tendant à combler une lacune du récit et à supprimer une incohérence (voir le commentaire).

La grande masse des variantes est sans signification spéciale, n'ayant d'autre but que d'amplifier d'un mot les traits de l'original, ou bien, s'il s'agit d'additions plus développées, d'atténuer ou d'effacer les obscurités, les invraisemblances, les lacunes et les contradictions apparentes de la rédaction. Sur l'origine des premières on pourrait hésiter, si les textes occidentaux n'étaient enclins à multiplier ces menues additions. Pour les secondes, l'on perçoit d'ordinaire le motif de l'interpolation ; et c'est pourquoi l'on a pu conclure, ces additions ne portant point en général la marque du témoin oculaire, que, dans l'ensemble et pour la plupart, elles résultaient d'un travail systématique, opéré sur le texte commun, par un recenseur assez érudit qui se proposait de rendre facile la lecture des Actes (cf. B. WEISS, *Der Codex D in der AG.*, 1897). Toutes celles de ces variantes qui ont quelque portée seront signalées dans le commentaire, et il n'y a pas lieu de les discuter ici dans le détail. Une variante très significative mérite cependant d'être mentionnée, parce qu'elle révèle l'esprit du recenseur, sa hardiesse, et qu'elle peut être un indice de son pays. Dans le décret apostolique et les passages qui s'y rapportent (xv, 20, 29 ; xxi, 25), les témoins occidentaux omettent « l'étouffé », et au décret même

ils ajoutent : « et tout ce que vous ne voulez pas qu'on vous fasse à vous-mêmes, ne le faites pas à autrui ». Le minimum de prescriptions légales, qui, d'après le texte ordinaire, seront exigées des païens convertis, interdiction des viandes de sacrifice païen, des unions incestueuses, du sang et des viandes non saignées, se transforme en un code moral proscrivant les trois grands péchés : idolâtrie, adultère et meurtre, et en général toute injustice. Le malheur est que cette moralité ne s'accorde aucunement avec la circonstance, qu'elle se produit de façon singulière, comme si l'on dispensait les païens de tout devoir chrétien qui ne serait pas compris dans ces préceptes négatifs. Mais il est très remarquable que l'abstinence du sang était en vigueur en Occident vers la fin du second siècle et plus tard encore, et qu'on prétendait même la justifier par un texte altéré tout exprès pour qu'on ne l'y trouvât point (témoignage curieux de l'AMBROSIASTER, *Comm. in Gal.* II : « Tria haec mandata [les trois préceptes spéciaux du décret apostolique dans le texte dit occidental] ab apostolis et senioribus data reperiuntur, quæ ignorant leges Romanæ, id est ut abstineant se ab idololatria et sanguine, sicut Noë, et fornicatione. Quæ sophistæ Græcorum non intelligentes, scientes tamen a sanguine abstinendum, adulterarunt scripturam, quantum mandatum addentes, et a suffocatis observandum, quod puto nunc Dei nutu intellecturi sunt, quia jam supra dictum erat, quod addiderunt ».) La discipline en question doit donc être antérieure en Occident à l'introduction du texte dit occidental, et elle est en rapport avec le texte dit oriental, qui du reste la suppose, mais ne l'a point créée. Elle s'accorde avec ce qui a été dit plus haut touchant l'origine romaine du livre à Théophile et de la rédaction des Actes ; le texte dit oriental a sa patrie en Occident. Et le texte dit occidental, probablement en Orient, que recommandent aussi certains détails, par exemple les additions concernant Trogylion et Myra.

Il paraît superflu de pousser plus loin la conjecture. On a dit (COPPIETERS, *De historia textus Actorum apostolorum dissertatio*, Louvain, 1902), que la recension dite occidentale avait été élaborée en Asie mineure, peut-être à Ephèse, — ce qui est simplement possible, — vers 100-140, — ce qui est un peu tôt, la rédaction même des Actes ne remontant probablement pas plus

haut que l'an 100. — On a supposé (R. HARRIS, *Codex Bezae*, dans *Texts and Studies*, II, 1, 1891) que l'interpolateur principal pouvait être un scribe montaniste, — ce qui nous mènerait un peu tard dans le second siècle, — et, en partant d'influences latines sur le grec du ms. D, qu'il avait un type de texte gréco-latin ou une version latine antérieure à Tatien, qui aurait influencé celui-ci et d'où procéderait le ms. D, — ce qui rendrait superflu le scribe montaniste. — On a parlé aussi d'influence d'un vieux texte syriaque sur le type grec du ms. D, dont la forme gréco-latine aurait été d'ailleurs influencée par un ms. latin (CHASE, *The old-Syriac element in the text of Codex Bezae*, Londres, 1893). D'après H. VON SODEN (*Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt*, Berlin, 1902-1910, pp. 1686-1749), les gloses du ms. D seraient empruntées tant aux anciennes versions latines, africaine et italienne, qu'à l'ancienne version syriaque, et le point de départ de tout ce développement pourrait être un travail de Tatien sur le texte des Actes, travail qui serait mentionné vaguement dans EUSÈBE (*H. e.* IV, 29,6). Il paraît acquis du moins que, s'il faut admettre un recenseur principal à qui sont dues la plupart des additions que présente le texte dit occidental, ce texte, dans l'ensemble de ses témoins, ne procède pas d'un archétype unique, mais représente un conglomerat de variantes qui n'ont pas toutes la même origine et dont l'attestation est assez inégale. Aussi bien Blass et Hilgenfeld, qui ont essayé de reconstituer un type absolu du texte occidental, n'y ont-ils réussi ni l'un ni l'autre, et leur texte, surtout celui de Blass, est, dans une assez large mesure, un recueil de variantes inégalement anciennes. Le texte dit oriental est celui qu'il convient de prendre comme base d'un commentaire critique des Actes, le texte occidental ayant son utilité pour le contrôle de certains détails et comme témoin de la tradition ecclésiastique.

III. — Peu nombreux et de médiocre utilité sont les commentaires qui nous ont été légués par l'antiquité chrétienne. Les Actes ne pouvaient rivaliser pour la richesse du contenu doctrinal ni avec les évangiles ni avec les épîtres. On cite, pour l'âge des Pères, en tout et pour tout, les homélies de CHRYSOSTOME ; pour la littérature ecclésiastique postérieure, les commentaires

d'ŒCUMENIUS et de THÉOPHYLACTE, une chaîne (éditée par Cramer, 1838) ; en latin, un commentaire d'attribution douteuse dans les œuvres de BÈDE.

Les commentaires se multiplient à partir de la Renaissance : ERASME, BULLINGER, CALVIN, BÈZE, GROTIUS, etc., ont expliqué le livre des Actes.

On peut mentionner pour les derniers temps les commentateurs catholiques BEELEN (*Comm. in Acta apostolorum*, Louvain, 1870), KNABENBAUER (*Comm. in Actus apostolorum*, Paris, 1899), ROSE (*Les Actes des apôtres*, Paris, 1905), BELSER (*Die Apostelgeschichte*, Vienne 1905). Parmi les commentateurs protestants, citons OVERBECK (cf. *supr.*, p. 28) ; H. HOLTZMANN (*Hand-Commentar*, I, II, 1889, 1901) ; la traduction avec paraphrase de B. WEISS (*Das Neue Testament*, I, Leipzig, 1904) ; R. KNOFF, (*Die Apostelgeschichte*, 1906, 1917, dans *Die Schriften des N. T.* III) ; les notes de WELLHAUSEN (cf. *supr.*, p. 48) ; PREUSCHEN (*Die Apostelgeschichte*, 1912, dans *Handbuch zum N. T.* IV, 1) ; WENDT (cf. *supr.*, p. 30) ; HOENNICKE (Leipzig, 1913).

Le présent commentaire est un simple essai d'analyse critique et historique où l'on a pensé pouvoir prendre pour point de départ ce fait, — qui paraît évident par les premières lignes et confirmé par toute la suite des Actes, — que le second livre à Théophile et le livre canonique des Actes des Apôtres sont deux œuvres distinctes, la plus ancienne survivant seulement dans le remaniement que présente la plus récente. On a cru voir que tout autre discernement de sources était impossible à poursuivre, surtout en tant qu'il s'agit de sources écrites, et que celui-là permettait de reconnaître plus sûrement qu'on n'avait pu le faire au moyen de toute autre hypothèse, et le fond de tradition solide qui est à la base des Actes, et la couche de fiction qui recouvre en partie et obscurcit ce débris de l'œuvre primitive, aussi de déterminer avec plus de précision le caractère, la signification, le but, tant de cette œuvre originale que de cette fiction secondaire. Les résultats de cette critique ne sont point négatifs et peut-être sont-ils de quelque portée pour l'intelligence des premières origines chrétiennes.

LES ACTES DES APOTRES

I. ¹ J'ai composé le premier livre, ô Théophile, sur tout ce que

I. LA PREMIÈRE COMMUNAUTÉ

I. LE PROLOGUE. JÉSUS RESSUSCITÉ

« J'ai composé le premier livre ». — La première partie de l'histoire que l'auteur s'était proposé d'écrire. Celui qui prend la parole au commencement des Actes est le même qui, au début du troisième évangile, dédie son œuvre à Théophile. De cette œuvre on peut voir maintenant que l'évangile, dans la pensée de l'écrivain, forme le premier livre, et que les Actes forment le second. Le mot grec (πρῶτος) employé pour désigner « le premier » n'implique pas l'intention d'écrire plus de deux livres (πρῶτος pouvant s'entendre au sens de πρότερος, « le premier de deux », terme qui ne se rencontre pas dans le Nouveau Testament) ; il est donc oiseux de s'arrêter à l'idée d'une troisième partie, qui serait restée en projet ou qui se serait perdue. Mais les deux livres dont il est ici parlé sont bien présentés comme les deux parties d'un même ensemble dont le plan aurait été arrêté dès le début, bien qu'il n'y ait pas été indiqué. L'évangile, en effet, se trouve résumé au commencement des Actes ; et le prologue même de l'évangile n'en indique pas l'objet avec cette précision ; il parle des « choses accomplies parmi nous » (Lc. 1, 1), ce qui serait une façon assez vague et même inexacte de désigner la vie de Jésus. L'auteur, il est vrai, se réfère en cet endroit aux témoins oculaires qui ont vu les commencements et qui sont devenus ministres de la parole, ce qui semblerait viser plus spécialement la carrière de Jésus et le témoignage qu'y ont rendu les disciples, d'autant que, pour une partie des faits racontés dans les Actes, Luc est lui-même témoin. Cependant Luc a parfaitement conscience d'être un témoin assez tardif, et l'on concevrait fort bien que, se proposant de raconter la fondation

du christianisme, non simplement le ministère de Jésus, il ait annoncé d'abord son thème général, le récit des « choses accomplies parmi nous », en se couvrant du témoignage apostolique et en insistant, comme il convenait en tête de son premier livre, sur le soin qu'il avait pris de remonter jusqu'à l'origine pour suivre ensuite exactement la marche des faits. D'autre part, le prologue des Actes contient, ou plutôt il a dû contenir les spécifications en rapport avec son caractère, qui était de marquer la division de l'œuvre générale, le rapport de ses deux parties et l'objet propre de chacune d'elles, puisque, dès le premier mot, il annonce ces indications.

On suppose volontiers un intervalle, et même assez long, entre la composition de l'évangile et celle des Actes, en se fondant sur les différences qui existent ou que l'on croit voir entre les premiers chapitres des Actes et le dernier chapitre de l'évangile. Cette considération pouvait sembler décisive tant que l'on regardait l'auteur des prologues comme étant le dernier rédacteur des livres que la tradition ecclésiastique nous a conservés. Elle devient incertaine si ces livres sont un remaniement de ceux qu'avait écrits l'auteur des dédicaces à Théophile, les éléments nouveaux que l'on pense discerner dans le premier chapitre des Actes étant imputables à la dernière rédaction. Il ne semble pas, d'ailleurs, ainsi qu'on le verra bientôt, que les différences soient si grandes; et c'est bien plutôt le même auteur secondaire qui a retouché parallèlement la finale de l'évangile et le commencement des Actes, en réservant pour celui-ci certaines précisions. Il n'y a pas lieu de supposer que le premier auteur n'aura pensé d'abord qu'à écrire l'évangile, puisque, quelques années plus tard, peut-être à la demande de Théophile, il se serait avisé de raconter aussi la fondation de l'Eglise. La conception de l'œuvre bipartite a plutôt existé dès l'abord dans la pensée de Luc, et l'exécution ne se sera pas faite non plus en deux temps. La question se poserait seulement de savoir si la rédaction dernière de l'évangile et celle des Actes n'auraient pas été séparées par un certain intervalle, et même si elles ne seraient pas dues à deux rédacteurs distincts : il paraît plus probable que le remaniement des deux livres s'est fait par le même écrivain et dans le même temps. En tout cas, Luc, écrivant : « J'ai fait le premier discours sur... » etc., laisse assez clairement entendre que le plan de son œuvre entière a été dès l'abord conçu et réalisé.

« O Théophile ». — De Théophile on n'a ici que le nom, sans l'épithète honorifique qui y est adjointe dans le prologue général (Lc. I, 3). Ce Théophile était une personne de condition. Que le nom de Théophile,

Jésus a fait et enseigné depuis le commencement ² jusqu'au jour

« ami de Dieu », le désigne comme chrétien et remplace son nom véritable, ou bien que le converti se le soit attribué lui-même, comme Ignace, un peu plus tard, s'intitulait Théophile (HARNACK, III, 34), c'est possible ; et la première hypothèse peut sembler moins risquée que la seconde, surtout si Théophile est romain et qu'il ait été inopportun de le désigner par son nom véritable (RENAN, *Évangiles*, 256).

« Sur tout ce que Jésus a fait et enseigné depuis le commencement ». — La relation évangélique concernait les faits et les enseignements de Jésus, l'auteur dit, à la lettre : « ce que Jésus avait commencé (ἤρξατο) de faire et d'enseigner », ce qui ne signifie aucunement que l'activité de Jésus s'est continuée par celle des apôtres moyennant l'assistance qu'il leur donne par l'Esprit ; mais c'est façon de noter un fait par son commencement (WENDT, 66), en regard de son inexistence antérieure, non pour différencier ce commencement de la suite (cf. Lc., III, 8 ; IV, 25 ; V, 21 ; VII, 15, 24, 38, 49). On pourrait traduire : « les choses que Jésus s'était mis à faire », etc. A plusieurs reprises il nous sera signifié que le « commencement » de Jésus et du témoignage qui le concerne est au baptême de Jean, la fin à la résurrection du Christ et à son ascension. C'est entre ces deux termes que s'est déroulé l'Évangile, miracles et discours, passion et mort. Le premier livre décrivait ainsi la carrière terrestre de Jésus jusqu'à son terme, « jusqu'au jour où il fut ravi », en partant de son ministère, ce qui laisse de côté les récits de la naissance qu'on lit maintenant dans les deux premiers chapitres du troisième évangile.

Mais l'indication de ce terme apparaît surchargée de précisions diverses et mal coordonnées, qui, au lieu de la rendre plus intelligible, ne servent qu'à l'obscurcir. Prise en elle-même et à part, l'indication : « jusqu'au jour où il fut ravi », n'impliquerait pas dans l'évangile la présence d'un récit détaillé de l'ascension, ni même d'amples récits de la résurrection, mais celui de la mort comprise en passage à la gloire de la résurrection. Elle signifierait que le Christ a été ravi à Dieu, et ce sens se trouverait confirmé par un passage de l'évangile (Lc. IX, 51, ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήψεως αὐτοῦ, οὐ ἀναλήψις ne vise pas l'ascension indépendamment de la mort ; or ἄχρι ἧς ἡμέρας... ἀνελήμθη dit exactement la même chose). Prenons d'abord ce renseignement clair et voyons si les indications supplémentaires y ajoutent autre chose que de la confusion. — « Jusqu'au jour où, ayant donné ses ordres aux apôtres que par l'Esprit

où, ayant donné ses ordres aux apôtres que par l'Esprit saint il

saint il avait choisis, il fut ravi.» — Jésus aurait été « ravi » après avoir donné des instructions à ses apôtres. Ainsi le ravisement du Christ serait son enlèvement au ciel, l'ascension, dans la mesure où elle est décrite à la fin du troisième évangile (Lc. xxiv, 50-51), et l'on ne peut contester qu'elle y soit décrite, quand même la mention expresse de l'ascension y serait surajoutée ; les instructions sont celles qui se lisent dans l'évangile (Lc. xxiv, 46-49), et qui vont être ramenées ici (vv. 4-5, 7-8) fort maladroitement. Jésus a-t-il instruit par le saint Esprit les apôtres qu'il avait choisis, ou bien a-t-il instruit les apôtres qu'il avait choisis jadis par le saint Esprit ? Le texte est équivoque (ἔχρι ἧς ἡμέρας ἐντεταλμένοι τοῖς ἀποστόλοις διὰ πνεύματος ἁγίου οὓς ἐξελέξατο ἀνελεῖσθαι), et l'on peut choisir entre les deux constructions. La première est plus facile, mais elle a l'inconvénient de laisser comme suspendu en l'air le rappel de l'élection des Douze. On a voulu (SPITTA, 7) trouver là une indication spéciale, insoupçonnée par ailleurs, l'ordre que Jésus aurait fait tenir par l'Esprit aux apôtres (comme dans viii, 29, x, 19 ; etc.) de se rendre au mont des Oliviers ; mais, outre que le texte ne suggère pas l'idée d'une instruction si particulière, et que le récit de l'ascension y contredit plutôt, un pareil avertissement de l'Esprit, entremêlé aux apparitions du Ressuscité, ne paraît point concevable. La seconde construction ne répugnerait point au style des Actes (cf. xix, 4) ; elle met en relief l'élection des Douze en vue de laquelle la mention du saint Esprit se comprend mieux que par rapport aux instructions du Ressuscité. Il y aurait non seulement rappel du choix des Douze, mais de la nuit de prière qui l'a précédé (Lc. vi, 12), le choix s'étant fait ensuite « par l'Esprit saint », c'est-à-dire par la vertu de cet Esprit, qui conduisait Jésus depuis son baptême (cf. Lc. iii, 21-22 ; iv, 1, 14-21). Ce relief donné à la vocation des Douze correspond à une préoccupation qui domine les premiers chapitres des Actes. Si mal venu que soit le texte, il n'y a donc pas lieu de le retoucher comme s'il avait été tardivement interpolé. En supprimant (avec WELLHAUSEN, 1) les mots : « par l'Esprit saint », on n'allège la phrase que pour la rendre insignifiante. Le ms. D (et mg. Philox.) lit : « jusqu'au jour où il fut enlevé, ayant donné instruction par l'Esprit saint aux apôtres qu'il avait choisis (ou bien : aux apôtres que par l'Esprit saint il avait choisis) et à qui il avait ordonné de prêcher l'Évangile ». C'est la leçon ordinaire, un peu retouchée et accrue d'un supplément banal qui corrige la chute brusque de la

phrase après : « qu'il avait choisis », mais qui rend plus artificielle la reprise (v. 2) : « auxquels il se présenta vivant », etc. Bien imprudents semblent les critiques qui regardent comme primitive relativement à ce texte d'ailleurs plus que surchargé la leçon de quelques témoins latins (Augustin, dans ses écrits antimanichéens, Vigile) : « in die (au lieu de : jusqu'au jour) qua apostolos elegit per spiritum sanctum et praecepit praedicare evangelium ». La leçon est aussi absurde que brève, car elle ne laisse même pas subsister dans le prologue des Actes le résumé de l'évangile que pourtant elle annonce ; elle met expressément le commencement de l'Évangile dans le choix des Douze, idée qui n'est ni primitive ni secondaire, mais qui ne peut résulter que d'une altération du texte ; et comme cette leçon purement latine est impossible à dériver du grec ordinaire, au lieu d'être, comme quelques-uns l'ont supposé (Blass, Preuschen, Wendt), à la base de la leçon du ms. D, où elle serait combinée avec le texte commun, elle ressemblerait plutôt à une retouche sommaire et hâtive du texte glosé que représente le ms. D.

Ce que l'on était en droit d'attendre dans le prologue des Actes, ce n'était pas une allusion à des instructions du Christ, qui vont revenir après avoir été rapportées déjà dans l'évangile, c'était un résumé des Actes, pour faire pendant à celui de l'évangile et indiquer le contenu du second livre comme a été indiqué celui du premier. Il manque au prologue, pour être en équilibre logique, la moitié de son contenu ; et cette moitié indispensable, annoncée dans les premiers mots (τὸν μὲν πρῶτον λόγον κτλ ; le μὲν annonce un δέ, et le premier livre un second livre), a été supprimée dans le travail définitif de la rédaction des Actes, pour faire place au lourd développement qui se rattache vaille que vaille à la partie du prologue que le rédacteur a jugé bon de conserver. Tel est le point qui a été mis récemment en pleine lumière, tant par l'analyse exacte du texte que par la comparaison de nombreux exemples (voir NORDEN, 311-316). Rien ne sert de dire (avec HARNACK, *Rede*, 3) que l'auteur, s'étant abandonné dans le développement de la première partie de son prologue, a suppléé plus loin, dans ce développement même, à la seconde partie absente, en faisant adresser par le Christ aux apôtres cette instruction (v. 8) : « Vous serez mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie, et jusqu'à l'extrémité de la terre ». Ce n'est pas l'auteur qui s'est interpolé lui-même de si lourde façon, sauf à se rattraper aussi maladroitement (trait « génial », dit HARNACK, *loc. cit.*) ; c'est le rédacteur qui introduit, par interpolation et suppression du texte primitif, sa propre conception de l'histoire apostolique.

Seulement le rédacteur n'a pas fait que supprimer la seconde partie du prologue ; pour accrocher son développement sur les instructions du Christ et son récit de l'ascension, il a interpolé la première partie, la surcharge embarrassée : « ayant donné ses ordres aux apôtres que par l'Esprit saint il avait choisis », n'ayant pas d'autre objet que de fournir un point d'attache à ce qui suit.

Celui qui a écrit : « Mon premier livre roulait sur ce thème... », n'a pas manqué d'ajouter : « Et maintenant je vais dire... » Mais il serait plus que téméraire de prétendre reconstituer ce que le rédacteur n'a pas voulu nous laisser lire. Une seule chose est certaine, c'est qu'il a jugé cette suppression indispensable eu égard à l'objet ou à l'intérêt qu'il poursuivait dans son remaniement. On a proposé (NORDEN, 315), à titre de conjecture, la restitution suivante : « Et maintenant j'essaierai d'écrire ce qui est arrivé ensuite, et ce dont j'ai été témoin oculaire, et ce que j'ai connu par d'autres personnes dignes de foi, jusqu'au voyage de Paul à Rome. » Si le morceau avait été aussi incolore, on ne voit pas pourquoi le rédacteur l'aurait effacé ; il pouvait le conserver, et il aurait sans peine trouvé moyen d'amener autrement les instructions du Christ. Son cas n'est pas le même que celui du chroniqueur qui a maintenu dans le livre d'Esdras-Néhémie le titre : « Mémoires de Néhémie fils de Helcias » ; car, ce faisant, le chroniqueur ne s'est aucunement exposé à être confondu avec Néhémie, et le titre correspond à l'emploi de morceaux considérables que le compilateur a reproduits tels quels d'après la source. Le rédacteur des Actes a procédé tout autrement, et l'on pourrait presque dire que ce sont des bribes, non des parties entières du livre primitif qu'il a retenues ; bien moins encore pourrait-on soutenir qu'il a gardé l'ouvrage entier en y ajoutant quelques compléments de son cru. Comme il ne s'est pas fait scrupule de conserver dans la seconde partie des Actes les *nous* du compagnon de Paul, il n'hésite pas davantage à s'approprier le *je* des préfaces tant de l'évangile que des Actes. S'il a mutilé la préface des Actes, après avoir respecté celle de l'évangile, ce n'est point qu'il ait répugné à se présenter comme témoin d'une partie des choses qu'il va raconter. En prenant à son compte le *je* de la préface et les *nous* dans le corps du livre, il s'identifie au premier auteur, ou plutôt il met sous le patronage de celui-ci toutes les déformations qu'il a introduites dans son œuvre. Si donc il a éliminé la partie de la préface où l'auteur résumait l'objet de ce livre, ce n'est pas parce que l'auteur s'y donnait en témoin des choses racontées, c'est parce que l'objet qui était indiqué différerait de celui que lui-même avait en vue. Et pourtant cet objet devait être identique pour

une bonne partie à ce que nous trouvons dans les Actes : l'auteur décrivait certainement le développement du christianisme à partir du « jour où Jésus avait été ravi », l'organisation de la communauté apostolique, la diffusion de l'apostolat par la dispersion des croyants hellénistes, la fondation de la communauté d'Antioche, le ministère commun de Barnabé et de Paul, leur entrevue à Jérusalem avec les anciens apôtres pour la question des observances légales, enfin, avec plus de détail, les missions personnelles de Paul. Mais il est possible que la façon de présenter ces choses dans le résumé de la préface n'ait pas plu au rédacteur parce qu'elle était trop simplement conforme aux faits ; il est probable qu'elle ne lui aura point agréé parce que la mention expresse de Paul semblait rejeter dans l'ombre les anciens apôtres, que le rédacteur se proposait, au contraire, de présenter comme les premiers et les seuls initiateurs du mouvement chrétien après le Christ ; enfin il est permis de supposer que le terme assigné par l'auteur aux récits du second livre n'était pas l'arrivée de Paul à Rome, mais bien la mort de l'Apôtre, qui n'avait pas besoin d'être racontée dans le détail, qu'il suffisait d'indiquer, et que l'auteur ne craignait pas de rappeler, si toutefois il n'allait jusqu'à la mort de Pierre et la persécution de Néron.

Les intentions du rédacteur ressortent de la substitution qu'il a opérée, et c'est d'après ces intentions bien évidentes que l'on peut faire des conjectures vraisemblables, et même plus que vraisemblables, touchant ce qu'il a jugé bon de supprimer. Les « apôtres » n'étaient pas mentionnés dans la préface des Actes, certainement pas dans la première partie, où ils n'ont que faire, et probablement pas non plus dans la seconde, parce que le corps des Douze, s'il a existé, n'a jamais été comme tel une agence de propagande chrétienne. C'est pour lui attribuer ce rôle, fort mal soutenu d'ailleurs dans la suite du livre, que le rédacteur introduit les apôtres dès l'abord dans le résumé de l'évangile, et en rappelant leur élection par le Christ vivant, sous l'impulsion du saint Esprit. Ce rappel donnerait à soupçonner que déjà cette élection des Douze a été interpolée par lui dans l'évangile ; en tout cas, ce doit être lui qui a conçu la mise en scène, la nuit de prière qui précède ce choix des Douze, qu'il nous dit maintenant avoir été fait sous la direction de l'Esprit saint ; c'est lui probablement qui a écrit que le Christ en cette occasion avait donné lui-même aux douze élus le nom d'apôtres (Lc. VI, 12-13) ; et c'est lui qui couramment désigne ensuite les Douze par ce nom, tandis que les autres évangiles les appellent d'ordinaire ou même uniquement « disciples ». La pensée du rédacteur est donc dominée par cette notion de l'apos-

avait choisis, il fut ravi.³ C'est à eux qu'il se présenta vivant après sa

tolat et du témoignage apostolique. Il décrit d'abord l'organisation de cet apostolat, l'on peut dire la fondation de ce témoignage, et il improvise sa description par-dessus la rédaction de son devancier en la mutilant, parce que cette rédaction ne répondait point à l'idée qu'il se faisait des premières origines ni à l'intérêt de son apologétique. Si la source, comme il est possible, laissait entrevoir quelque chose des tâtonnements du début, si elle racontait humainement la reconstitution du premier groupe croyant après la passion, si elle disait prosaïquement l'institution d'un comité dit apostolique pour l'administration de la première communauté, le rédacteur n'en avait que faire. Il voulait montrer comment les douze témoins que Jésus s'était choisis dès avant sa mort avaient été instruits par le Christ ressuscité à prêcher sa résurrection dans tout l'univers. Car la résurrection du Christ est pour le rédacteur des Actes l'objet essentiel du témoignage apostolique et de la prédication chrétienne, le fait même de cette résurrection étant, de son point de vue très artificiel et si on veut l'en croire, le seul article de croyance sur lequel les chrétiens ne s'accordent pas avec les Juifs les plus orthodoxes. Ce sont ces conceptions, en grande partie fictives, qui s'accusent dès les premiers chapitres des Actes et qui ont provoqué le traitement fait au prologue du second livre à Théophile. Ainsi une conclusion négative s'impose par rapport à la teneur du récit de Luc en son commencement : ce récit ne contenait pas la notion que l'interpolateur a suggérée du témoignage apostolique. Luc alléguait plutôt des faits qui s'accordaient mal avec cette notion systématique ou qui y contredisaient.

Ainsi qu'il a été remarqué plus haut, le rappel des instructions données aux apôtres par le Christ ressuscité fait que le ravissement de Jésus à Dieu signifie maintenant l'ascension ; comme le rédacteur varenir sur ces instructions et raconter cette ascension, il a l'air de se répéter, il se répète même gauchement, et la maladresse de son interpolation saute aux yeux. Cette interpolation se poursuit en quelque manière dans les versets suivants, qui sont comme l'exposé des instructions dont il a été parlé d'abord en général. « — C'est à eux » — à ces apôtres qu'il avait choisis au cours de sa prédication galiléenne, — « que » — Jésus, — « après sa passion s'est présenté vivant », — ce qui est l'essentiel, puisque ce mort vivant ne pouvait être qu'un ressuscité, — « en beaucoup de démonstrations », — c'est-à-dire par des apparitions multiples, qui n'étaient pas des visions, mais

passion, en de nombreuses démonstrations, se manifestant à

des réalités, on pourrait dire des expériences tout à fait probantes, — « se manifestant à eux pendant quarante jours » — durant lesquels il les instruisait, — « leur parlant de ce qui concerne le royaume de Dieu ». — Autant dire qu'il leur faisait, comme avant sa mort, des instructions sur ce règne de Dieu, sur l'espérance d'Israël dont il avait annoncé et dont il continuait de prédire l'accomplissement, aussi sur les conditions de l'avènement messianique, sur la nécessité providentielle de la mort qu'il avait subie et qui l'introduisait dans la gloire de Dieu, en attendant qu'il vînt, comme il était prédit, en sa qualité du Christ-roi, instaurer le règne de Dieu sur le véritable Israël (vv. 4-5, 7-8 ; Lc. xxiv, 25-28, 44-49). Quarante jours de conversations suivies avec un mort ressuscité ! N'est-ce pas plus qu'il n'en faut à des hommes sains d'esprit pour être assurés qu'ils ne sont pas dupes d'une hallucination et que le maître avec lequel ils conversent est aussi réellement vivant après sa mort qu'il pouvait l'être auparavant ?

L'argument serait irrésistible s'il n'était tout à fait nouveau et si la tradition évangélique, pendant longtemps, n'avait commencé par l'ignorer. Si l'on en croit Paul (I Cor. xv, 1-8), les deux premiers évangiles et le quatrième (Mc. xvi, 1-7 ; Mt. xxviii, 1-10, 12-20 ; Jn. xx), Jésus, ravi à Dieu par sa résurrection, le troisième jour après sa mort, s'est montré aux siens en des apparitions que l'on croit réelles, mais dont le caractère de vision reste pleinement accusé chez Paul, tandis que, dans le quatrième évangile, surtout dans la seconde apparition où Thomas est mis en demeure de toucher les plaies du Christ, — restées béantes dans le corps ressuscité ! — la vision se matérialise comme dans Luc et les Actes, mais reste transitoire et fugitive, et que, dans le supplément du quatrième évangile (Jn. xxi), elle s'alourdit en un tableau qui, pour la pesanteur du trait, n'a rien à envier à celui des Actes. Toujours est-il que l'on s'est représenté d'abord le Christ au ciel et témoignant de sa résurrection par les visions qu'eurent de lui les premiers fidèles, depuis Pierre, qui en a été d'abord favorisé, jusqu'à Paul, qui place au même rang que l'apparition du Christ à Pierre la vision par laquelle lui-même fut gagné à la foi de Jésus. Dans cette conception, il n'y avait pas lieu d'imaginer une ascension pour clore la série des apparitions. Mais il en va tout autrement si l'on fait demeurer sur terre le Christ ressuscité et qu'on le représente vivant avec les siens dans des conditions identiques

eux durant quarante jours et leur parlant de ce qui concerne le

ou peu s'en faut, — pour la perspective, — à celles de son existence antérieurement à la passion. Car si l'on dit que le Christ a été vu, afin de marquer le caractère surnaturel de cette seconde existence, on ne laisse pas de figurer celle-ci comme continue et conduite à la façon d'une vie ordinaire, à peu près comme celle de l'ange Raphaël auprès du jeune Tobie (cf. TOB. XII, 19, où l'ange dit qu'il était en apparition constante, ὡπανόμην, comme ici ὡπανόμενος). Puisque le Christ demeure, il convient de marquer la durée de son séjour et de raconter comment il est parti. Sans doute on devra inventer ces données, que la tradition antérieure ne connaissait pas ; mais l'invention est toujours facile en semblable sujet, parce que la matière en est préparée.

En ce qui regarde la durée du séjour, le chiffre de quarante jours était tout à fait recommandable, et déjà recommandé par les quarante jours que Moïse passe sur le Sinaï avant d'en rapporter les tables de la Loi (Ex. XXIV, 18; XXXIV, 28), et les quarante jours que le prophète Elie met à atteindre le Horeb, où il reçoit les communications de Dieu. Cette espèce de quarantaine sacrée, qui est un noviciat, a été exploitée par la tradition évangélique dans la légende du Christ au désert (Mc. I, 13; Mt. IV, 2; Lc. IV, 2); et maintenant, de même que ce noviciat de quarante jours a introduit Jésus dans l'exercice de son ministère, un autre noviciat de quarante jours va l'introduire dans la gloire qui l'attend auprès de Dieu. Ici toutefois le noviciat est beaucoup moins celui du Christ se préparant à sa vie céleste, que celui des disciples qu'il prépare à leur ministère apostolique. Dans le quatrième livre d'Esdras, le prophète dicte les Livres saints pendant quarante jours, et au bout des quarante jours il est ravi au ciel (IV ESP. XIV, 23-49). Ces quarante jours étaient à la disposition de tous les hagiographes de bonne volonté ; peut-être même avaient-ils une place quelconque dans la tradition messianique et apocalyptique (HARNACK, III, 30), avant d'être exploités pour Jésus dans la tradition chrétienne. Il n'y a pas lieu de s'étonner (avec HARNACK, *loc. cit.*) que l'on ait créé un vide de dix jours avant la pentecôte, au lieu de retenir le Christ et de le faire présider à l'effusion de l'Esprit : du moment que l'on faisait commencer le règne de l'Esprit à un jour fixe et qu'on se figurait l'Esprit comme devant être envoyé du ciel par le Christ glorieux, il fallait d'abord conduire le Christ au ciel, et l'on ne pouvait décemment l'y mener la veille de la pentecôte ; les quarante jours étaient là pour l'ascension, et l'on y coordonna la cin-

quantaine pour l'avènement de l'Esprit. Rien n'oblige à supposer que la date du quarantième jour pour l'ascension, et celle de la pentecôte pour l'effusion de l'Esprit ont été conçues d'abord indépendamment l'une de l'autre, la scène de l'ascension et celle de la pentecôte ne semblant pas avoir plus de consistance historique l'une que l'autre ; dans la pensée du rédacteur les deux dates se commandent, tout comme les fictions qu'elle concernent.

La fiction des quarante jours s'accorde, — autant que de telles fictions se peuvent accorder, — avec son contexte et n'est pas à tenir (avec WELLHAUSEN, 1) pour une interpolation à l'égard de ce qui suit ; car le v. 4 ne se rattache pas plus naturellement au v. 2 que le v. 3, même le rattachement du v. 4 au v. 2 paraît impossible, faute de transition expliquant comment le Christ, « enlevé » à la fin du v. 2, se trouve converser avec ses apôtres au commencement du v. 4. Il ne semble aucunement que les « preuves » données pendant les quarante jours soient des manifestations passagères du Christ déjà au ciel, — ce qui rendrait superflue l'ascension, qui va être racontée plus loin, — ni que ce soient des « visions » dont se distingueraient comme réalités physiques les conversations de Jésus avec ses disciples, et son ascension même. Le séjour continu du Christ ressuscité ne laisse pas d'être une « apparition » surnaturelle, et la variété des « preuves » ne résulte pas d'une pluralité de visions distinctes, mais des diverses formes qu'a prises dans cette manifestation de quarante jours l'activité de Jésus parlant, mangeant, marchant avec ses disciples. La contradiction n'est pas dans les textes, elle est dans les choses, le rédacteur ne réussissant pas et ne cherchant même pas à concevoir ni à exprimer de façon bien nette l'existence terrestre d'un mort ressuscité, qui était vivant au milieu des siens comme d'une vie naturelle, bien qu'il ne fût plus réellement dans les conditions de cette vie.

Sans les quarante jours les Actes s'accorderaient avec le troisième évangile pour les récits de la résurrection. C'est pourquoi les critiques ont souvent allégué cette différence en témoignage d'un assez long temps écoulé entre la composition de l'évangile et celle des Actes. N'a-t-il pas fallu que l'écrivain acquit pour son second livre la connaissance d'une tradition qu'il ignorait encore pour le premier ? L'écrivain dont il s'agit est si peu précautionné, si peu soucieux de parfait équilibre dans ses récits, qu'il ne faut pas exiger de lui un compte trop rigoureux de ce qu'il dit et ce qu'il ne dit pas. Cet écrivain est le rédacteur que nous voyons en train de se mettre, avec tant de gaucherie, au remaniement de l'histoire apostolique racontée par

le compagnon de Paul. Or la fin de l'évangile a été visiblement retravaillée par le même opérateur ; car c'est visiblement le même qui, dans l'évangile (Lc. xxiv, 49) et dans les Actes (I, 4-5, 8), fait dire aux apôtres par le Christ de rester à Jérusalem jusqu'à ce qu'ils soient investis de la force d'en haut ; c'est le même qui, dans l'évangile (Lc. xxiv, 50-53) et dans les Actes (I, 9-14), conduit le Christ et les apôtres hors de Jérusalem pour l'ascension, puis ramène les apôtres en ville et les montre adonnés à une prière perpétuelle en attendant la pentecôte. Certains détails sont dans l'évangile qui ne sont pas dans les Actes, et réciproquement. Ainsi l'évangile prend soin de mentionner le départ du Christ et des apôtres dans la direction de Béthanie, avant de signaler la disparition de Jésus, que d'ailleurs il s'abstient de décrire ; d'autre part, les Actes négligent de situer les entretiens du Christ avec ses disciples et de marquer le départ pour le lieu de l'ascension, mais ils décrivent celle-ci, et, en disant que les apôtres revinrent du mont des Oliviers, ils indiquent l'endroit précis d'où Jésus est parti pour monter au ciel. Il n'est point téméraire de supposer que le rédacteur a procédé ainsi pour ne point se répéter trop ostensiblement ni trop fastidieusement ; il aura réparti entre ses deux gloses les matériaux de sa fiction ; mais c'est une fiction qu'il avait dès l'abord complète en son esprit. Les quarante jours ne sont que dans les Actes, mais si on lit un peu attentivement l'évangile, on n'a pas trop de peine à les y trouver impliqués. L'apparition du Christ aux siens, après le retour des disciples d'Emmaüs, se continue dans une perspective indéfinie. Jésus donne de longues instructions (Lc. xxiv, 44-49), qui ne sont point datées par rapport à l'apparition précédente et qui n'y font pas autrement suite ; puis le Christ conduit ses fidèles vers Béthanie (Lc. xxiv, 50), sans qu'on puisse dire si c'est immédiatement ou quelque temps après les instructions qui viennent d'être rapportées, comme il est impossible de marquer dans les Actes le moment où la scène se déplace et où Jésus va de Jérusalem, où il a instruit ses disciples (v. 4), au mont des Oliviers (v. 12), d'où il s'en va au ciel. Le récit évangélique ne signale pas plus les cinquante jours de la pentecôte que les quarante jours de l'Ascension ; pourtant le narrateur, qui fait annoncer la descente de l'Esprit, avait certainement la pentecôte en sa pensée ; il a pu aussi bien y avoir et y retenir la quarantaine de l'ascension. Il n'a certainement pas voulu signifier que le Christ, au milieu de la nuit qui avait suivi celle de sa résurrection, avait conduit ses disciples sur le chemin de Béthanie, pour s'envoler au ciel à la face de la lune et des étoiles. C'est pourtant ce que les commentateurs lui

royaume de Dieu. ⁴ Et vivant avec (eux), il leur enjoignit de ne

font dire, en supposant qu'il a voulu mettre l'ascension au terme de l'apparition qui eut lieu le soir même de la résurrection. N'est-il pas plus vraisemblable qu'il a laissé dans le vague la perspective de l'évangile, parce qu'il déterminait cette perspective dans les Actes par les quarante jours de l'ascension et les cinquante jours de la pentecôte ?

Il est assurément fort singulier — au moins pour notre goût d'exactitude — que le narrateur ne dise pas que le Christ est allé sur le mont des Oliviers ; mais cette omission ne devient pas plus naturelle si l'on supprime le v. 3 et les quarante jours ; car le Christ se trouvera toujours amené sur la montagne des Oliviers sans que le rédacteur l'ait dit et sans qu'on sache comment lui et les disciples y sont venus. Les commentateurs supposent volontiers que le départ pour le mont des Oliviers se place entre le v. 8 et le v. 9 ; mais le v. 9 : « Cela dit, sous leurs yeux, il fut enlevé », s'il s'agit d'une description réelle, s'appuie sur le v. 8, en impliquant que le discours précédent (vv. 6-8) a été tenu au lieu même de l'ascension ; et cette conversation tient de fort près à l'instruction précédente (vv. 4-5), en sorte que toutes les instructions (ou au moins celles des vv. 6-8), que l'évangile faisait donner à Jérusalem, auront toutes été prononcées sur le mont des Oliviers. Il faut donc prendre son parti du vague où se tient l'auteur, ne rien ajouter aux précisions, très insuffisantes et inconsistantes, qu'il a données, et lui savoir gré ne nous laisser voir la nonchalante liberté avec laquelle il ébauche ses tableaux. Sa manière atteste qu'il n'a pas souci de se fonder sur des traditions déjà formées et que large part doit être faite à ses facultés, nullement raffinées, d'invention et de combinaison. Il n'y regardera pas de plus près dans le triple récit qu'il fera de la conversion de Paul.

De la donnée générale touchant le commerce du Ressuscité avec ses apôtres pendant quarante jours le rédacteur passe à une indication plus particulière, à savoir l'ordre, signalé déjà dans l'évangile (Lc. xxiv, 49), de ne pas quitter Jérusalem avant d'avoir reçu le saint Esprit. C'est — « en mangeant avec eux » — que le Christ leur fit cette recommandation. Comme on ne fixe pas autrement les conditions de ces repas, la circonstance reste vague et fait une transition plus facile entre ce qui précède et les détails qui suivent. Le sens du mot grec (*συναλιζόμενος*), n'est pas autrement certain, deux interprétations étant possibles : « réuni avec » (en rapport avec *ἀλῆς*

s'éloigner pas de Jérusalem, mais d'y attendre la promesse du

« assemblé », ἀλλίζω, « rassembler ») et « partageant nourriture avec » (en rapport avec ἄλς « sel », ἀλλίζω « saler, nourrir de sel ou d'aliments salés »). Les anciennes versions et les Pères ont suivi le second sens, qui est directement confirmé plus loin dans le discours de Pierre à Cornélius (x, 41) : « nous qui avons mangé et bu avec lui, après qu'il fut ressuscité des morts », passage où il est bien difficile de ne pas voir une référence du rédacteur à la présente indication ; car la référence à l'évangile (Lc. xxiv, 41-43), où Jésus mange un peu *devant* les disciples pour leur montrer qu'il n'est pas un fantôme), ne serait pas suffisamment exacte, tandis qu'elle répond bien à la perspective un peu flottante de longue commensalité qui est ici indiquée. D'autre part, le sens de « rassemblé avec » convient assez mal au cas de Jésus, et l'indication n'aurait aucune portée. C'est en vivant avec ses disciples, en rompant le pain avec eux, en présidant à leurs premières cènes eucharistiques, — ainsi l'entend bien le rédacteur, — que le Christ leur a donné ses suprêmes instructions (voir BOWEN, *The meaning of συναλιζόμενος in Act. i, 4*, dans *Z. N. T. W.*, 1912, pp. 247-259). Il n'y a pas à objecter (avec HOLTZMANN, 24) que Jésus à la fin de ses instructions sera sur le mont des Oliviers, et que le commencement n'a pu être dit autour d'une table : de tels arguments prêtent à la perspective du récit une précision qu'elle n'a pas.

« Il leur enjoignit de ne s'éloigner pas de Jérusalem » — La rédaction du troisième évangile et des Actes a pris décidément parti contre la tradition relative à la fuite des apôtres et aux apparitions galiléennes de Jésus ressuscité. Les apôtres n'ont pas quitté Jérusalem et ils vont y rester. L'œuvre sainte n'a pas périclité, la mort de Jésus n'y a rien dérangé, les apôtres n'ont pas bougé ; ils n'ont pas cru d'abord ce que racontaient les femmes touchant le tombeau vide et l'apparition des anges (Lc. xxiv, 1-11), mais, dès le soir, Pierre avait eu son apparition, les disciples d'Emmaüs racontaient la leur, et Jésus se montrait à tous, dissipant les doutes et remettant au point l'affaire du royaume de Dieu (Lc. xxiv, 33-44). Perspective de convention, qui voile intentionnellement le désarroi des disciples devant l'arrestation de leur maître, leur fuite en Galilée, et le réveil, on peut dire le sursaut de leur foi, qui provoqua les visions, créa la foi à la résurrection, et ramena les croyants à Jérusalem. On a préféré oublier les conditions dans lesquelles ils y étaient revenus, et on les y fait rester. Le faux est d'importance, car il crée une lacune irrémé-

diable dans notre information touchant les commencements de la foi à la résurrection de Jésus, c'est-à-dire touchant le vrai point de départ du christianisme.

Sans doute la tradition trouva-t-elle de bonne heure intérêt à voiler la réalité des faits, insuffisante pour étayer la croyance. La rédaction de Marc imagine la découverte du tombeau vide en preuve matérielle de la résurrection, mais elle ne se risque pas encore à nier que les premières apparitions aient eu lieu en Galilée : seulement elle retient déjà les disciples à Jérusalem jusqu'au matin de la résurrection (Mc. xvi, 7), et l'on ne voit pas pourquoi le Ressuscité les envoie en Galilée au lieu de leur apparaître sur place. Il est arbitraire d'écarter la tradition des apparitions galiléennes en disant (J. WEISS, *Urchr.* 12) qu'elle est née d'une méprise sur la parole de Jésus promettant de conduire lui-même ses disciples en Galilée après sa résurrection (Mc. xiv, 28) : la méprise est du côté de l'interprète, vu que la parole en question n'a jamais été prononcée et qu'elle vient en surcharge dans Marc, afin d'accrocher le récit de la découverte du tombeau vide, aussi fictif que la parole même (cf. *E. S.* II, 548. Le sens que J. WEISS attribue à *προάξω* dans Mc. xiv, 28, ne se justifie pas en regard de Mc. vi, 45, bien qu'il se puisse autoriser de Mc. x, 32 ; mais conçoit-on que Jésus vivant ait pu dire que, mort et ressuscité, il se mettrait à la tête de ses disciples pour les reconduire en Galilée ! A quoi bon ce retour, et pourquoi dire qu'il marcherait devant eux ? La fiction de Marc est déjà bien assez invraisemblable ; celle-ci serait tout à fait ridicule). De la tradition galiléenne — ou plutôt de la tradition primitive, car ce qu'on appelle tradition hiérosolymitaine est une altération délibérée de la tradition dite galiléenne, ainsi qu'il apparaît même dans le troisième évangile (artifice palpable de Lc. xxiv, 6) et dans le quatrième (Jn. xxi contrédissant Jn. xx). — il faut donc garder la donnée générale, à savoir que les premières apparitions du Ressuscité eurent lieu en Galilée, parce que les disciples s'étaient enfuis de Jérusalem après la passion : autant dire que la foi à la résurrection s'est formée en Galilée parmi les disciples de Jésus qui y étaient revenus. Les visions naquirent d'une réaction de la foi contre le trouble qui avait résulté de la passion. De ces visions, la première, qui décida de tout et provoqua les autres, fut celle de Pierre, qui subsiste plus ou moins altérée dans les récits de la pêche miraculeuse (Jn. xxi, 1-14, et *Evangile de Pierre* ; voir *Q. E.* 926). Ces faits sont incompatibles avec la prétendue tradition hiérosolymitaine, qui est beaucoup moins une tradition qu'une fiction théologique et apologétique.

La question n'est pas de savoir si les disciples sont restés ou non à

Jérusalem après la mort de Jésus, mais comment, s'étant persuadés en Galilée que Jésus était ressuscité, ils sont revenus à Jérusalem et s'y sont fixés. Leur conduite confirme rétrospectivement ce que l'on peut conjecturer du motif qui avait amené Jésus lui-même dans la ville, et, réciproquement, le motif qui paraît avoir inspiré la démarche de Jésus éclaire celle des disciples convaincus de sa résurrection. Jésus était venu à Jérusalem, non seulement pour y annoncer le prochain avènement du règne de Dieu, mais pour voir cet avènement ou plutôt pour le procurer, pour y participer, pour y entrer et pour y rester. Pour expliquer son geste et l'attitude ultérieure de ses disciples, il faut admettre que leur foi commune était montée au plus haut diapason de l'enthousiasme, à un degré où l'illusion ne désarçonne pas, même devant la mort. Jésus donc vint à Jérusalem, parce que c'était à Jérusalem que devait se manifester le règne de Dieu, et que, dans la conviction la plus intime de son âme simple et ardente, ce règne devait se manifester par son intervention et son action personnelles, par lui-même et pour lui. Qu'il ait envisagé le risque de sa mort, on peut le croire, et, dans ce cas, il aurait pareillement émis, comme conséquence inévitable, l'éventualité de sa résurrection par la vertu de Dieu. Mais le sentiment qui le dominait paraît avoir été plutôt celui de la confiance absolue, et, si l'idée de la résurrection fut dès l'abord très présente à son esprit comme à celui de ses disciples, ce fut surtout par rapport aux justes défunts, qui devaient ressusciter pour participer au règne de Dieu. La funeste issue de sa tentative ne pouvait manquer de déconcerter les disciples, et la tradition ne dissimule pas qu'ils furent déconcertés. D'autre part, il est certain que leur foi se retrouva promptement en équilibre dans la croyance à la résurrection du Crucifié.

C'est raisonner à contresens que de supposer, comme condition préalable de cette foi, des expériences certaines et des raisons irréfutables. Le propre d'une foi semblable est d'être en dehors ou au-dessus de toute expérience et de tout raisonnement fondé sur l'expérience ; elle résiste au contraire à l'expérience et à la raison, trouvant toujours des semblants d'expérience et des raisonnements apparemment logiques pour se justifier elle-même à ses propres yeux et se protéger contre les objections qui viennent du dehors. La transposition de la foi chez les disciples de Jésus se fit sur une ligne qui n'est pas trop difficile à suivre : ils continuent de croire à la prochaine manifestation du règne de Dieu ; ils continuent de croire que cette manifestation aura lieu à Jérusalem ; ils continuent de croire que Jésus est le Messie prédestiné, ou plutôt ils commencent à croire que

Jésus ressuscité est entré dans la gloire de son rôle messianique, auprès de Dieu, en attendant qu'il se manifeste sur la terre en prince des élus ; par conséquent, la première exigence de cette foi renouvelée sera qu'il faut se rendre à Jérusalem, non pour un pèlerinage quelconque de l'année juive, mais pour y demeurer en attendant la manifestation du Christ, qui ne saurait tarder. Que cette foi se soit entretenue de visions, c'était dans l'ordre ; que le retour à Jérusalem ait été censé voulu et prescrit par le Christ toujours vivant, cela va de soi ; que le Ressuscité lui-même ait été censé l'avoir commandé dans une de ses apparitions, rien n'est plus vraisemblable ; et on lui aura fait prescrire pareillement à ses fidèles de rester à Jérusalem pour y attendre son avènement.

Mais de ces sentiments, de ces déplacements, de cette attente immédiate de la parousie messianique le rédacteur des Actes ne veut rien savoir : pas plus qu'il n'admet d'erreur dans les prévisions de Jésus, il n'en admet dans celles des apôtres ; tout s'est passé sans déconvenues, les desseins providentiels ayant toujours été connus du Christ, manifestés par lui aux siens à mesure du besoin, et le groupe de fidèles que Jésus vivant avait rassemblés autour de lui ayant été constitué par le Christ ressuscité, dès le jour même de sa résurrection et dans les quarante jours qui ont suivi, en société apostolique pour l'évangélisation du monde, cette évangélisation, et non plus l'avènement du royaume céleste, étant la volonté divine qui doit pour le moment se réaliser. C'est la correction que la faillite du messianisme a imposée à la foi première, et les faits, c'est-à-dire l'histoire réelle de la foi, avec ses tâtonnements et ses illusions extrêmes, n'avait plus qu'à disparaître. On les a remplacés par le mythe du mystère chrétien.

Ce que Luc racontait à cette place peut se déduire indirectement des fictions que le rédacteur y a substituées, ces fictions ayant été conçues et arrangées pour combattre l'impression que donnaient les indications de la source. Le rédacteur secondaire n'aurait pas eu à mutiler le récit primitif ni à remplacer les dires de Luc par ce que nous voyons, si Luc avait parlé au gré de cet apologiste sans scrupules. On peut être certain que Luc ne signalait ni les quarante jours, ni l'ascension, ni la pentecôte, puisque toutes ces choses se tiennent dans la pensée du rédacteur et qu'elles ont été substituées par lui à ce que racontait le compagnon de Paul. Ce n'est pas à dire pourtant que le rédacteur n'ait rien gardé des renseignements que lui fournissait son devancier ; mais sa façon d'utiliser les données vraiment traditionnelles qui ne rentrent pas dans ses vues particulières est propre

à dérouter les recherches de la critique. Il a connu le récit de la pêche miraculeuse, c'est-à-dire, le récit de l'apparition galiléenne du Christ à Pierre sur le lac de Tibériade, et, n'en ayant que faire dans ses tableaux de la résurrection, il s'en est allé le loger dans l'histoire de la vocation des premiers disciples (Lc. v, 1-11 ; voir *E. S. I*, 439-446). Eblouis par un coup si hardi, beaucoup de critiques, en dépit de l'interpolation flagrante, ont pensé et pensent encore que la légende de la pêche miraculeuse a été conçue en vue de la place où elle se trouve dans le troisième évangile et qu'elle a été mise ultérieurement en rapport avec la résurrection. Il est pourtant vraisemblable, sinon certain, que la transposition inverse a été opérée par le rédacteur évangélique et très consciemment, pour ne point laisser perdre une belle histoire qu'il ne voulait pas reproduire dans son cadre primitif et historique. Cette histoire, dont il n'a inventé que l'adaptation, il a dû la prendre dans un document écrit. Serait-il bien téméraire de penser que Luc la connaissait, que Luc la décrivait en ce début des Actes où le rédacteur nous fait lire maintenant des choses qui y ressemblent si peu ? Luc connaissait une apparition à Simon-Pierre, mais la rédaction dernière du troisième évangile n'y fait plus qu'une allusion énigmatique (Lc. xxiv, 34), parce que cette apparition se trouve ainsi visée sans être racontée. Un artifice aussi maladroît est bien dans le goût du rédacteur, qui, ne pouvant mettre la pêche miraculeuse dans la fontaine de Siloé, et qui, en ayant disposé ailleurs, tient cependant à dire que Pierre a eu son apparition. Il eût été fort embarrassé de la raconter, et, au lieu d'en inventer le récit, il se borne à une allusion. On ne fait certes pas grand tort à Luc en supposant qu'il présentait les choses avec plus de vérité, plus de loyauté. Le rédacteur fait ordonner par Jésus aux disciples de rester à Jérusalem, parce que la source disait qu'ils en étaient partis et que leur foi s'était raffermie seulement en Galilée, où s'étaient produites les premières apparitions du Christ, la première ayant été la vision de Pierre. Celui-ci avait raffermi la foi des autres disciples (Lc. xxii, 32 fait allusion à ce rôle de Pierre, bien que le rédacteur l'ait supprimé dans le récit des Actes) ; et dans les visions de leur foi ranimée, les disciples avaient trouvé l'ordre de retourner à Jérusalem.

A en juger par son prologue des Actes, Luc terminait l'évangile au récit de la mort de Jésus, qu'avait suivie sa résurrection, mais sans doute réservait-il les apparitions du Ressuscité pour le commencement des Actes, puisque ces apparitions, consécutives au « ravissement » du Christ, inauguraient en réalité l'histoire apostolique. Mais s'il est déjà très hardi, — ou s'il doit le paraître à plusieurs, — de sup-

Père « que vous avez entendue de moi : » que Jean baptisait d'eau

poser que pour lui l'apparition à Pierre a pu être l'histoire de la pêche miraculeuse, il semblerait tout à fait vain de prétendre reconstituer, avec le dernier chapitre du troisième évangile, les deux premiers chapitres des Actes et le contrôle de la première épître aux Corinthiens (xv, 5-8), la relation authentique de Luc sur les apparitions de Jésus. Le rédacteur a mis tout son talent dans l'histoire des disciples d'Emmaüs, comme dans celle de l'ascension et de la pentecôte, et il a dû fortement gloser l'apparition aux disciples réunis (Lc. xxiv, 36-43), apparition que Luc racontait aussi, on peut le croire, mais dont on ne saurait dire s'il la plaçait en Galilée ou à Jérusalem. Toutefois ce que nous allons lire peut encore autoriser d'utiles conjectures.

« Mais d'y attendre la promesse du Père ». — L'ordre d'attendre la venue de l'Esprit saint se présente en des conditions un peu singulières. D'abord, il semblerait que les disciples, après avoir reçu l'Esprit, n'aient plus qu'à quitter Jérusalem et à se répandre dans tout l'univers. Or, après la pentecôte, ils resteront, comme s'ils n'avaient pas fini d'attendre et qu'ils eussent attendu, qu'ils attendissent toujours autre chose que la venue de l'Esprit saint. Il leur est dit d'attendre « la promesse du Père », et, n'étant l'explication donnée, on ne soupçonnerait pas que cette promesse concerne une chose aussi spéciale que le don de l'Esprit : on croirait que c'est la grande promesse, l'avènement du règne de Dieu. La phrase se poursuit gauchement : — « Que vous avez entendue de moi ». — Le passage au discours direct n'est pas seulement pour amener l'explication sur le baptême dans l'Esprit, mais encore et surtout pour préparer la question des disciples, qui vient ensuite (v. 6). Seulement, construite comme elle est, la phrase signifie que Jésus a antérieurement prévenu les disciples de leur prochain baptême dans l'Esprit, baptême qui, précisément parce qu'il est d'esprit, se différencie du baptême de Jean, qui était un baptême d'eau. — « Que Jean baptisait d'eau, mais que vous, c'est en Esprit saint que vous serez baptisés, sous peu de jours. » — Leçon de théologie qui n'est pas des mieux amenées ; et l'on se demande en quelle occasion Jésus a tenu pareil discours. Ses propos reproduisent ceux que l'évangile a mis dans la bouche de Jean, touchant les deux baptêmes (Lc. iii, 16) ; mais ici le Christ se réfère à lui-même, et non pas à Jean ; force donc est d'admettre que le rédacteur, aussi audacieusement que maladroitement, se réfère à la parole prêtée par lui au Christ à la fin de l'évangile (Lc. xxiv, 49), et qui a le même objet,

mais (que) vous, c'est en Esprit saint que vous serez baptisés d'ici peu de jours ».

étant d'ailleurs dite dans les mêmes circonstances ; en sorte que, littéralement, Jésus renverrait ses auditeurs à la parole qu'il est en train de prononcer. C'est donc le rédacteur des Actes qui se réfère à ce que lui-même a écrit auparavant dans l'évangile, et qui établit ainsi la correspondance de ses gloses. Le ms. D atténue l'étrangeté de ces propos en les paraphrasant : « La promesse du Père, que vous avez entendue, *dît-il* », — ce qui corrige la brusquerie du passage au discours direct, — « *par ma bouche* : que Jean... ; mais vous, vous serez baptisés dans l'Esprit saint, *que vous devez recevoir*, sous peu de jours, à la pentecôte. »

Cette indication avait été mieux tournée dans l'évangile (Lc. xxiv, 49) : « Je vais envoyer sur vous la promesse du Père ; restez dans la ville jusqu'à ce que vous soyez d'en haut investis de vertu. » Mais le texte incohérent des Actes est primitif à l'égard de cette rhétorique ; et c'est sur le texte des Actes que l'on peut fonder une hypothèse touchant la combinaison de la promesse du Père avec le don de l'Esprit. La promesse du Père, c'est l'espérance d'Israël, c'est l'avènement du règne messianique, et ce l'est si bien que les disciples, nonobstant l'application formelle que le Christ est censé en avoir faite à l'Esprit, l'entendent de la parousie et demandent, avec une nuance de gaucherie que nécessite la combinaison rédactionnelle, si c'est en ce temps-ci que Jésus va rétablir le royaume pour Israël. A quoi Jésus répond que la date de l'avènement du royaume est le secret du Père, et que les disciples, en attendant, recevront l'Esprit pour aller prêcher dans tout l'univers le Christ ressuscité. Si tout ne nous trompe, l'on a ici le sentiment d'une substitution d'idées, de l'Esprit mis à la place de l'avènement messianique, de l'attente de l'Esprit, qu'on dit avoir duré dix jours, à l'attente de la parousie qui se perpétue durant des années, à Jérusalem, dans le groupe apostolique (WELLHAUSEN, 2) ; et de plus celui d'un travail opéré sur un texte qui, sans parler de l'Esprit, venu sans qu'on l'attendit et sans qu'on eût besoin de l'attendre, disait tout uniment que les premiers croyants de la résurrection avaient reçu du Ressuscité l'ordre d'attendre à Jérusalem son avènement avec le règne de Dieu. Cet aveu dépourvu d'artifice, et dont on peut croire que l'honnête Luc n'était pas encore en état de voir tout l'inconvénient, ne pouvait manquer d'être corrigé par le rédacteur : celui-ci, pour introduire dès l'abord sa conception sys-

tématique du règne de l'Esprit par le développement du christianisme, a présenté comme l'erreur d'un moment chez les disciples ce qui avait été longtemps l'objet de leur foi, défini dans une instruction attribuée au Christ lui-même. Un trait subsisterait donc ici, noyé dans la fiction rédactionnelle, de ce que Luc racontait des apparitions et des instructions du Christ ressuscité.

Les disciples attendaient le Christ en son avènement, et c'est l'Esprit qui est venu, construisant l'Eglise sur la terre, en attendant le royaume céleste qui ne venait pas. Mais quand, où, comment s'est ébauché, affermi, a pris conscience de lui-même ce règne de l'Esprit, c'est ce qui est impossible à dire, par suite de la confusion que le rédacteur des Actes a délibérément introduite dans l'histoire apostolique. Le miracle de la pentecôte n'est pas le point de départ historique du règne de l'Esprit, ce n'en est que le mythe, le mythe de l'Eglise ; et c'est aussi bien l'origine du mythe qu'il s'agit d'expliquer avec celle de l'Eglise et du règne de l'Esprit. Il est facile assurément de supposer que, moins de deux mois après la passion, il se produisit chez les premiers croyants de Jésus, rassemblés à Jérusalem, une crise subite de glossolalie, du « parler en langues », qui fut comprise en manifestation de l'Esprit divin ; après quoi, les phénomènes de ce genre s'étant propagés avec la prédication de l'Evangile, l'Esprit sembla tout naturellement avoir été comme l'âme de l'Eglise depuis le commencement. Le malheur est que le fait de glossolalie que l'on suppose sous le mythe de la pentecôte n'est pas mieux garanti que le mythe lui-même. Le mythe procède de la glossolalie, ou du moins s'y rattache ; mais rien ne prouve qu'un fait spécial de glossolalie se soit produit à Jérusalem dans les conditions marquées par le mythe. Le soin même que prend le rédacteur de faire donner l'Esprit aux apôtres avant qu'ils aient ouvert la bouche pour prêcher leur foi, la préoccupation qu'il a de leur réserver, en quelque façon, la collation et l'administration du don divin, inviteraient plutôt à supposer que le premier groupe apostolique était assez dépourvu du côté de ces charismes, dont nous savons qu'un peu plus tard surabondait la communauté de Corinthe. Il n'est aucunement certain que l'on ait disserté à Jérusalem, dès les premiers temps de l'évangélisation, sur les manifestations et les dons de l'Esprit, comme fait Paul dans la première aux Corinthiens ; c'est plutôt le contraire qui paraît incontestable. La notion de l'Eglise que nous trouvons dans les Actes appartient au mystère chrétien déjà tout construit ; ce n'est pas sur cette notion que s'est d'abord fondée la foi.

On a dit (WELLHAUSEN, 6), non sans quelque raison, que les premières manifestations de l'Esprit ont été les visions mêmes que les disciples eurent du Ressuscité, parce que ce fut leur exaltation mentale qui les produisit; une distinction artificielle se serait introduite plus tard entre les visions et les phénomènes spirituels, parce que l'intérêt apologétique avait fait comprendre les visions en rencontres des apôtres avec le Christ corporellement présent, et que ces premières apparitions avaient été ainsi séparées de celles qui, venues ensuite, auraient été rangées dans la catégorie des phénomènes extatiques, lesquels d'ailleurs se seraient produits dès le commencement et auraient été considérés comme des œuvres de l'Esprit; le même Esprit fut censé permanent dans la communauté croyante comme principe de sa vie et de son unité, comme son guide actuel et, rétrospectivement, comme le conducteur des apôtres et de la première communauté à partir de la pentecôte. Mais la question est précisément de savoir comment s'est introduite dans la pensée croyante cette notion de l'Esprit agissant, à côté de celle du Christ immortel, qui lui aussi se manifeste et agit soit par lui-même, qui est esprit, soit par l'Esprit qu'il envoie. Les visions du Ressuscité furent comprises en manifestations directes du Christ, non comme des opérations de l'Esprit, en tant que celui-ci aurait été distinct du Christ immortel, et la solution du problème pourrait bien être, en effet, dans l'identité originelle des visions du Christ et des manifestations de l'Esprit, mais parce que les unes et les autres étaient des opérations du Christ-Esprit, l'Esprit en question n'étant pas autre que celui du Christ ou le Christ lui-même, bientôt identifié à l'agent des communications divines dans la foi israélite, l'esprit de Dieu; la personnification plus ou moins distincte de cet esprit se fit par l'attribution même à l'Esprit, comme à leur cause immédiate, des opérations mystiques autres que les visions du Ressuscité, quoique l'identité initiale du Christ et de l'Esprit transparaisse encore dans Paul et dans certains endroits des Actes où il est parlé de l'Esprit de Jésus, de l'Esprit du Christ, de l'Esprit du Seigneur. Le Christ immortel était un esprit qui prenait possession des siens à la manière des esprits, comme les esprits des morts s'emparent temporairement des vivants chez les non civilisés, comme les démons s'emparent des hommes au témoignage même de l'Evangile; c'est par une espèce de dédoublement progressif, et parce que Jésus est entré dans la sphère de la divinité, que le Christ, dans son action sur ses fidèles, s'est trouvé suppléé par l'Esprit; mais encore est-il que la foi de la première communauté se définit dans la notion du Christ

immortel, du Fils de l'homme, que ses disciples ont vu dans leurs extases, et que c'est plutôt la foi des hellénochrétiens et celle de Paul qui s'est définie dans la notion du Christ-Esprit, d'où dérive la notion de l'Esprit qui agit dans l'Eglise avec et pour le Christ invisible (cf. BOUSSET, *Kyrios Christos*, 126-128). Le rédacteur anticipe la collation de l'Esprit et le fait donner aux apôtres d'abord, afin que l'Eglise apparaisse fondée en leur personne et sur eux. Il ne faut pas que le lecteur soupçonne que les premiers fidèles ignoraient le don des langues et cette théorie de l'Esprit : pour écarter cette idée, notre hagiographe, dans la notice de Philippe à Samarie (VIII, 14-25), dans celle d'Apollos (XVIII, 25-26) et celle des douze disciples d'Ephèse (XIX, 1-7), introduira des fictions qui prouvent à qui sait les entendre le contraire de sa thèse, à savoir que l'apostolat primitif et le judéochristianisme ne connaissaient pas le don des langues ni le règne de l'Esprit. Et tout porte à croire que le récit de Luc laissait au moins entrevoir cette différence.

Dans la conception du rédacteur, Jésus, après avoir dûment préparé ses disciples pendant quarante jours au rôle qui leur était assigné pour la fondation du christianisme, est monté au ciel afin de leur envoyer l'Esprit, dont la vertu et l'assistance leur sont indispensables pour cette grande mission. Il est sous-entendu que cet Esprit, compris maintenant comme une puissance de multiforme activité divine, à laquelle Jésus a le premier participé dans son baptême (x, 38; Lc. III, 22), ne peut être envoyé que d'en haut, étant auprès de Dieu comme en sa source. Les disciples le recevront en abondance et seront ainsi baptisés dans l'Esprit, à l'instar de Jésus lui-même. Car il y a parallélisme entre le baptême du Christ et la scène de la pentecôte. De même que Jésus, qui avait été baptisé par Jean et qui par conséquent avait reçu le baptême d'eau, a été baptisé dans l'Esprit qui est descendu sur lui en forme de colombe, ainsi les chrétiens, qui sont aussi baptisés dans l'eau, ont, représentés par les disciples au jour de la pentecôte, reçu et ils reçoivent avec le baptême d'eau le baptême spirituel. Le rapport institué entre le baptême johannite et le baptême chrétien montre que l'apologétique chrétienne était intéressée à dissimuler un emprunt qu'elle ne laissait pas d'avouer à moitié. Sans doute était-il impossible de le nier tout à fait, et même le baptême de Jésus par Jean, qu'il ait eu lieu ou non, témoigne que le rite chrétien procède du rite johannite. Mais le don de l'Esprit vient fort à propos pour différencier l'un de l'autre en mettant le baptême chrétien hors de comparaison. Le baptême d'Esprit, gage du salut éternel, est le privilège du chrétien, le bénéfice du

mystère auquel il a été initié. Ainsi le baptême du Christ par Jean devient le prototype et le mythe du baptême chrétien, Jean n'y étant qu'un figurant matériel, si on l'ose dire, et le vrai collateur du baptême étant pour Jésus Dieu lui-même par son Esprit. Pareillement le baptême chrétien peut bien, quant au rite, ressembler au baptême johannite, mais c'est tout autre chose quant à l'effet; car, par ce baptême, l'Esprit vient dans le croyant et y manifeste sa présence par les dons les plus merveilleux. Le baptême d'Esprit est conféré par le Christ immortel en même temps que ses disciples sur la terre confèrent le baptême d'eau. Bien risquée serait l'hypothèse qui fonderait sur cette conjonction, plus ou moins artificielle, du baptême et de l'Esprit dans la scène de la pentecôte, l'hypothèse d'une initiation chrétienne par l'Esprit seul, qui se serait ultérieurement combinée avec le bain baptismal. Tout ce qui nous est dit du baptême spirituel suppose l'existence du baptême réel, auquel se sera jointe l'idée du baptême spirituel, lorsque l'accession au christianisme fut comprise comme une entrée dans la communion du Christ et dans la vie de son Esprit, probablement aussi parce que l'accomplissement du rite, dans les communautés hellénochrétiennes, s'accompagna, pendant un certain temps, de crises extatiques; et ainsi la communication de l'Esprit fut rattachée au baptême. C'est une question curieuse et insoluble que celle de savoir si les premiers disciples ont été baptisés: ils ne le furent point le jour de la pentecôte; s'ils le furent, ce n'aura été qu'avant la mort de Jésus, et comme il est probable que l'a été Jésus lui-même, selon le rite johannite. Il n'est aucunement impossible que Jésus lui-même ait baptisé ainsi. En tout cas, la meilleure façon d'expliquer le baptême chrétien est d'admettre que les disciples avaient été baptisés de la sorte et qu'ils trouvèrent tout naturel de baptiser eux-mêmes, pour la rémission des péchés, en vue du règne de Dieu, au nom de Jésus qui allait l'amener, les recrues qu'ils gagnèrent à leur foi. Et il n'en reste pas moins évident dès maintenant que la promesse du Christ et le miracle de la pentecôte sont le mythe du baptême chrétien, le mythe du recrutement chrétien, de l'initiation chrétienne, compris comme tel en mythe de la fondation de l'Eglise, et que le rédacteur insiste d'autant plus sur ce mythe que Luc n'en avait rien dit.

Comme s'il voulait exorciser définitivement le sens qui s'attachait à la promesse, le rédacteur fait poser par les disciples une question qui est en rapport avec ce sens même, qu'il veut écarter. — « Ceux-ci donc, s'étant assemblés » — auprès de Jésus, — « l'interrogèrent, disant ». — Le texte (οἱ μὲν οὖν συνεληθόντες) se prête à deux interpréta-

« Ceux-ci donc, s'étant assemblés, l'interrogèrent, disant : « Seigneur, est-ce en ce temps que tu vas restaurer la royauté à

tions : « ceux donc qui s'étaient rassemblés » autour de lui, ou bien : « Ceux-ci donc s'étant rassemblés » (cf. II, 41, où se rencontre la même équivoque); toutefois la seconde explication paraît la plus naturelle, vu qu'on ne peut supposer une allusion à des disciples qui n'auraient pas assisté à l'entretien qui suit. Ce sont les mêmes disciples qu'auparavant (vv. 3-4), dont on relève la démarche et la demande en regard de la réponse qu'y va faire Jésus. La mise en scène est d'ailleurs assez flottante, et bien que les apôtres aient été nommés d'abord, il ne semble pas que les instructions du Ressuscité n'aient été adressées qu'à eux; on entrevoit à l'arrière-plan tout le groupe qui paraît avoir été témoin de l'ascension et qui se trouvera réuni pour recevoir l'Esprit le jour de la pentecôte. La démarche des questionneurs est pour varier la mise en scène, et la question n'est pas censée provoquée directement par l'instruction précédente, bien qu'elle y soit logiquement coordonnée. Le rédacteur remplit comme il peut, et assez mal, les quarante jours passés par le Christ dans la société de ses disciples; comme le Ressuscité n'a pas parlé quarante jours sans discontinuer, et que les disciples n'ont pas été quarante jours autour de lui sans bouger, la reprise : « eux donc s'étant réunis », veut prendre un air de réalité en marquant un intermède dans les leçons que le rédacteur met dans la bouche du Ressuscité. Faible invention et de faible portée.

Ainsi les disciples de Jésus, comme s'ils n'avaient pas entendu ce qui a été dit de l'Esprit, ou qu'ils n'y eussent rien compris, et qu'ils ne vissent dans « la promesse du Père » que l'avènement du règne de Dieu, demandent au Christ : — « Seigneur, est-ce en ce temps-ci » — c'est-à-dire actuellement, — « que tu vas rétablir la royauté pour Israël ? » — La question n'ayant aucun sens par rapport au baptême d'Esprit, le rédacteur ne fait pas demander aux disciples si Jésus rétablira la monarchie israélite le jour de la pentecôte. Le « temps » dont il s'agit ne peut être que le temps d'attente, avant l'accomplissement de la promesse, ou plutôt le temps présent, qui paraît propre à cet accomplissement, lequel n'est et ne peut être pour les disciples que l'avènement du royaume. Les disciples expriment ainsi l'espérance juive dans les termes les plus nets, et ce n'est pas sans intention que le rédacteur les fait parler de la sorte. Sa thèse est qu'il ne fut jamais meilleurs Juifs que les chrétiens. C'est raffinement de

Israël ? » ⁷ Il leur dit : « Ce n'est point votre (affaire) de connaître les temps et les moments que le Père a fixés de sa propre autorité. ⁸ Mais vous recevrez de la force, le saint Esprit venant

supposer (avec WENDT, 70) que la mention de l'Esprit est censée avoir rappelé aux disciples la prophétie de Joël qui sera citée plus loin, et que l'Esprit annoncé par Joël pour les temps messianiques leur suggère l'idée du grand avènement. Au fond, cette conversation du Christ et des disciples manque d'équilibre parce que le rédacteur l'a construite artificiellement sur deux idées dont il veut corriger l'une par l'autre, l'attente du grand avènement et l'œuvre de l'Esprit dans le christianisme. La question des disciples fait abstraction de l'Esprit, que la réponse de Jésus ramène pour ajourner l'avènement. Pour qui sait lire, la première idée est le fait que signalait la source, et la seconde est le mythe que le rédacteur se prépare à mettre en guise d'histoire à la place des faits primitifs.

La réponse du Christ est composée de deux éléments assez disparates et mal liés : d'abord une fin de non recevoir, qui est dans le droit fil de la question posée, puis une répétition explicative de ce qui a été dit auparavant sur l'Esprit, dont la manifestation se trouve ainsi présentée, sans que le rédacteur l'ait voulu autrement, comme ce qui va venir au lieu du règne attendu. La réplique directe n'est, à le bien prendre, qu'une échappatoire de l'apologétique chrétienne. — « Il leur dit : « Ce n'est point à vous de connaître les temps et les moments que le Père a fixés de sa propre autorité. » — Le terme de l'avènement messianique est le secret de Dieu ; il n'appartient pas à l'homme de connaître le temps et les conjonctures qui ont été arrêtées sur cette matière capitale par le Père en sa toute-puissance : Transposition et atténuation de la parole qui se lit dans Marc (XIII, 32) : « Quant à ce jour et à l'heure, nul ne les connaît, ni les anges au ciel, ni le Fils, mais le Père seul. » Ainsi l'illusion du prochain avènement s'est trouvé à elle-même une excuse qui lui aide à se perpétuer. Le rédacteur, qui n'a pas jugé bon de retenir ou d'amener ce propos dans l'évangile, l'introduit ici en leçon pour les disciples, entendons pour les fidèles qui pourraient être encore trop pressés de voir apparaître le Christ sur les nuées du ciel ; mais il a soin de le tourner de telle sorte que Jésus lui-même n'est pas compris dans le nombre de ceux qui doivent ignorer humblement le décret divin.

L'artifice est sensible dans la liaison : « *mais* vous recevrez », qui rattache à cette leçon prise d'ailleurs ce que le rédacteur veut signi-

sur vous, et vous serez mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée, la Samarie, et jusqu'à l'extrémité de la terre. »

fier ici touchant le don ou la mission de l'Esprit, la mission même des apôtres, ce qu'il considère comme l'objet du livre qu'il refait et ce qu'il va définir en manière de compensation pour la partie du prologue original qu'il s'est permis de supprimer. — « Mais vous recevrez une vertu, l'Esprit saint venant sur vous, et », — moyennant cette vertu, — « vous serez mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie, et jusqu'à l'extrémité de la terre ». — Dans la pensée du rédacteur, les apôtres, qu'il a principalement en vue et qui d'ailleurs ont ici une signification représentative et symbolique, sont les témoins du Christ devant le monde, principalement du Christ ressuscité, la résurrection étant, selon lui, le trait caractéristique et essentiel de la croyance chrétienne ; et les étapes qui sont ici assignées à leur activité sont précisément celles qui marquent dans son récit le développement de la prédication évangélique.

C'est le plan des Actes tel qu'il l'a conçu, — dans la mesure où les Actes ont un plan. — Mais il ne faut pas examiner de trop près ce beau programme, auquel le livre correspond assez mal, et il est superflu d'en discuter l'historicité, puisque les parcelles d'histoire qui ont été conservées dans les Actes suffisent à montrer que les premiers disciples n'avaient pas la première idée d'un tel programme, qu'ils n'ont pas eu l'initiative de la prédication hors de Jérusalem ni surtout hors de Palestine, et que ce sont les événements, les progrès de l'Evangile réalisés par d'autres, qui leur ont fait accepter, non sans quelque hésitation ni difficulté, la leçon que Jésus est censé leur avoir donnée en termes si formels avant de quitter la terre. Sauf en ce qui regarde Pierre, les Actes n'ont presque rien à dire sur l'activité des premiers apôtres ; ils ne conduisent pas Pierre hors de Palestine, et c'est Paul, dont on ne voit pas qu'il ait reçu l'Esprit le jour de la pentecôte, qui est censé avoir porté l'Evangile « au bout de la terre », c'est-à-dire à Rome. La fiction du présent discours éclate donc dans tous les mots, fiction à demi-consciente, explicable par le vague de la perspective mystique et l'espèce de symbolisme qui est impliqué dans cette perspective. Il n'est pas indifférent de noter que Clément Romain (*I Clem.* 42) conçoit la mission des apôtres comme le rédacteur des Actes, qu'il la décrit en termes aussi généraux, mais plus massifs, sachant peut-être moins bien à quoi s'en tenir sur la réalité des choses, et qu'il parle aussi du « bout de l'occident » comme du lieu

où Paul a rendu témoignage au Christ par son martyre (I *Clem.* 5). La tradition postérieure a pensé en connaître bien davantage, et le monde a été partagé entre les Douze (cf. EUSÈBE, *H.e.* III, 1; v, 103).

Ainsi la perspective du règne de l'Esprit par le moyen de l'évangélisation universelle se trouve remplacer effectivement l'objet que Luc assignait à son second livre; tout le développement qu'on vient de voir (vv. 3-8, avec l'interpolation préliminaire du v. 2) a été substitué à la seconde partie du prologue original; et la substitution se trahit par l'embarras du développement, par le caractère tout irréal de la perspective, embarras et fiction qui contrastent avec la précision et le réalisme tant du prologue général des deux livres à Théophile que de la partie subsistante du prologue spécial pour le second livre. Le rédacteur n'en a pas moins élaboré, bien que fort maladroitement, son plan des Actes, en remplacement de celui que Luc avait donné pour le second livre à Théophile; et la substitution laisse prévoir non seulement les transformations profondes que va subir l'œuvre de Luc, mais l'espèce de candeur malhabile et de naïve audace avec lesquelles ces transformations seront exécutées.

Le nom de Jérusalem, dans les paroles solennelles du Christ, (v. 8) est transcrit en sa forme indéclinable (Ἱερουσαλήμ); plus haut (v. 4) il affectait la forme d'un pluriel neutre et susceptible de déclinaison (ἀπὸ Ἱεροσολύμων). Les deux formes se rencontrent pareillement dans la suite du livre. Elles se rencontrent aussi dans le troisième évangile et dans les épîtres de Paul. Marc, Matthieu, Jean emploient la forme grécisée, déclinable, et l'Apocalypse la forme indéclinable. On a dit que Paul se servait de la forme indéclinable toutes les fois qu'une idée religieuse s'attache au nom, et de la forme grécisée quand le mot n'est qu'une expression géographique; mais l'application de ce critérium aux Actes ne donne pas de résultats bien satisfaisants (cf. HARNACK, III, 72-75, et SCHUTZ, Ἱερουσαλήμ und Ἱεροσόλυμα *im N. T.*, *Z. N. T. W.*, 1910, pp. 179-187, où la légitimité du principe adopté par Harnack est contestée pour les Actes et pour les épîtres; selon Schutz, la forme grecque serait employée quand l'auteur raconte et dans les discours de personnages parlant grec, la forme hébraïque, normale dans les sept premiers chapitres, serait usitée dans la suite pour les discours de personnages parlant araméen; mais cette règle comporte aussi des exceptions; d'où l'on pourrait inférer qu'il n'y a pas de règle, ou que le texte n'a pas été fidèlement gardé).

* Et cela dit, il fut enlevé sous leur regard, et un nuage le déroba à leurs yeux. ¹⁰ Et comme ils fixaient leur vue au ciel pendant qu'il s'en allait, voici que deux hommes se présentèrent à eux en habits blancs, ¹¹ qui dirent : « Hommes galiléens, que

II. — L'ASCENSION

Ayant ainsi ouvert devant ses disciples la carrière de l'évangélisation universelle, le Christ est enlevé en leur présence. — « Et cela dit, sous leur regard il fut enlevé, et un nuage le déroba à leurs yeux. » — Nulle transition ne prépare cette merveille, et il est bien superflu d'en rechercher les circonstances. Le narrateur n'en savait pas plus long qu'il n'en dit, si même il n'en savait beaucoup moins. Mais, ayant fait dire au Ressuscité tout ce qu'il fallait pour l'orientation du lecteur, il conduit le Christ au ciel par le plus court chemin. Elie, comme un dieu solaire ou un dieu de l'orage, était parti au ciel sur un char de feu dans un tourbillon (II Rois, II, 11) ; l'enlèvement de Jésus est moins dramatique. Une nuée l'enveloppe, le déroba à la vue de ses fidèles, et l'emporte au ciel : c'est la nuée que les disciples ont vue monter aux cieux. Cette nuée est celle de la transfiguration (Lc. ix, 34-36), sauf que, cette fois, Jésus y reste et disparaît avec elle dans les airs. Les nuages sont l'intermédiaire naturel des communications du ciel avec la terre ; ils servent à les ménager, mais de telle sorte que les êtres et les choses célestes échappent aux regards indiscrets des mortels. La première aux Thessaloniciens (iv, 17) dit que les élus s'envoleront dans les nuages au-devant du Seigneur. Selon Josèphe (*Ant.* IV, 8, 48), Moïse, ayant conféré une dernière fois avec Eléazar et Josué, disparut ainsi dans un nuage. Mais la nuée de l'ascension, les anges vont le faire entendre, est surtout la nuée qui porte le Fils de l'homme dans Daniel (vii, 13) ; c'est sur cette nuée qu'apparaîtra le Christ dans sa gloire (Mc. xiii, 26 ; xiv, 62 ; Lc. xxi, 27) ; aujourd'hui la nuée l'emporte, mais la nuée aussi le ramènera. Le ms. D, probablement pour éliminer l'espèce de contradiction résultant, dans le texte ordinaire, de ce que Jésus est enlevé sous les yeux de ses disciples dans une nuée qui le déroba à leurs regards, a voulu lire : « Et comme il disait cela, une nuée le prit et le ravit à leurs yeux. » — « Et comme ils fixaient leur vue au ciel pendant qu'il s'en allait », — regardant la nuée s'éloigner et disparaître dans les profondeurs des cieux, — « voici que deux hommes se présentèrent à eux en habits blancs », — messagers célestes et qui portent l'uniforme des

restez-vous à regarder au ciel ? Ce Jésus, qui a été ravi d'auprès de vous au ciel, viendra ainsi, en la façon que vous l'avez vu s'en aller au ciel ».

régions d'en haut (cf. Mc. ix, 3 ; xvi, 5 ; II MACH. xi, 8), frères des deux anges en habits lumineux que l'évangile amène près du tombeau de Jésus ressuscité (Lc. xxiv, 4), — « qui dirent », — leur adressant un avertissement solennel : — « Gens de Galilée, pourquoi restez-vous à regarder le ciel ? » — C'est temps perdu, le Christ est parti, bien parti ; le merveilleux commerce dont ils ont joui depuis quarante jours est irrévocablement terminé ; la place du Christ est au ciel, et leur besogne à eux les attend sur la terre, où ils resteront sans lui ; mais, qu'ils en gardent l'espoir assuré, le Christ reviendra. — « Ce Jésus qui vient de vous être enlevé pour le ciel, viendra », — en sa manifestation glorieuse, — « de la même façon que vous l'avez vu s'en aller au ciel ». — Que cette venue si bien garantie les console de ce départ provisoire !

Il est trop évident que ce tableau, facile à imaginer, consacre, en s'efforçant à la dissimuler, la faillite de la primitive espérance. Les disciples attendaient la manifestation messianique dans l'appareil qu'avaient annoncé les prophètes ; ils attendaient l'avènement, ils n'ont vu que le départ ; mais ce fut un départ dans le style prévu pour l'avènement, et le ciel leur a fait savoir que l'avènement ne manquerait pas. Le lieu même du départ est significatif, car c'est celui qui a été annoncé pour l'avènement. On pensait lire dans Zacharie (xiv, 4) que le règne de Dieu serait inauguré sur le mont des Oliviers ; ce doit être pour ce motif que la tradition évangélique a voulu que Jésus fût salué Messie sur cette montagne avant la passion (Lc. xix, 28-40) ; et c'est pour la même raison que l'aventurier dont il sera plus loin question (xxi, 38), le messie venu d'Égypte au temps du procureur Félix, conduisit ses partisans sur le mont des Oliviers en leur promettant que les murs de Jérusalem tomberaient à sa parole (JOSÈPHE, *Ant.* XX, 8, 6 ; *Bell.* II, 3, 5). Ainsi donc, provisoirement, — mais ce provisoire a duré, — le mont des Oliviers, qui doit être le lieu du grand avènement, devient le lieu du départ du Christ pour le ciel. Compensation médiocre peut-être, mais combien hardie et importante en ses conséquences ! Car l'ascension peu à peu fera oublier la parousie. Et qui soupçonnerait maintenant que les premiers croyants attendaient anxieusement la manifestation du Messie à Jérusalem, et que Luc avait eu la simplicité de le dire, et que le miracle de l'ascen-

¹² Alors ils retournèrent à Jérusalem, de la montagne dite des Oliviers, qui est près de Jérusalem, à la distance d'un chemin

sion a été exploité, si ce n'est de toutes pièces inventé par le rédacteur des Actes pour effacer sur ce point délicat la vérité de l'histoire? L'ascension fait partie du système de fictions, très réfléchi et concerté, par lequel la relation historique de Luc a été transformée en apologie légendaire du christianisme primitif.

III. — LES ONZE ET LEUR SOCIÉTÉ

« Alors » — dociles à la voix des anges, les disciples — « retournèrent à Jérusalem, de la montagne dite des Oliviers », — ainsi indiquée comme lieu de l'ascension, — « qui est proche de Jérusalem, à la distance d'une marche sabbatique ». — Celui qui donne ces détails s'adresse à des lecteurs qui ne connaissent pas la topographie de Jérusalem, mais qui savent ce que les Juifs entendent par distance ou voyage de sabbat (WELLHAUSEN, 3). Il n'est pas impossible que des souvenirs de la communauté primitive se soient rattachés au mont des Oliviers : c'est de ce côté que Jésus avait pris gîte durant les jours qu'il avait passés à Jérusalem ; ses disciples ont pu y revenir et même fréquenter l'endroit à raison de sa signification messianique ; peut-être même y ont-ils eu quelque vision. Toutefois, l'ascension étant le terme indispensable des quarante jours, sa localisation peut être due simplement à la signification messianique du mont des Oliviers. D'aucuns ont pensé que l'indication du « chemin de sabbat » était pour signifier que l'ascension avait eu lieu un samedi, mais elle ne veut probablement pas marquer autre chose que la distance de Jérusalem au mont des Oliviers en termes de tradition juive. Le narrateur n'a pas dû pousser la puérilité jusqu'à faire entendre que la démarche du Christ et des disciples ne les avait pas mis en contravention avec la Loi, et il ne paraît pas autrement préoccupé d'indiquer le jour de l'ascension. Si l'on compte quarante jours à partir de la résurrection, l'ascension tomberait un jeudi, et l'on n'arriverait au samedi que si l'on ne comprenait dans les quarante jours ni celui de la résurrection ni celui de l'ascension. Mais il n'y a pas lieu de s'arrêter à ces précisions qui n'ont pas d'objet. La tradition rabbinique fixe à deux mille coudées le chemin qu'il était permis de parcourir le jour du sabbat. C'est exactement la distance que met Josèphe (cinq stades) entre Jérusalem et le mont des Oliviers dans le passage des *Antiquités* qui a été cité plus haut (dans *Bell., loc. cit.*, il y a six stades). Il est vrai

de sabbat.¹³ Et quand ils furent entrés, ils montèrent à la

que l'évangile situe « vers Béthanie » (Lc. xxiv, 50) le lieu de l'ascension, et que Jean met quinze stades entre Jérusalem et Béthanie (Jn, xi, 18); mais « vers Béthanie » n'est pas « à Béthanie », et l'indication plus vague de l'évangile, conçue probablement sans souci de précision et en variante de celle des Actes, ne veut pas contredire celle-ci.

« Et quand » — les disciples — « furent entrés » — en ville — « ils montèrent à la chambre haute où ils demeuraient », — eux les onze apôtres : — « Pierre, Jean, etc. — Toute cette notice du retour est une pièce de remplissage et de suture entre l'ascension et le choix du douzième apôtre (WELLHAUSENN, 2), et la notice est assez vague et incohérente. Il n'a pas été question auparavant de la chambre haute où demeure le collège apostolique, et le rédacteur ne veut probablement pas signifier que ce serait le logis où les apôtres habitèrent avec le Christ durant les quarante jours qui s'écoulèrent entre la résurrection et l'ascension, — car si Jésus ressuscité se trouve avoir habité Jérusalem pendant quarante jours, le narrateur se garde bien d'insister sur les circonstances de ce séjour, afin de ne point faire trop ressortir l'énormité invraisemblable de sa fiction ; — c'est un endroit où les apôtres restent quand ils sont rentrés à Jérusalem après l'ascension. Mais s'agit-il d'une maison particulière? Elle devrait être bien grande, puisque les apôtres n'y sont pas seuls et que le groupe des croyants qui y sont réunis va dans un instant (v. 25) être évalué à cent vingt personnes parmi lesquelles ne semblent pas comptées les femmes. L'évangile dit que les disciples, rentrés à Jérusalem, restaient constamment dans le temple en bénissant Dieu (Lc. xxiv, 52-53) : c'est la notice qui correspond à notre passage, où l'on nous assure (v. 14) que les disciples « persévéraient ensemble dans la prière » au lieu de leur rassemblement. Aussi quelques critiques (notamment HOLTZMANN, 26) ont-ils pensé que le local en question était une chambre haute dans les dépendances du temple, et que le narrateur faisait inaugurer ici aux disciples le genre de vie qui sera décrit un peu plus loin (ii, 46) en termes précis : les disciples passaient ensemble les journées entières dans le temple ; ils prenaient leur repas et leur gîte pour la nuit en des maisons particulières. On objecte que le narrateur aurait sans doute mentionné le temple s'il l'avait eu en vue ; que les disciples n'ont dû se réunir ainsi en lieu public qu'après la pentecôte ; et qu'on ne doit pas anticiper le

chambre haute où ils demeuraient : Pierre et Jean, Jacques et

régime qui leur est attribué après cet événement. A quoi il est facile de répondre que, s'il s'agissait d'une maison privée, le narrateur aurait aussi bien su et dû le dire ; que le nombre des personnes ne s'accorde pas à cette hypothèse ; que la mise en scène de la pentecôte ne s'y accorde pas davantage et qu'elle en devient inintelligible. La vérité pourrait bien être que le rédacteur, taillant en plein drap sa fiction, évite d'en compromettre l'équilibre par des détails trop précis. Les disciples ne sont pas revenus de l'ascension, qui n'eut jamais lieu, et il paraît certain que le temple fut l'endroit de leur prière commune. Ce qui nous est raconté maintenant échappe à toute détermination. On peut, si l'on veut, supposer que le rédacteur pense à une maison qui d'ailleurs n'exista point, et que, s'il ne conduit pas tout de suite les disciples au temple, ou s'il s'abstient de le mentionner expressément, c'est que le choix du douzième apôtre (v. 15-26) ne serait pas bien à sa place dans le temple ; et l'on comprendrait mal comment le groupe des croyants, si considérable déjà, aura pu passer inaperçu jusqu'à la pentecôte, s'il s'est réuni perpétuellement dans un lieu public.

Un flottement analogue se remarque dans la présentation des personnes. Le rédacteur s'intéresse principalement au collège apostolique, et cet intérêt s'est affirmé dès l'abord par le traitement fait au prologue primitif : c'est aux apôtres que Jésus s'est montré pendant quarante jours (v. 3). Cependant l'on entrevoit que ce ne sont pas les apôtres seuls qui, au terme de ces entretiens, demandent à Jésus s'il va restaurer en Messie la royauté israélite (v. 6) ; et, bien que les apôtres soient censés les grands témoins de l'ascension comme ils sont ceux de la résurrection, ils paraissent être revenus du mont des Oliviers avec ceux qu'on montre aussitôt dans leur compagnie, la famille de Jésus et tous les « frères » qui participeront à l'élection de Matthias. Le rédacteur n'a pas insisté sur ce point parce que les Douze sont les personnages principaux, et parce qu'il évite de pousser le développement de ses fictions jusqu'au point où elles apparaîtraient par trop incroyables. Il avait encore assez de tact pour ne pas montrer le Christ ressuscité partant de Jérusalem sous les yeux de la population et conduit au mont des Oliviers par une procession de cent vingt personnes, lesquelles seraient, de même, rentrées en bon ordre dans la ville après le miracle accompli. La liste des apôtres est gauchement introduite ; car ce sont bien les onze qui « montent dans

André, Philippe et Thomas, Barthélemy et Matthieu, Jacques

la chambre haute où ils restent »; et pourtant c'est aussi tout le groupe croyant qui monte dans la chambre et qui y reste avec eux. L'équivoque de la phrase correspond à l'équivoque générale de la mise en scène.

La liste des onze est conforme à celle qui se lit dans l'évangile (Lc. vi, 14-16), sauf que, dans la présente, les fils de Zébédée viennent entre Pierre et André, et que Jean a le pas sur Jacques, afin qu'il soit auprès de Pierre, comme il sera présenté encore dans certains récits ultérieurs (III; VIII, 14); on ne voit pas bien pourquoi Thomas est ramené après Philippe, avant Barthélemy et Matthieu (sur les variantes de la liste apostolique dans les trois premiers évangiles, voir *E.S.I.*, 525-533). On peut croire que le rédacteur a reproduit ici la liste des apôtres à raison de l'importance qu'il attribue au collège apostolique comme tel, en tant que groupe des témoins choisis dont l'autorité garantit, avec la vérité de la résurrection du Christ, celle du christianisme. Il tient à rappeler que Jésus, avant sa mort, avait choisi douze apôtres et que même il leur avait attribué le nom où se définit leur mission (Lc. vi, 13); par la défection de Judas, le groupe des disciples choisis était réduit à onze; mais sans doute en fallait-il douze, puisque Judas va être remplacé tout exprès avant la pentecôte, pour qu'il y ait douze apôtres à recevoir le saint Esprit. Par ailleurs, le rédacteur, tant de cas qu'il fasse des douze apôtres, n'est ou ne paraît renseigné que sur les faits personnels de l'un d'eux, c'est-à-dire de Pierre; et les autres, même Jean, ne sont que des ombres à la suite de Pierre; il sait ou veut savoir seulement que Jacques de Zébédée fut mis à mort par ordre d'Agrippa I^{er}. Dans ces conditions, l'on est autorisé à rechercher, non si cette idée du collège apostolique est artificielle, car elle l'est incontestablement, mais dans quelle mesure elle est fictive et ce qu'elle peut recouvrir de réalité.

Déjà certains auteurs ecclésiastiques avaient remarqué que le nom d'*apôtre* appartenait aux émissaires que le patriarcat juif, après la ruine de Jérusalem, entretenait pour porter les lettres de l'autorité centrale et recueillir les cotisations que payaient les Juifs dispersés. On a supposé (HARNACK, *Mission u. Ausbreitung des Christentums*², I, 274 ss.) que la fonction existait avant la ruine de Jérusalem et que le nom aurait passé aux prédicateurs chrétiens, qui organisaient aussi des collectes dans les communautés, comme il apparaît par le témoignage et par l'exemple de Paul. Mais, si ces envoyés existaient

avant l'an 70, ce qui est possible, on ne voit pas bien comment leur nom aurait pu s'appliquer aux apôtres hiérosolymitains, qui pourtant semblent l'avoir possédé d'abord, autant que l'on en peut juger par le témoignage de Paul (GAL. I, 17-19), et dont la *mission* est, à première vue, toute différente de celle des apôtres juifs. D'autre part, Paul lui-même affecte, — du moins en général et bien qu'il emploie souvent le mot sans complément, comme terme usuel du langage chrétien, — d'entendre le mot en sens d'envoyé du Christ pour la prédication de l'Evangile. Seulement cette mission n'émane pas de Jésus au cours de son existence terrestre; lui-même est apôtre par mission du Christ ressuscité; sans doute le titre des apôtres hiérosolymitains se justifie-t-il pour lui de la même manière; il ne limite en aucune façon l'application du titre à ceux qui ont été disciples de Jésus, cette circonstance ne comptant pas pour lui, et la seule mission qui vaille étant celle qui émane du Christ immortel. Paul est donc bien loin d'identifier les apôtres aux Douze, comme fait le rédacteur des Actes. Le seul endroit de ses épîtres où il mentionne les Douze (I Cor. xv, 5) est suspect d'interpolation, et il est certain que Paul, quand il vient à Jérusalem, ne traite pas avec les Douze, mais avec tels apôtres ou notables, sans qu'apparaisse le comité de douze ministres de la parole que Jésus lui-même, si l'on en croit les évangiles et les Actes, aurait préposés à la propagation de la foi chrétienne. Ainsi le collège des Douze pourrait n'être qu'une fiction dont l'inconsistance est d'ailleurs attestée en quelque façon par les variantes que présentent les listes apostoliques (J. WEISS, 34). La difficulté n'est pas que dans l'histoire d'un mot, mais dans l'histoire même de la première communauté. Il est moralement certain qu'il n'y avait pas, trois jours ou quarante jours après la mort de Jésus, onze ou douze hommes qui se seraient crus envoyés par lui à la conquête de l'univers, ou seulement des Juifs, ou de la population de Jérusalem; et pareillement il semble certain que la prédication commença par l'initiative de quelques-uns, avant que l'on parlât d'apôtres. Force est donc de conjecturer comment le mot put entrer en usage et ce qui fit sa fortune. Au point où nous sommes rendus, il existe à Jérusalem un groupe de personnes venues de Galilée qui attendent l'avènement de Jésus en Messie; mais, la fiction même des Actes en témoigne, ces personnes ne songent pas à faire de propagande.

Il peut sembler tout simple d'admettre que le nom d'apôtre s'est appliqué d'abord à ceux qui se sont crus appelés par Jésus lui-même à le prêcher et qui ont été ainsi ses envoyés; qu'il se sera ensuite appliqué à des prédicateurs ambulants qui n'avaient pas été directe-

ment appelés par le Christ, mais que les premiers apôtres, qui avaient été disciples de Jésus, ont toujours été considérés comme les apôtres par excellence, en sorte que finalement le titre leur a été réservé, sauf l'adjonction de Paul, justifiée par le caractère particulier de sa vocation et par l'importance de ses services. Mais la chose n'est point si naturelle quand on y regarde de près. Il ne semble pas que les missionnaires chrétiens aient été dits apôtres précisément en tant qu'envoyés de Jésus, et le mot paraît avoir eu d'abord par lui-même une signification plus large, qui n'impliquait pas un appel direct du Christ, tout comme les mots « prophète » et « docteur » ont eu dans le langage chrétien primitif un sens qui n'impliquait pas de participation directe du Christ dans la vocation des personnages qui portaient ces titres (Cf. I Cor. xii, 28-30). Le nom d'apôtre ne s'emploie pas au sens étymologique d'envoyé, avec un complément sous-entendu, qui serait le Christ. C'est un nom de fonction, comme celui de prophète ou de docteur ; l'apôtre chrétien est un prédicateur itinérant, mais non pas un simple prédicateur, car il est père spirituel et fondateur des communautés qu'il recrute (Cf. I Cor. iv, 15 ; ix, 2).

Par conséquent, l'étymologie du mot, qui explique son origine et sa première application, ne fait pas loi absolument pour son application dans la communauté chrétienne, s'il a existé antérieurement à elle, dans le judaïsme, et si elle le lui a emprunté pour désigner une fonction qui présentait quelque analogie avec l'apostolat juif sans se confondre avec lui. Après tout, le mot « prêtre » dans le vocabulaire chrétien signifie autre chose que « vieillard », et « évêque » autre chose que « surveillant ». Ecarter les Douze comme un pur mythe est d'une critique passablement téméraire ; mais, si on les retient, on se trouve en présence de ce fait, que les Douze ne sont pas, comme tels, des prédicateurs envoyés par le Christ en personne, le plus grand nombre d'entre eux n'étant pas des missionnaires ; le collège des Douze aura été le comité directeur et administratif de la première communauté, dans la mesure où cette communauté était dirigée et administrée ; cependant ces douze étaient qualifiés « apôtres », et c'est à eux que le nom fut d'abord appliqué, autant que nous en pouvons juger. Or, on ne voit pas le motif de cette application, si elle ne provient d'un emprunt à quelque fonction qui, dans le judaïsme, avait de l'analogie avec celle des Douze. Les « apôtres » juifs dont il a été parlé ci-dessus étaient les « commissaires » du grand-prêtre, et les Douze auraient été dénommés d'après eux « commissaires », commissaires de la communauté. On n'aurait pas manqué d'autres mots pour désigner la vocation du prédicateur, et celui de prophète aurait mieux

convenu ; mais justement le terme de prophète implique l'inspiration individuelle, tandis que celui d'apôtre implique une délégation et a pour ainsi dire une signification sociale qu'il n'a point perdue dans l'usage chrétien. Lorsque l'auteur de l'épître aux Hébreux dit que Jésus est « l'apôtre et le grand-prêtre de la confession » chrétienne. (HÉBR. III, 1) il ne veut pas faire entendre que Jésus s'est institué ou qu'il a été suscité de Dieu comme premier prédicateur de la foi, premier ministre de la parole, mais grand administrateur de l'Evangile, de la religion prêchée, non seulement de la doctrine enseignée ; et quand Clément de Rome (I *Clém.* 42), quand le rédacteur des Actes font dériver directement de l'apostolat l'épiscopat et le diaconat, l'artifice pourrait bien être dans la forme de leur conception plutôt que dans le fond ; leur idée de l'apostolat n'est pas la notion, toute mystique et aberrante, de Paul, mais elle se rattache à la tradition primitive. L'apostolat fut originairement une commission ecclésiastique. C'est Paul qui l'a compris en charisme individuel du prédicateur chrétien ; mais il est obligé de combattre une autre conception qui s'oppose à son idée de l'apostolat inspiré, c'est à savoir celle de l'apostolat commissionné ; ce n'est pas pour rien que, dans l'épître aux Galates, il se défend de rien devoir aux anciens apôtres, pas même une recommandation, et que, dans la même épître, il laisse entrevoir que, sans la reconnaissance de la première communauté, il serait un apôtre de néant, qui travaillerait en pure perte (GAL. I, 1 ; II, 2) ; dans la réalité, il ne fut apôtre qu'en tant qu'agréé par la première communauté, qui, très probablement le recommanda à la communauté d'Antioche quand il partit pour la Syrie après sa visite à Pierre (GAL. I, 18), et qui, sanctionnant son œuvre et celle de Barnabé quand ils vinrent ensemble à Jérusalem plaider la cause des païens convertis, autorisa ainsi leurs missions ultérieures (GAL. II, 6-10) ; c'est encore de cette communauté qu'il recherchait l'approbation, la recommandation, la commission, quand il se rendit à Jérusalem dans l'intention de porter ensuite l'Evangile à Rome (Rom. xv, 30-32) ; et il se comportait comme les apôtres de l'autorité juive, lorsqu'il faisait dans ses communautés la collecte pour les saints de Jérusalem (GAL. II, 10 ; Rom. xv, 25-28). Il lui arrive même de qualifier apôtres certains chrétiens qui ne sont point missionnaires : il appelle « apôtres des communautés » les deux fidèles de Macédoine qui ont présidé à la collecte de leurs Eglises (II Cor. VIII, 18-19, 22-23) et qui sans doute la porteront à Jérusalem. On peut croire qu'Andronicus et Junias (Rom. xvi, 7) sont dits par lui « insignes parmi les apôtres » en tant qu'agents de communication entre les communautés et spécialement

à l'égard de Jérusalem. Il n'aura donc formé sa notion propre de l'apôtre, missionnaire autonome, que lorsque son œuvre fut contestée, ou mieux encore lorsqu'il eut à moitié rompu avec Barnabé, Pierre et ceux qui d'abord l'avaient associé à leurs travaux et l'avaient lui-même encouragé. Quand même le mot n'aurait pas été emprunté à l'usage juif, l'apôtre serait toujours à regarder comme ayant été originairement le commissaire de la communauté plutôt que l'envoyé du Christ; la prédominance du ministère de la parole chez les apôtres itinérants aura bientôt fait entendre le mot au sens de prédicateur autorisé de l'Evangile; de ce sens Paul s'empare en déclarant que l'apôtre est autorisé par le Christ en personne, ce qui est en rapport avec sa conception mystique du salut; après quoi, rétrospectivement, se forme l'idée de l'institution, par Jésus vivant, du collège des Douze pour l'évangélisation de l'univers, idée qui, de toute évidence, est systématique et mythique, puisque les faits primitifs n'y correspondent pas. Sur ce point comme sur tout le reste deux notions se sont amalgamées, dont la première est d'origine juive, celle de l'apostolat commissionné, et la seconde, celle du prédicateur suscité par le Christ esprit, est en rapport avec le mystère chrétien. La tradition les a promptement harmonisées en combinant l'idée de la délégation extérieure par le Christ et la communauté, avec celle de l'Esprit communiqué, les choix du Christ et de la communauté s'étant faits et continuant de se faire « par l'Esprit saint ».

Aux premiers jours de la foi, où prétend nous mettre le récit des Actes, il n'y a encore que d'anciens disciples de Jésus, qui maintenant croient à sa résurrection et qui sont venus à Jérusalem pour attendre son avènement. Le comité des Douze, — si réellement ils furent douze, comme il est probable, — aura été institué plus tard pour donner à la petite société le minimum d'organisation dont le besoin se fit bientôt sentir; le nombre de ces commissaires ou apôtres aura pu être choisi dans une intention symbolique; il est en rapport avec la conception du règne de Dieu où doit s'accomplir l'espérance d'Israël. La parole sur les douze trônes où les Douze apôtres siégeront pour juger les douze tribus, qui fait apparaître les Douze en administrateurs plutôt qu'en prédicateurs (Mt. XIX, 28), témoigne de cette préoccupation. Le récit de l'institution des Sept suppose que ces douze étaient effectivement les administrateurs de la communauté, et ce point mérite d'être retenu. Si Luc rapportait ici ou plus loin l'institution des Douze, — ce qui ne paraît pas impossible, et dans ce cas, le récit de l'élection des Douze, dans l'évangile, serait tout entier du rédacteur, — comme il racontait ultérieurement l'institution des Sept, le

d'Alphée, Simon le Zélote et Jude de Jacques. "Eux tous étaient

rédacteur y aura courageusement substitué l'élection du douzième apôtre, suppléant de Judas, dont le remplacement parut s'imposer du moment que le comité apostolique était anticipé dans l'évangile et qu'on y comprenait le disciple infidèle. Le comité des Douze, s'il a réellement existé, et que ses membres aient été qualifiés apôtres, aura été le comité formé par les délégués de la communauté, parmi lesquels figuraient les propagandistes, ceux-ci n'étant pas encore des prédicateurs publics dans la manière d'Etienne et de Paul, et Pierre lui-même, s'il a jamais été un prédicateur de ce genre, ne l'étant devenu que plus tard. Les Douze auraient pourvu au bon ordre, à l'organisation et au recrutement de la communauté. Sans l'épître aux Galates, on pourrait supposer que l'emploi du mot « apôtre » ne remonte pas aux tout premiers temps, mais l'épître aux Galates oppose deux notions qui se rattachent au même mot, dont l'usage remonte à la première communauté.

Provisoirement le rédacteur nous présente onze apôtres, autour desquels il met « des femmes », avec la mère et les frères de Jésus. Le ms. D. lit : « *les femmes et enfants* », ce qui précise et élargit l'indication mais s'explique aisément comme glose. On admet volontiers que les femmes dont il s'agit sont celles dont l'évangile a parlé comme appartenant à la suite de Jésus et qui figurent dans le récit de la sépulture (Lc. viii, 23 ; xxiii, 49, 55 ; xxiv, 10) ; cependant l'absence d'article devant le mot « femmes » ne suggère pas une référence aussi précise, et il se pourrait que le rédacteur n'ait pas pensé qu'à ces femmes, mais aussi bien aux femmes des apôtres, que Paul dit avoir été mariés ainsi que les « frères du Seigneur » (I Cor. ix, 5). De la mère ni des frères on n'attendait mention, puisque l'évangile ne les a point amenés à Jérusalem pour la passion, — à moins toutefois qu'ils ne soient implicitement compris dans « les connaissances » qui assistent de loin « avec les femmes » au supplice de Jésus (Lc. xxiii, 49), le rédacteur n'ayant pas osé affirmer trop haut la présence des parents sur le Calvaire, — et que, s'il s'intéresse à Marie, il s'intéresse beaucoup moins aux frères, dont l'anecdote de Jésus à Nazareth ne fait pas mention (Lc. iv, 22 ; cependant les frères en bloc figurent dans Lc. viii, 20-21) ; même les Actes n'emploieront plus ce nom de « frères », bien que l'un d'eux, Jacques, ait plus loin une place importante dans les récits. Il peut donc sembler probable que le rédacteur n'a pas amené ici de son chef les frères de Jésus, ni

assidus unanimement à la prière avec des femmes, Marie, mère de Jésus, et ses frères.

peut-être Marie, pour l'ornement de son récit; il parle d'eux parce que Luc déjà signalait leur présence à Jérusalem auprès des premiers disciples.

Comme la famille de Jésus ne s'était pas ralliée à lui avant sa mort, il serait fort important de savoir comment s'opéra la conversion qui a fait de la mère et des frères les fidèles du Christ ressuscité. Paul parle d'une apparition du Christ à Jacques (I Cor. xv, 7); mais la vision de Jacques n'aura eu lieu que lorsque sa conversion était déjà en bon train, sinon tout à fait acquise. Lorsque Paul vient à Jérusalem pour voir Pierre, la troisième année après sa conversion, Jacques est déjà là, et dans la position qu'il aura onze ans plus tard, quand Paul reviendra avec Barnabé auprès des premiers apôtres; il est une des personnalités dirigeantes de la communauté. Les sentiments des frères de Jésus se seront modifiés sous l'influence des disciples dont la foi a opéré, en Galilée, la résurrection du Christ, et les frères auront accompagné les disciples lorsque ceux-ci sont revenus à Jérusalem, ou bien ils n'auront pas tardé à les rejoindre. La vision de Jacques a pu n'avoir lieu qu'à Jérusalem, où la plaçait l'évangile des Hébreux, mais en en faisant, contrairement à toutes les traditions anciennes, la première apparition du Christ ressuscité (JÉRÔME, *De viris*, 2). Paul (I Cor. xv, 6) la met après l'apparition aux cinq cents frères, où il est difficile de voir un fait galiléen. Mais si les frères de Jésus sont ainsi venus à Jérusalem, leur mère a pu fort bien les suivre; en tout cas, il ne vaut pas la peine de supposer (avec J. WEISS, 37) que la tradition aurait amené Marie à Jérusalem par confusion avec la mère de Jean Marc, dont il sera parlé plus loin (xii, 12). — « Eux tous » — les onze apôtres, — « étaient assidus unanimement à la prière avec des femmes, Marie, mère de Jésus et les frères de celui-ci », — dans le lieu de leur réunion durant les dix jours que la chronologie artificielle du rédacteur place entre l'ascension et la pentecôte. C'est durant cet intervalle, période fictive, que nous savons par avance ne pouvoir être qu'une fiction, et le jour n'étant pas autrement déterminé, que se serait faite l'élection du douzième apôtre.

¹⁵ Et en ces jours-là, Pierre, se levant au milieu des frères, dit, — le nombre des personnes réunies était d'environ cent vingt :

IV. — LE DOUZIÈME APOTRE

« En ces jours-là ». — Indication vague, qui trahit quelque peu le caractère adventice et fictif du morceau qu'elle introduit. — « Pierre » — qui apparaît dès l'abord comme le chef des apôtres et de tout le groupe croyant, rôle qui lui sera maintenu dans la suite et qui était ébauché ou présagé dans l'évangile (Lc. v, 10; vi, 14; ix, 20; xxii, 32; xxiv, 34), — « se levant au milieu des frères » — pour prendre la parole, — « dit ». — Le mot « frère » qui sonne mal ici, après les frères de Jésus, a été remplacé, dans le ms. D et les mss. récents, par « disciples ». Cette variante n'a d'autre portée que d'accuser le travail rédactionnel qui a juxtaposé maladroitement, bien que d'ailleurs sans équivoque, « les frères » en général, qui sont les croyants, aux « frères » propres du Seigneur. Car il est évident que les « frères de Jésus » sont les enfants de sa mère, tandis que « les frères » en général sont les fidèles du Christ, et la confusion n'est pas possible entre ces deux sortes de « frères ». Contrairement à ce que voudraient admettre certains mythologues, les croyants sont frères entre eux, mais non pas frères du Christ, qui est leur Seigneur, et les frères de Jésus, les « frères du Seigneur », ne sont qu'un tout petit groupe de personnes rattachées à lui par la parenté naturelle (I Cor. ix, 5).

« Le nombre des noms » — c'est-à-dire des personnes — « rassemblées » — auxquelles s'adressait Pierre, — « était d'environ cent vingt », — sans compter les femmes, dont le présent récit fait abstraction. Le rédacteur aime les chiffres ronds, et celui-ci est fort modéré en comparaison de ceux qu'il produira plus tard ; mais c'est ce qui convient pour un commencement. C'est même déjà beaucoup en égard aux antécédents du récit, puisque le lecteur doit suppléer par la pensée, à côté des onze apôtres, des femmes, de la famille de Jésus, une quantité notable de croyants dont il n'a pas été expressément question auparavant, à moins que ce ne soit dans l'évangile ; sans doute convient-il, en effet, de supposer une référence implicite à « toutes les connaissances » que l'évangile a amenées sur le Calvaire (Lc. xxiii, 49) et à « tous les autres » qui sont avec les onze apôtres le jour de la résurrection (Lc. xxiv, 9, 33). Il serait bien risqué d'attribuer au chiffre de cent vingt une valeur traditionnelle : c'est le décuple de douze, le chiffre apostolique, et cette multiplication paraît

— « ¹⁰ Hommes frères, il fallait que s'accomplît l'Écriture qu'a

bien être due à celui qui, dans l'évangile, a créé les soixante-douze disciples (Lc. x, 1) en sextuplant les douze apôtres. Notons que la *Mischna* (*Sanhedr.* I, 6, éd. FIEBIG-HÖLSCHER, 51) fixe au dixième du nombre des citoyens celui des magistrats locaux, et qu'un minimum de cent vingt hommes est requis dans une ville pour que celle-ci puisse élire un conseil de douze membres. La proportion de nos chiffres a donc ici une signification traditionnelle, quoique non historique. L'indice néanmoins, si faible qu'il soit, peut être recueilli à l'appui de l'hypothèse énoncée plus haut, à savoir que l'élection du douzième apôtre a été inventée pour être substituée à celle des Douze.

Comme le choix des Douze est désormais attribué à Jésus et reporté au commencement de sa prédication, Judas, le disciple prévaricateur est devenu l'apôtre félon ; le collège des témoins du Christ a besoin d'être complété avant la pentecôte, pour qu'il y ait douze apôtres à recevoir l'Esprit saint et à se présenter devant le monde, surtout devant la postérité, en garants de la résurrection.

Il est parfaitement superflu de se demander dans quel rapport l'élection de Matthias peut se trouver avec les apparitions dont parle la première aux Corinthiens. (xv, 5-7), ou bien encore celle dont parle Matthieu (xxviii, 16-20). L'apparition galiléenne de Matthieu est en dehors de la perspective des Actes, qui retiennent les apôtres à Jérusalem, et elle ne correspond d'ailleurs à aucune tradition spéciale, étant, en quelque façon, représentative de toutes les apparitions du Ressuscité. En égard aux apparitions dont parle Paul, l'élection de Matthias devrait se placer entre la vision de Pierre et celle des Douze ; c'est probablement parce que le fait a paru invraisemblable que plusieurs témoins du texte lisent *onze*, au lieu de *douze* dans l'épître aux Corinthiens. Mais, outre que ce passage de l'épître n'est pas au dessus de tout soupçon, pas n'est besoin de concilier avec les traditions historiques, — s'il en est de telles, — touchant les visions des premiers croyants, un récit qui, selon toute probabilité, n'a aucun caractère d'historicité.

Les cent vingt étant donc rassemblés dans le même lieu, l'endroit vague où, depuis l'ascension, ils se réunissent ensemble pour prier, Pierre leur explique, en le prouvant par l'Écriture, et que la mauvaise fin de Judas après sa trahison était de nécessité providentielle en tant que prophétisée, et qu'il convient de remplacer l'apôtre dis-

prédite l'Esprit saint par la bouche de David touchant Judas, qui s'est fait le guide de ceux qui ont arrêté Jésus. — ¹⁷ Car il était compté parmi nous et il avait obtenu le sort de ce ministère.

paru. — « Hommesfrères ». — Apostrophe solennelle, qui reviendra en d'autres discours (II, 29, 37 ; XIII, 15, 26 ; XXIII, 1). Sans doute la présence des femmes n'est-elle pas exclue ; mais, dans le cas présent surtout, elles n'ont pas voix au chapitre ; elles ne sont point parmi les cent vingt qui vont procéder à la première élection ecclésiastique. — « Il fallait », — dit l'apôtre, — « que s'accomplît l'Écriture qu'avait prédite l'Esprit saint par la bouche de David au sujet de Judas ». — Comme les citations de psaumes ne viendront que plus loin et que la phrase s'allonge en notice biographique du traître, le début du discours souffre d'une certaine obscurité à laquelle le ms. D et quelques autres témoins ont pensé remédier en lisant : « Il faut (δεῖ, au lieu de ἔδει) que soit accomplie *cette* Écriture », c'est-à-dire la prophétie qui annonce le remplacement de Judas ; mais l'on aboutit ainsi à un singulier rétrécissement de la pensée, l'orateur semblant soucieux d'accomplir une prédiction qui sans cela serait frustrée de son effet ; d'ailleurs, ce n'est pas seulement le remplacement de Judas qui est prescrit dans les Psaumes, son triste sort y est également prédit. La forme générale du discours est donc à retenir : il est arrivé en Judas ce que l'Écriture avait dit, et il faut maintenant, en conséquence de sa disparition annoncée, le remplacer comme l'Écriture également le dit. L'Écriture visée ne peut être que les citations qui viennent plus loin, non un autre texte, appliqué ailleurs à Judas (Ps. xli, 10, cité Jn. xiii, 18), que le rédacteur aurait dans l'esprit. L'apologétique primitive a employé largement cet argument de providence contre les objections des Juifs. Il ne faut pas s'étonner que le Messie ait été mis à mort : c'était écrit. Il ne faut pas s'étonner de le voir trahi par un des siens, qui eut la fin méritée par son crime : c'était écrit. Et même ce que les croyants doivent faire en conséquence de cette trahison est aussi écrit.

Judas, dit l'orateur, — « s'est fait le guide de ceux qui ont pris Jésus ». — Référence au récit de l'arrestation du Christ (Lc. xxii, 47). C'est Judas qui est visé par David. — « Car il était compté parmi nous, et le sort de ce ministère » — de notre service apostolique — « lui était échu ». — S'il n'eût été apôtre, le décret prophétique n'aurait pu le concerner ; mais il était apôtre, et c'est pourquoi la prophétie doit s'accomplir en lui aussi bien en ce qu'elle dit de son remplacement. Le « minis-

¹⁸ Lui donc a acheté un champ avec le salaire de l'iniquité, et, devenu enflé, il a crevé par le milieu, et toutes ses entrailles se

tère » (*διακονία*) est un terme favori du rédacteur, qui l'emploie aussi bien du « service de la parole » que du « service des tables » (cf. VI, 1-4). Le « sort » fait penser d'avance au mode d'élection qui va être employé pour la désignation du nouvel apôtre. Il est sous-entendu que l'emploi dont il s'agit ne se prend pas comme une profession quelconque, mais que Dieu lui-même y appelle. Jésus avait choisi les apôtres « par l'Esprit saint » (*supr.* v. 2) ; après la pentecôte, c'est l'Esprit qui pourvoira au recrutement et à la conduite des missionnaires, au choix des anciens qui gouverneront les communautés (xx, 28) ; dans l'espèce d'interrègne où l'on se trouve maintenant, entre l'ascension et la pentecôte, la volonté divine sera consultée par le sort. Il serait indiscret de demander pourquoi Jésus lui-même n'a pas pris soin de désigner le douzième apôtre avant de monter au ciel ; mais l'artifice de la combinaison n'en est pas moins évident.

Avant d'amener la citation biblique, Pierre raconte la fin de Judas, en laquelle est accomplie déjà une prophétie. — « Lui donc », — le traître, — « a acheté une campagne », — une propriété champêtre (*χωρίον*), — « avec le salaire de l'iniquité », — le prix de son forfait (cf. Lc. xxii, 5 ; et pour la formule, II PIER. II, 13, 15) ; — « et » — c'est là que — « devenu enflé, il creva par le milieu, et » — en suite de cet accident, — « toutes ses entrailles se sont répandues » — à même le sol, — « et ce fut chose connue de tous les habitants de Jérusalem, en sorte que », — à raison de ce fait étrange, — « ce champ a été appelé dans leur langue », — en araméen, — « Akeldama », c'est-à-dire « champ du sang ». — Pierre a ainsi l'air de rapporter comme une vieille histoire un ensemble de faits qui, dans la perspective, seraient tout récents, puisqu'on n'est pas à deux mois de la passion, et dont ses auditeurs devraient être aussi bien informés que lui-même. C'est évidemment le rédacteur qui est heureux d'apprendre à ses lecteurs par la bouche de l'apôtre cette grossière légende ; c'est lui qui dit : « dans leur langue », qui était aussi bien la langue de Pierre et de ses auditeurs ; et c'est lui qui donne la traduction grecque de la formule araméenne. La notice n'est pourtant pas à considérer comme une parenthèse rédactionnelle, puisque la citation suivante s'y appuie et que la « métairie déserte » est la propriété où Judas a rendu au diable sa vilaine âme en ces affreuses conditions. La perspective du discours et la couleur locale ont été sacrifiées à

sont répandues.¹⁹ Et la chose fut connue de tous les habitants de Jérusalem, en sorte que ce champ a été appelé dans leur langue

l'édification. Mais on rend inintelligibles les propos de Pierre si l'on suppose (avec BLASS, xvii et 2) que la première rédaction des Actes rattachait directement la citation (v. 20) à ce qui est dit de Judas « compté parmi nous » (v. 17 a. Blass s'autorise de citations d'Irénée qui semblent incomplètes, l'auteur n'ayant pas rappelé la fin de Judas parce qu'il n'avait pas intérêt à le faire).

On nous dit que Judas « creva » parce qu'il était « devenu enflé » (πρηγής γενόμενος. Sur l'interprétation de πρηγής, voir CHASE, dans *Journal of theolog. Studies*, janvier 1912, et HARNACK, dans *Theolog. Literaturzeitung*, 1912, p. 235 ss.) La traduction : « tombant la tête la première » (conformément au sens ordinaire de πρηγής) ne convient guère ici, car « devenu tombant » est moins naturel que « devenu enflé » ; le gonflement seul explique la rupture des entrailles, car on ne creève pas par le milieu pour être tombé de son haut ; le sens médical du mot (à dériver de πίμπρασθαι ; cf. xxviii, 6) peut s'autoriser du même emploi dans la Sagesse (iv, 19, πρηγεῖς ; Vulgate : « disrumpet illos inflatos », traduction qui n'a pas pu être influencée par notre passage, où les versions latines ont « pronus » et même « suspensus », pour l'accord avec Mt, xxvii, 5) et dans les Nombres (v, 27, πρησθήσεται, à propos de la femme suspecte qui est soumise à l'ordalie par l'eau de malédiction). Papias donne les plus amples détails sur le gonflement (πρηθείς) de l'infortuné Judas (voir FUNK, *Die apost. Väter*, 1906, p. 129). Il va sans dire que de pareilles histoires n'ont pu être inventées à Jérusalem quelques semaines après la passion.

Le premier évangile, comme on sait, raconte autrement la fin du traître. Selon Matthieu (xxvii, 3-10), Judas n'a point acheté le champ ; pris de remords en voyant que Jésus était condamné par le sanhédrin, il est allé reporter aux prêtres l'argent qu'il avait reçu d'eux, puis, de désespoir, il s'est pendu ; de leur côté, les prêtres, ne voulant pas garder l'argent pour le temple, l'ont utilisé pour l'achat d'un terrain destiné à servir de cimetière aux étrangers ; l'endroit s'appellerait donc « champ du sang », parce qu'il avait été acheté avec le « prix du sang » de Jésus. Dans les Actes, c'est parce que Judas, « crevé par le milieu », avait répandu son propre sang dans le champ acheté par lui. Rien n'est consistant dans ces traditions divergentes que l'existence d'un endroit appelé *Akeldama*, étymologiquement « champ du sang », et l'effort de la légende chrétienne pour y ratta-

Akeldama, c'est-à-dire « champ du sang ». — ²⁰ Car il est écrit au livre des Psaumes :

*Que sa métairie devienne déserte,
Et que ne soit plus celui qui y habite !*

Et :

Qu'un autre obtienne sa charge !

cher le souvenir de Judas, à qui l'on voulait prêter une mauvaise fin, sans du tout savoir comment il était mort. Ce doit être aussi une donnée traditionnelle, confirmée du reste par le sens du mot (bien que la transcription 'Ακελδαμάχ n'autorise pas l'hypothèse de KLOSTERMANN, *Probleme im Aposteltexte*, 1883, p. 1 ss., qui veut lire : « champ de repos », comme si le nom araméen avait été *hagel-damak* et non *hagel damā* ; la tradition est trop ferme sur le sens de la formule, et l'on a d'autres exemples de transcription d'un *aleph* final par un *χ*, par exemple, dans le nom de *Sirā*, qui est transcrit Σειραχ), que le lieu dit Akeldama était une place de sépulture. Le nom même donne à penser que ce n'étaient pas des morts ordinaires, mais des gens morts de mort violente, qui étaient déposés en cet endroit. Akeldama pourrait donc bien être la place où l'on jetait les corps des suppliciés. Judas, selon toute vraisemblance, n'eut jamais rien de commun avec Akeldama ; mais il se pourrait que le cadavre de Jésus y ait été porté le soir de la passion, vu que c'est dans un tel lieu qu'il aura été mis, si le crucifiement appartient à l'histoire. On s'expliquerait ainsi que « le champ du sang » ait hanté le souvenir de la tradition chrétienne et qu'on n'ait pas trop tardé à exorciser l'importunité de ce trait, en imaginant, d'une part, l'inhumation par Joseph d'Arimathie dans un sépulcre honorable, pour le contrôle de la résurrection, et en renvoyant, d'autre part, à Akeldama le misérable Judas qui était là mieux à sa place que le Seigneur Christ (cf. *E. S.* II, 625-631).

Vouant ses ennemis à toutes les malédictions divines, le psalmiste disait (Ps. LIX, 20) : « Que leur campement soit dévasté, et que dans leurs tentes il n'y ait pas d'habitant. » La présente notice, prenant la traduction de ce verset dans les Septante, et modifiant le texte sans scrupule pour la commodité de l'adaptation à Judas et au « champ du sang », en a tiré une prophétie. — « Car il est écrit au livre des Psaumes : « Que sa métairie ». — Ainsi faut-il entendre ἑπαυλις, qui est emprunté aux Septante, et il ne saurait ici être question de la situation de Judas comme apôtre, car cette situation n'est pas un bien de

campagne, elle ne peut être « déserte », et ce n'est pas un lieu d'habitation. — « Soit déserte, et que ne soit pas celui qui y habite ! » — Ce passage est censé prédire le sort de Judas, qui n'a pas joui du bien mal acquis et dont la maison est déserte par suite de son trépas. Ce dernier point est relevé dans Papias (*loc. cit.*), d'après lequel la puanteur de l'endroit n'a pas cessé d'en écarter tous ceux qui ont occasion d'en approcher. Il va de soi que le rôle du traître dans la passion n'a pu être déduit de ce passage, mais que l'on a pensé retrouver Judas dans le psaume, qui était regardé tout entier comme messianique et concernant la passion (du v. 22 vient le vinaigre offert au Christ expirant, Mc. xv, 36; Lc. xxiii, 36; Jn xix, 29; avec le fiel dont parle Mt. xxvii, 24); c'est ce qui a fait prendre « le campement » pour un bien de campagne acheté par Judas avec le prix de sa trahison, et qui par sa mort ignominieuse serait devenu « le champ du sang ».

« Et » — ailleurs dans le même livre des Psaumes : — « Qu'un autre obtienne sa charge ». — Cette seconde citation est censée concerner la fonction apostolique de Judas, dont il convient qu'un autre soit investi. Elle est empruntée à un psaume de même caractère que le précédent et qui a été interprété de même en plainte du Christ mourant (le trait des passants qui insultent le Crucifié en « branlant la tête », Mc. xv, 29; Mt. xxvii, 39, vient de Ps. cix, 25, autant que de Ps. xxii, 8). Là (v. 8) le psalmiste disait de son persécuteur : « Qu'un autre prenne sa fonction ! » L'application à Judas aura paru d'autant plus naturelle que le mot essentiel (ἐπισκοπή) paraissait convenir merveilleusement pour caractériser le ministère apostolique (le v. 25 marquera l'équivalence de cette ἐπισκοπή avec la διακονία ou ἀποστολή des Douze), d'autant que, pour le rédacteur et la tradition de son temps, le ministère ecclésiastique, l'épiscopat, continue le ministère proprement apostolique (cf. xx, 28). Le psalmiste avait commencé par dire : « Que ses jours soient peu nombreux ! » Bien que le rédacteur ne cite pas ce premier membre du verset, il a voulu certainement en montrer l'application dans la fin prématurée de Judas, survenue sitôt après son crime.

Ces adaptations de texte, non plus que celle qui se rencontre dans le quatrième évangile (*supr. cit.*, p. 175), ne prouvent pas que Judas n'ait point existé; car il était plus facile d'appliquer ces passages à la trahison de Judas que d'en déduire le fait de la trahison, s'il n'avait été d'abord acquis; c'est seulement pour la légende de la mauvaise fin que les anciens textes sont venus en aide à la fantaisie des hagiographes. Et si la mention des Douze est authentique dans la pre-

« ²¹ Il faut donc que, parmi les hommes qui se sont associés à nous durant tout le temps que le Seigneur Jésus est allé et venu

mière aux Corinthiens (xv, 5), on n'en peut rien déduire par rapport à Judas : celui-ci aura été disciple, mais jamais l'un des Douze, jamais apôtre, et l'apparition du Christ aux Douze devra se placer à Jérusalem, un certain temps après le retour des disciples restés fidèles.

« Il faut donc » — maintenant, pour faire droit à l'Écriture, et remplacez l'apôtre félon, — « que parmi les hommes qui se sont associés à nous ». — Ceux qui étaient associés aux Douze pendant la carrière terrestre du Christ, depuis son baptême jusqu'à son ascension, les onze apôtres, étant censés dans ces conditions, et le douzième devant les remplir pour leur être adjoint comme témoin de la résurrection. La phrase est passablement enchevêtrée, et l'on a pu y soupçonner quelque surcharge; mais les conditions sont bien celles que le rédacteur indique ailleurs comme étant celles du témoignage apostolique (cf. II, 22-24, 32; III, 13-15; X, 37-42; XIII, 23-31). Et d'abord, il n'y a pas à dire (avec WELLHAUSEN, 3), que, les onze apôtres ayant été seuls témoins de la résurrection, le récit veut leur associer un douzième témoin qui ne l'a pas vue. La perspective de la rédaction est flottante à dessein, et ce ne sont pas seulement les onze apôtres qui, après avoir conversé avec le Ressuscité pendant quarante jours, l'ont vu monter au ciel; ce sont, si l'on veut, — car le rédacteur se garde bien de trop accentuer, — tous les croyants actuellement réunis autour de Pierre et qu'on doit supposer venus de Galilée avec Jésus lui-même. Rien n'est précisé dans cette perspective de fiction, parce que des précisions ne pourraient qu'en déranger l'équilibre et en accuser l'artifice; mais le rédacteur a soin de laisser entendre que « ceux-ci », les hommes parmi lesquels on va choisir le douzième apôtre, sont « ceux qui se sont rassemblés avec » les apôtres autour de Jésus depuis le commencement, et qui étaient de même « rassemblés » autour du Ressuscité pour l'interroger au sujet de l'avènement messianique (les συναθρόντες du v. 6 se reconnaissent dans ceux du v. 21). Après cela, on pourrait dire que, s'il y a tant de témoins de la résurrection, il est bien inutile d'en limiter le nombre à douze. Mais les Douze sont les témoins prédestinés et autorisés, ceux qui sont supposés devoir prêcher et non seulement croire la résurrection; au fond, ce sont les fondateurs plus ou moins mythiques de l'Eglise, et il est tout naturel qu'on leur fasse une place à part des simples croyants. Le rédacteur des Actes adapte à un cadre convenu ce qui fut un mouvement spontané de la foi, et l'on n'a pas à discuter ses assertions au point de vue

parmi nous, ²² commençant au baptême de Jean, jusqu'au jour où il nous a été ravi, il y en ait un qui devienne avec nous témoin de sa résurrection. » ²³ Et ils en présentèrent deux, Joseph dit Barsabbas, qui était surnommé Justus, et Matthias.

de la réalité; il suffit d'en vérifier le caractère systématiquement mythique.

On prendra donc quelqu'un qui ait été avec les apôtres — « pendant tout le temps que le Seigneur Jésus entra et sortait vers nous ». — « Entrer et sortir » (εἰσῆλθεν καὶ ἐξῆλθεν ἐφ' ἡμᾶς) est une locution de l'Ancien Testament qui signifie les démarches variées d'un individu, l'ensemble de sa conduite (cf. I SAM. XVIII, 16; XXIX, 6; JER. XXXVII, 4; etc.). Il ne s'agit aucunement de signifier que Jésus aurait eu avec les siens des rapports intermittents, tantôt les quittant et tantôt les rejoignant, mais que les disciples ont été témoins de ses allées et venues, le Christ ayant vécu avec eux et parmi eux; les relations personnelles du maître avec les disciples ne sont pas en cause, mais son action variée, son ministère avec ses péripéties, auxquelles les disciples ont été constamment associés. Il est dit que Jésus a été — « commençant au baptême de Jean », — parce que là est le début de sa carrière publique, telle du moins que la tradition a voulu de bonne heure se la représenter (cf. MC I, 1-11). Le rédacteur a marqué de même ce commencement dans l'évangile (Lc. III, 23, ἀρχόμενος, comme ici ἀρξάμενος). C'est à partir de son baptême que « commence » sa vie publique, « qu'il entre et sort » devant les disciples, et ces entrées et sorties, les incidents de sa manifestation au monde vont — « jusqu'au jour où il nous a été ravi » — par l'ascension. Mais la résurrection, couronnée par l'ascension, est le point essentiel du témoignage apostolique; c'est pourquoi l'apôtre, qui doit avoir été témoin de Jésus dans toute la phase terrestre, maintenant accomplie, de son existence messianique, est dit avant tout témoin de sa résurrection; il est tel officiellement. — « Il y en ait un de ceux-ci qui devienne avec nous témoin de sa résurrection. » — Ainsi se définit la notion mythique, théologique et traditionnelle de l'apostolat, avec laquelle on raccordera, tant bien que mal et sans beaucoup de logique, la mission de Paul.

La proposition de Pierre ne pouvait qu'être agréée, puisqu'il « fallait » accomplir l'Écriture; mais l'assemblée ne se résout pas à choisir elle-même, du moins à choisir tout à fait, l'apôtre nécessaire. Le récit légendaire, assez naïvement, lui fait présenter à Dieu deux candidats, deux

24 Et priant, ils dirent : « Toi, Seigneur qui connais les cœurs de tous, fais voir lequel tu as choisi de ces deux ²⁵ pour prendre cette place du ministère et de l'apostolat que Judas a quitté pour

seulement, pour qu'il choisisse lui-même. — « Et ils en présentèrent deux ». — L'on met donc en avant (ἐστῆσαν pourrait avoir comme sujet les onze apôtres, visés dans les *nous* des v. 21-22 ; mais ce peut être aussi bien et plutôt l'assemblée entière à laquelle s'adresse le discours de Pierre ; cf. vi, 5, où c'est la foule qui choisit les sept diacres et les présente [ἐστῆσαν] aux apôtres) deux candidats : — « Joseph dit Barsabbas, autrement appelé Justus, et Matthias ». — Matthias n'est pas si bien pourvu de surnoms que Joseph ; ce n'est pas pourtant que son nom fût moins commun. Un Judas Barsabbas se rencontrera plus loin (xv, 22), dont l'historicité paraît mieux garantie que celle de Joseph. Si les noms de Joseph Barsabbas et de Matthias ont été fournis par la tradition, leurs personnalités manquent de consistance, et ce n'est pas le présent récit qui peut leur en donner. Il n'avance à rien de conjecturer que Joseph Barsabbas pourrait être le même que Judas Barsabbas (WELLHAUSEN, 3), ou bien son frère (WENDT, 237). La tradition n'a pas manqué de compter Joseph et Matthias parmi les soixante-douze disciples. Ce doit être par une simple erreur de copie que le ms. D lit Barnabas au lieu de Barsabbas. Le rédacteur amènera plus loin (iv, 36) la notice de Barnabé ; il n'aura pas songé à le présenter ici comme ayant failli être le douzième apôtre. Dans le roman clémentin (*Recogn.* I, 60), c'est avec Matthias qu'est confondu Barnabé ; et dans Clément d'Alexandrie (*Strom.* IV, 6, 35) Matthias est identifié à Zachée. Le bon Papias racontait que Barsabbas Justus avait été contraint par des impies d'avaloir du poison et n'en avait pas été incommodé (FUNK, 127, 131 ; cf. Mc. xvi, 18). Tout cela ne prouve pas même que nos deux personnages aient existé.

Dans une courte prière l'assemblée demande à Dieu de faire connaître par le sort celui des deux candidats qu'il agréé. — « Et priant ils dirent : « Toi Seigneur ». — Le « Seigneur » ici invoqué n'est pas le Christ, mais Dieu. — « Qui connais les cœurs de tous ». — Expression liturgique (sur l'emploi du mot καρδιογνώστης, cf. PREUSCHEN, 9). — « Montre », — par le moyen des sorts qu'on va jeter, — « lequel tu as choisi de ces deux pour prendre la place » — c'est-à-dire l'emploi de — « ce service et de la mission » (τὸν τόπον τῆς διακονίας ταύτης καὶ ἀποστολῆς), — « service » et « mission » qui sont une même chose, à savoir le ministère apostolique, le service de l'apostolat, avec la signification éminente qui s'attache au

aller en son lieu. » ²⁶ Et ils leur donnèrent des sorts, et le sort tomba sur Matthias, qui fut adjoint aux onze apôtres.

témoignage des Douze, — « qu'a déserté Judas pour aller à sa propre place ». — Non pas simplement à la mort, mais à la place qui convient à un mort de sa sorte, c'est-à-dire à l'enfer, tandis que « le lieu de la gloire » est dû, comme le dit Clément de Rome (I *Clém.* 5, 4) à propos de Pierre, à l'apôtre martyr. La chose, d'ailleurs, est dite aussi gravement qu'il convient à une prière, et, nonobstant le jeu de mots, le rédacteur n'a pas eu l'intention de faire une mauvaise plaisanterie sur le sort de Judas. L'expression a été plutôt choisie pour n'accen-tuer point trop crûment la réprobation du misérable. La prière signifie que Dieu, qui a prédit dans l'Écriture le remplacement de Judas, a prédestiné le remplaçant, et qu'il lui appartient maintenant de le faire connaître par la voie du sort.

Cette prière faite — « ils leur donnèrent des sorts » (ἐδωκαν κλήρους αὐτός). — On peut entendre que les deux candidats remettent aux apôtres ou aux assistants les sorts, c'est-à-dire une espèce de dé portant leur nom ou leur marque ; ou bien, au contraire, que l'assistance attribue des sorts aux candidats. Le sens de l'opération reste le même ; mais la seconde hypothèse est la plus vraisemblable, non seulement parce qu'elle est la plus naturelle en égard à la structure du récit, mais parce qu'elle paraît exigée par son économie intime. Une initiative des candidats n'est pas attendue en cette affaire, et il serait insignifiant de dire qu'ils ont remis leur dé à l'assemblée ; c'est l'assemblée qui consulte Dieu, et c'est, par conséquent, l'assemblée qui donne des sorts aux candidats ; non qu'on veuille dire par là simplement qu'elle attribue un dé à chacun, mais le texte veut faire entendre qu'on jette les sorts à leur sujet ou à leur intention (c'est ce que signifient la leçon αὐτῶν, du ms. D et d'autres témoins, et la Peschito : « ils jetèrent le sort sur eux »). Après quoi l'on n'est pas étonné de lire que — « le sort tomba sur Matthias ». — Conclusion bien amenée si la proposition précédente concerne la manipulation des sorts. — « Et il fut adjoint » — comme douzième — « aux onze apôtres ». — Matthias doit donc sa qualité de douzième apôtre à un coup de dés. Car c'est ainsi qu'on doit se représenter l'opération, les deux sorts ayant été jetés dans une urne ou un cornet quelconque, et celui de Matthias étant sorti le premier. Et voilà comment les dés remplacent Jésus absent et le saint Esprit qui n'est pas encore descendu du ciel. On n'y a pas recours pour connaître la volonté de Dieu en écartant toute influence

II. ¹ Et comme s'accomplissait le jour de la pentecôte, ils étaient

humaine (opinion de WENDT, 78), mais parce que, provisoirement, l'on ne dispose pas d'autre moyen pour connaître cette volonté. Le rédacteur a fait désigner le suppléant de Judas par un procédé oraculaire qui avait été pratiqué dans l'Ancien Testament (cf. Jos. VII, 14-18; I SAM. X, 20-21; XIV, 41-42), et il n'ignorait pas que l'on tirait au sort l'attribution de certains offices dans le culte du temple (cf. Lc. I, 9).

Le collège des Douze va être au complet pour recevoir l'Esprit saint. Ce récit fictif semble rendre témoignage à l'existence réelle du comité des Douze, et ce doit être parce que Luc en parlait, que le rédacteur, persuadé ou voulant croire que les Douze avaient été d'abord institués par Jésus lui-même et que Judas avait été l'un d'entre eux, a pensé devoir expliquer comment il pouvait y avoir eu douze apôtres dans la première communauté, nonobstant la défection de Judas. De plus, ce choix du douzième apôtre sert à remplir tant bien que mal les dix jours vides que la rédaction a placés entre l'ascension du Christ et la descente de l'Esprit. Il appartient à la conception systématique du rédacteur, et aucun élément de ce récit, parfaitement homogène d'ailleurs, ne semble pouvoir être attribué à Luc.

V. — LA DESCENTE DE L'ESPRIT

« Et comme s'accomplissait le jour de la pentecôte, ils étaient tous ensemble », — suivant leur habitude, réunis — « dans le même lieu ». — Et ce lieu vague doit être celui où ils se sont rendus après l'ascension, celui où ils ont procédé à l'élection de Matthias. C'est là qu'ils vont recevoir le baptême d'esprit, comme il convient qu'ils le reçoivent, étant les fondateurs ou les premiers membres de l'Eglise, qui se recrute moyennant ce baptême. Du point de vue qui est celui du rédacteur leur situation n'est pas plus étrange que celle des Samaritains baptisés par Philippe et qui recevront ultérieurement l'Esprit par les mains des apôtres (VIII, 14-17). Les apôtres aussi et tous leurs compagnons, on doit le supposer, ont été baptisés dans l'eau, et ce baptême, dont il pourrait être fort imprudent de rechercher la date pour toutes les personnes présentes, va s'achever dans le baptême d'esprit que le Christ leur a promis avant de les quitter (I, 5). On va donc nous faire assister au baptême des premiers fidèles, surtout des apôtres, les témoins du Christ et de sa résurrection, les propagateurs et conservateurs de la foi, autant dire à l'inauguration de l'Eglise.

tous ensemble au même lieu. ² Et il y eut tout à coup du ciel un bruit comme celui d'un vent violent survenant, qui rem-

Le jour de la pentecôte a été choisi comme celui de la fête la plus rapprochée de la pâque, et parce qu'un événement aussi considérable que la descente de l'Esprit sur l'Eglise naissante ne pouvait être survenu à un jour quelconque. Aussi bien risque-t-on de s'égarer en insistant (avec PREUSCHEN, 10) sur ce que : « comme s'accomplissait » (ἐν τῇ συνπληροῦσθαι) ne marque pas un terme absolu, et que quelques témoins lisent « les jours », au lieu du « jour de la pentecôte », pour conclure que la descente de l'Esprit est rapportée à l'un des derniers jours avant la fête et non pas au jour même (Lc. ix, 51, « quand furent accomplis les jours de son ravissement », n'est point parallèle à notre passage, car cette formule ne tend pas à fixer la date d'un fait, mais signifie simplement que le Christ, quand le temps providentiel de sa mort fut arrivé, prit le chemin de Jérusalem). La paraphrase du ms. D ne l'entend point ainsi : « Et il advint en ces jours-là que, s'accomplissant le jour de la pentecôte, eux tous étant dans le même lieu » etc. Il est parlé d'accomplissement parce que le nom même et la fête de la pentecôte marquent la fin d'une période qui est accomplie par la fête même, à moins que le rédacteur n'ait eu en pensée, — ce qui, du reste, n'apparaît point en son langage, — le terme providentiellement assigné à la descente de l'Esprit et qui s'accomplissait le jour de la fête (WENDT, 78).

Dans le Lévitique (xxiii, 15-16), les cinquante jours sont comptés à partir du premier jour de la semaine qui suivait l'offrande de la première gerbe, le 10 nisan : ainsi la pentecôte tombait le dimanche, et notre récit doit l'entendre de la sorte, si l'auteur a pensé à choisir un jour de la semaine, comme il est probable. La coutume juive des derniers temps était de compter les cinquante jours à partir du 16 nisan, ce qui, d'après le jour assigné par les Synoptiques à la mort de Jésus (15 nisan), mettrait la pentecôte un samedi, et, d'après le jour indiqué par Jean (14 nisan), la renverrait au dimanche. Il est probable que le rédacteur se sera réglé simplement sur le Lévitique. Peut-être même n'est-il pas indifférent de noter que déjà Irénée, Tertullien, Origène connaissent une cinquantaine pascale comptée à partir du dimanche de la résurrection (DUCHESNE, *Culte chrétien* ⁵, 244) : il se pourrait donc que notre récit place la descente de l'Esprit au terme de cette période, identifié à la pentecôte juive.

« Tout à coup vint du ciel un bruit pareil à celui d'un violent coup de

plit toute la maison où ils étaient assis, ³ Et il leur apparut des langues partagées, comme de feu, et il s'en posa une sur chacun d'eux. ⁴ Et ils furent tous remplis d'Esprit saint, et ils se mirent

vent». — Entre le vent (πνοή) et l'Esprit (πνεῦμα) il y a grande affinité; car l'Esprit est originairement souffle, et même le quatrième évangile, pour décrire le caractère mystérieux de l'Esprit, en appellera au mouvement invisible du vent (Jn. III, 8; cf. xx, 22, où Jésus souffle sur les apôtres pour leur donner l'Esprit saint). — « Et il remplit toute la demeure où il se tenaient assis. » — La désignation du lieu manque de précision, et les interprètes se partagent, comme plus haut (I, 13), entre un local du temple et une maison privée. Mieux vaudrait dire que la scène se passe entre ciel et terre, et que le narrateur a ses raisons de ne point préciser. On peut s'étonner, si la réunion a lieu au temple, que la chose ne soit pas dite expressément, et que le groupe fidèle y soit d'abord comme isolé, comme chez soi, sans attirer l'attention; mais, d'autre part, si la scène se passe dans une maison particulière, on ne s'expliquera pas comment la foule peut y affluer par milliers, et Pierre la haranguer; l'histoire, commencée en maison particulière, s'achèverait en public, dans une grande cour du temple. Le rédacteur pense plutôt au temple pour la fin de son tableau, et il suggère plutôt l'idée d'une maison privée pour le commencement, afin de satisfaire en gros aux vraisemblances d'une mise en scène qui n'a point de réalité. On perd son temps à déterminer des circonstances qu'il a voulu tout exprès flottantes pour ne pas trop choquer la vraisemblance.

En même temps que le bruit de vent éclatait aux oreilles des pieux croyants, — « il leur apparut des langues partagées », — c'est-à-dire réparties entre les personnes présentes, et qui étaient — « comme de feu » — quant à l'apparence; — « et ils'en posa » — (ἐξάθισεν). La leçon du ms. D (ἐξάθισαν) est plus facile, mais elle a l'inconvénient de n'attribuer pas nettement une langue à chacun, ce à quoi tient pourtant le narrateur; le sens doit être : « et cela se posa », c'est-à-dire ces langues, réparties entre les assistants, se posèrent une — « sur chacun d'eux » — et parlèrent — « tous se trouvèrent remplis d'Esprits saint », — de cet Esprit qui était venu avec un bruit de vent, et en apparence langue de feu, — « et ils se mirent à parler d'autres langues » — que la leur propre, les langues merveilleuses qui étaient apparues au-dessus d'eux n'étant point restées sur leurs têtes, mais s'étant incontinent manifestées dans leurs bouches en langues étrangères, vivantes et parlées, — « selon

à parler en autres langues, selon ce que l'Esprit leur donnait

que l'Esprit leur donnait de parler. » — Le mot employé (ἀποφθέγγεσθαι) s'entend de paroles solennelles, ici de langage inspiré; ainsi les langues de feu étaient des idiomes, les parlers des nations. On n'imagine pas symbolisme plus naïf. Mais c'est ainsi que le rédacteur conçoit le baptême dans l'Esprit, et sans doute avait-il déjà en tête ce brillant spectacle quand il faisait dire à Jean-Baptiste, dans l'évangile, que le Christ baptiserait « dans l'Esprit et le feu » (Lc. III, 16; cf. E. S. I, 401). L'Esprit n'apparaît point ici d'abord comme la vertu divine qui s'insinue dans l'âme du chrétien pour lui révéler Dieu, lui inspirer confiance pour la prière et lui donner force pour le bien; c'est principalement, du moins en apparence, l'inspiration prophétique, conçue, à la vérité, comme un don permanent, mais qui ne peut néanmoins se manifester que de temps en temps; c'est le don général de l'Esprit et la grâce particulière de l'apostolat inspiré.

Il n'est pas douteux que le rédacteur entend, par ce don extraordinaire des « autres langues », le parler en langues que décrit Paul dans la première aux Corinthiens (xiv). Or, on a remarqué depuis longtemps que la glossolalie de Paul est tout autre chose que le miracle linguistique dont il s'agit ici. La glossolalie est un don spirituel que l'Apôtre classe au-dessous de la prophétie, parce que l'on comprend le prophète et qu'on ne comprend pas le glossolale; c'est une parole de prière, prononcée dans l'extase, à laquelle les auditeurs ne comprennent rien; Paul, pour maintenir le bon ordre dans l'assemblée des fidèles, a dû interdire aux glossolales de s'abandonner à leur inspiration devant les frères s'il n'y a là personne qui ait le don d'interprétation (I Cor. xiv, 27-28); il est visible d'ailleurs que l'interprète n'est pas un traducteur, mais un inspiré qui a le don de comprendre par intuition ce que signifient les propos du glossolale, celui-ci pouvant être, à l'occasion, son propre interprète (I Cor. xiv, 5). Il semble néanmoins que le plus souvent, le glossolale, très abondant en paroles inintelligibles, se borne à les proférer, et serait pris pour un fou par les témoins de son accès qui ne seraient pas chrétiens (I Cor. xiv, 23). En réalité, les propos du glossolale n'appartiennent pas à une langue normale; ce sont des éjaculations extatiques directement intraduisibles, pour la bonne raison qu'elles ne correspondent à aucune pensée consciente, et que si elles ne sont pas formées uniquement de sons articulés, si elles contiennent des mots, empruntés ou non à des langues réelles, elles ne constituent pas un discours pro-

d'énoncer. ' Or il y avait, séjournant à Jérusalem, des Juifs,

prement dit. Et l'on conclut que l'auteur de notre récit ou bien ne savait plus ce que c'était que la glossolalie, ou bien qu'il en a faussé le caractère pour le symbolisme de son récit. La vérité doit être qu'il entendait comme il faut le phénomène dont parle Paul, et qu'il en a simplement accentué le merveilleux en partant de l'idée qu'en suggère l'Apôtre lui-même. Car Paul ne comprend pas à notre façon le langage automatique de la glossolalie, et il entend bien que c'est parler, non pas avec la langue seulement (comme plusieurs comprennent ses formules), mais parler un langage extraordinaire, un langage ou des langages suggérés par l'Esprit et qui, sans être la langue de tel ou tel peuple, n'en appartiennent pas moins à la catégorie des langages humains (I Cor. xiv, 1-11, est décisif sur ce point; cf. I Cor. xiii, 1. Sur la glossolalie, voir LOMBARD, *De la glossolalie chez les premiers chrétiens et des phénomènes similaires*, Lausanne, 1910; MOSIMAN, *Das Zungenreden geschichtlich und psychologisch untersucht*, Tübingen, 1911). Notre rédacteur n'avait donc pas besoin d'un effort extraordinaire d'imagination pour supposer que, dans la première manifestation de l'Esprit, pour l'inauguration de l'apostolat et de l'Eglise elle-même, l'Esprit fit parler aux apôtres des langues de peuples étrangers, signifiant ainsi la prédication universelle de l'Evangile. Il ne lui a pas semblé que l'inintelligibilité fût un caractère essentiel de la glossolalie, ou plutôt il n'a point tant délibéré, ayant vu du premier coup le parti merveilleux qu'il pouvait tirer de ce « parler en langues » pour le frontispice de son histoire apostolique.

« Cependant il y avait à Jérusalem des Juifs y habitant, hommes pieux » — qui avaient témoigné de leur fidélité à la religion des ancêtres en revenant — « de toutes les nations qui sont sous le ciel » — se fixer dans la ville sainte. Un manuscrit important (S) omet le mot « Juifs », sans doute pour éviter la contradiction avec ce qu'on lit ensuite touchant la nationalité de ces saintes gens chez qui l'on va distinguer des hommes de différents peuples et même des Juifs (v. 11). Mais la contradiction qui résulte de cette omission est encore plus inadmissible, le rédacteur n'ayant pu représenter comme présents à Jérusalem et convertis dès la première heure au christianisme une innombrable quantité de païens ralliés au judaïsme par la foi au Dieu unique; c'est plus tard seulement que des païens « craignant Dieu » entreront dans la communauté. Il suffit bien, pour ce début, d'amener à Jérusalem des Juifs du dehors en

hommes pieux de toutes les nations qui sont sous le ciel. ° Et ce bruit étant advenu, la foule s'assembla et fut fort troublée, parce

si grand nombre qu'on se demande si la population actuelle de la ville n'est pas formée tout entière de ces étrangers. Le rédacteur affectionne en parlant de Juifs de bien l'épithète (εὐλαβεῖς) qu'il emploie ici (cf. VIII, 2 ; XXII, 12 ; Lc. II, 25). On n'est pas obligé de croire que tout ce monde est juif de race, et même l'énumération distingue plus loin (v. 11) « juifs et prosélytes » ; mais tous sont circoncis. L'équivoque est dans la mise en scène que le symbolisme a imposée à l'hagiographe. Il a voulu figurer dans cette séance inaugurale du christianisme la proposition de l'Evangile à tous les peuples, et par ailleurs, le cadre même de son histoire lui interdisait d'amener autour des apôtres à Jérusalem d'autres auditeurs que des Juifs. Il n'a rien trouvé de mieux que de faire représenter à la pentecôte toutes les nations par des Juifs originaires de tous les pays du monde. La conversion de cette multitude bariolée ne laissera aucune trace, non seulement dans l'histoire du christianisme, mais même dans le récit des Actes, le groupe de croyants hellénistes dont il sera question plus loin (VI, 1) n'étant point rattaché aux conversions de la pentecôte. Comme les chrétiens sont, pour le rédacteur, les vrais Juifs, il ne lui coûte rien de figurer, le jour du baptême de l'Eglise, en des Juifs authentiques, mais de tout pays, la propagation de l'Evangile à tous les peuples et sa propagation dans tout l'univers.

« Et ce bruit étant advenu, la foule » — dont il vient d'être parlé — « s'assembla » — dans le lieu où se trouvaient les fidèles, — « et elle s'ébahit, parce que chacun les entendait parler dans sa propre langue ». — Il y avait certes de quoi s'étonner, car la chose est difficile à concevoir, si difficile que l'hagiographe lui-même n'a pas réussi à se la représenter nettement ni à la dire clairement. Il semble que les inspirés se sont mis à parler dès que les langues de feu sont entrées en eux ; cependant le bruit (φωνή) qui fait accourir la foule ne doit pas être celui de leurs discours, mais plutôt celui du grand vent ; cette foule d'ailleurs ne paraît pas venir de loin, et l'on dirait qu'au signal donné par le fracas de l'Esprit descendant, elle n'a eu qu'à faire cercle autour des orateurs inspirés ; dans cette foule, qu'on nous dira bientôt avoir compté plusieurs milliers de personnes (v. 41 parle de trois mille convertis, à quoi l'on devrait ajouter le chiffre non négligeable des incrédules), chacun a la stupeur de constater aussitôt que quelqu'un des prédicateurs parle sa langue. Si grandiose en idée, le trait ne laisse

que chacun les entendait parler dans sa propre langue. ⁷ Et ils étaient stupéfaits et s'étonnaient disant : « Est-ce que tous ceux-là qui parlent ne sont pas des Galiléens ? » ⁸ Comment, se fait-il que nous les entendons chacun dans notre langue maternelle ? ⁹ Parthes, Mèdes, Elamites, habitants de la Mésopotamie, [de la Judée] et de la Cappadoce, du Pont et de l'Asie, de la Phrygie et de la Pamphylie, de l'Égypte et des cantons de la Lybie auprès de Cyrène, Romains (ici) résidant, ¹¹ Juifs et prosélytes, Crétois et Arabes, nous les entendons dire dans nos langues les mer-

pas d'être inconcevable et même ridicule si on essaie de le prendre en réalité. Comment distinguer les paroles que profèrent ensemble cent vingt personnes, et comment chaque auditeur, dans ce charivari, reconnaîtra-t-il sur les lèvres d'un des orateurs la langue de son propre pays ? Et quand même les douze apôtres seuls auraient été pris de glossolalie, quel Parthe ou quel Romain aurait pu saisir au vol ce que disait l'apôtre qui avait le don du perse ou bien celui du latin ? Au surplus, les Juifs du royaume parthe parlaient araméen, et ceux de l'empire romain parlaient grec, en sorte que ce grand déballage de langues aurait été inutile. Mais notre récit n'est pas à discuter au point de vue de la réalité ni même de la vraisemblance.

« Or ils étaient stupéfaits et s'étonnaient disant : « Est-ce que tous ceux-là qui parlent » — ainsi — « ne sont pas des Galiléens ? » — Ces gens savent tout, et il ne faut pas demander comment ils sont si bien informés que les hommes qu'ils ont devant eux sont des Galiléens ; ils s'attendraient à les ouïr parler le dialecte araméen de leur pays ; or ce sont toutes les langues du monde que leur discours profère. — « Comment se fait-il que nous les entendons chacun dans notre langue maternelle ? Parthes, Mèdes, Elamites », — pour les pays de l'Orient lointain, — « habitants de la Mésopotamie, de la Judée et de la Cappadoce ». — On est assez surpris de trouver la Judée en cette place. — « Du Pont et de l'Asie » — proconsulaire, — « de la Phrygie et de la Pamphylie, de l'Égypte et des cantons de la Lybie auprès de Cyrène, Romains résidants ». — Suit une mention qui n'a rien à voir avec la géographie : — « Juifs et prosélytes ». — Mais on peut l'entendre en remarque générale : qu'ils soient Juifs de naissance ou gentils circonciis, les « israélites » des pays qui viennent d'être indiqués reconnaissent le langage de leur province. — « Crétois et Arabes ». — Ceux-ci arrivent un peu tard, comme si l'écrivain n'avait pensé à eux qu'après coup et lorsque sa liste était close. Ces irrégularités ont fait

supposer que la liste avait été retouchée. Plusieurs (WENDT, 83 ; PREUSCHEN, II ; HARNACK, III, 66) attribueraient volontiers à un copiste l'addition des Crétois et des Arabes. En omettant aussi la Judée (HARNACK, *loc. cit.*), dont les anciens trouvaient déjà la mention suspecte (TERTULLIEN, *Adv. Jud.* 7, lit *Armeniam*, et JÉRÔME, *In Is.* XI, 10, lit *Syriam* ; on ne peut voir là que des conjectures pour trouver un nom acceptable entre Mésopotamie et Cappadoce), l'on resterait en présence de douze noms, ce qui ferait un pays et une langue pour chaque apôtre. La combinaison est tentante, et d'autant plus qu'elle serait en rapport avec le symbolisme du récit. Il est d'ailleurs évident que la liste a été construite artificiellement, et ce n'est pas sans subtilité que l'on explique l'abondance des noms pour les pays d'Orient et l'Asie Mineure, l'omission de la Syrie, de la Grèce, et la mention unique des Romains pour représenter les pays d'Occident. On peut dire que l'auteur a pris son point de départ à la limite orientale de la dispersion israélite, et qu'il s'est arrêté à Rome parce que lui-même ne conduisait pas plus loin l'histoire de la prédication chrétienne. Il est plus risqué de supposer qu'il a omis la Grèce parce que ce n'aurait pas été miracle qu'un Galiléen parlât grec à des gens de diverses nations qui parlaient cette langue : croit-on qu'il ait voulu signifier expressément qu'un apôtre avait parlé l'ancien égyptien, et un autre un dialecte lybique ? Il annonce des langues, et il énumère des pays, sans s'inquiéter autrement du rapport des langues avec la géographie ou l'ethnographie ; car il est invraisemblable qu'il ait voulu ramener, même symboliquement, à douze le nombre des langues parlées en son temps. A cet égard la description n'est pas non plus sur ses pieds. L'auteur a manifesté une intention sans prendre la peine de la suivre dans le détail. Peut-être les incohérences de sa liste, auxquelles on croit devoir remédier par l'hypothèse d'interpolations, sont-elles à mettre simplement au compte de son insouciance. Mais il ne faut point profiter non plus de ce manque d'équilibre pour soutenir (avec WENDT, 84-89, qui pense ainsi sauver, quant au fond, l'historicité du récit) que les inspirés ne sont pas censés parler des langues diverses, mais dire des mots de glossolalie que chacun des auditeurs entend dans sa propre langue. Le rédacteur ne descend pas jusqu'à cette subtilité, et ce n'est pas pour rien qu'il a fait partager les langues de feu entre les disciples, attribuant une langue à chacun, ni qu'il montre ceux-ci « parlant d'autres langues » ; ce n'est pas cela que signifie l'assertion : — « Nous les entendons dire dans nos langues les miracles de Dieu. »

veilles de Dieu ». ¹² Et tous étaient stupéfaits et ne savaient que penser, se disant l'un à l'autre : « Qu'est-ce que cela peut être ? » ¹³ Mais d'autres, se moquant, disaient : « Ils sont soûls de vin doux. »

Les inspirés ne s'adressent point à l'assistance ; conformément à ce qu'on sait des glossolales, leurs propos ressemblaient à des oraisons jaculatoires ; ils parlaient à Dieu, dont ils « célébraient les grandeurs ». Ce sont ces louanges qu'entendaient les témoins du miracle. Mais tous les auditeurs n'étaient pas dans les mêmes dispositions. — « Or, tous étaient stupéfaits et ne savaient que penser » — d'un cas aussi extraordinaire, — « se disant l'un à l'autre » — sans malveillance : — « Qu'est-ce que cela peut-être ? » — Si les propos des glossolales avaient été un discours suivi, à eux adressé, ils auraient bien compris de quoi il s'agissait, comme ils vont le comprendre dès que Pierre le leur aura expliqué ; mais ils voient devant eux un groupe d'enthousiastes qui crient dans toutes les langues louange à Dieu, et (ils se demandent d'où vient cette extase parlante. L'hagiographe pourrait bien s'être souvenu ici de ce que dit Paul (I COR. XII, 22-23), que le don des langues est un miracle fait pour n'être pas compris de l'infidèle, qui le regardera facilement comme une crise de folie. Il s'en est souvenu surtout pour le dernier trait. — « Mais d'autres », — en qui la surprise n'allait pas jusqu'à leur interdire une mauvaise plaisanterie, — « se moquant, disaient » — en manière d'explication : — « Ils sont soûls de vin doux » — Sur quoi certains commentateurs (WELLHAUSEN, 4 ; WENDT, 83) font remarquer qu'il n'y a pas de vin nouveau à la pentecôte et qu'il s'agit probablement de telle ou telle autre boisson enivrante que l'on pouvait appeler « du doux » γλεῦκος). L'hagiographe n'a probablement pas pensé si loin, et, sur ce point comme sur bien d'autres, il peut être indiscret de lui poser des questions.

Plusieurs critiques sont également partis de ce trait, qu'ils jugent être en contradiction avec la description générale (VV. 5-11), pour soutenir que le récit est fait de deux sources, ou que le rédacteur a introduit son miracle des langues dans une source qui parlait seulement de glossolalie au sens de Paul, la remarque sur l'ivresse convenant à la glossolalie ainsi comprise, mais non à la manifestation polyglotte dont il vient d'être parlé. L'hypothèse retient à la base du récit un fait historique ; mais ce fait n'est aucunement nécessaire pour rendre compte du récit, et l'hypothèse est par

ailleurs arbitraire, car la description, si mal équilibrée qu'elle soit, ne se laisse pas ainsi décomposer en éléments disparates, l'apparition des langues de feu étant liée au miracle des langages multiples, et le dernier trait servant de transition au discours de Pierre, composition du rédacteur, qui a imaginé le mot sur l'ivresse pour y rattacher le discours. La double mention de la surprise (v. 7 et v. 12) pourrait faire supposer une surcharge rédactionnelle; mais on peut l'expliquer par le besoin qu'a eu le narrateur, après l'énumération de peuples qu'il avait faite pour donner relief au miracle des langues, de se reprendre à l'étonnement des auditeurs pour amener le discours de Pierre. Il pourrait bien n'y avoir là qu'une négligence de rédaction, ou plutôt une surcharge par l'emploi d'un trait pris de la glossolalie proprement dite et qui convient moins au miracle de polyglottie que l'auteur a d'abord semblé décrire. On admet que la présomption d'ivresse tient à ce que les croyants sont censés balbutier, comme des ivrognes, des propos inintelligibles; mais ce détail, qui correspond au soupçon de folie dont parle l'épître aux Corinthiens (*loc. cit.*), ne semble pas devoir s'entendre du balbutiement des ivrognes, qui serait celui de nos glossolales; il s'agit plutôt de l'exaltation extraordinaire des fidèles en prières, exaltation qui les fait ressembler à des gens ivres; et ceci ne contredit en rien l'idée de prières en langues diverses que les auditeurs auraient comprises. Car on oublie que le rédacteur ne parle pas de discours qui s'adresseraient à l'assistance, mais seulement de quelques paroles ardentes, prononcées par des gens hors d'eux-mêmes, au milieu d'une foule dont ils n'aperçoivent seulement pas la présence. Une superposition existe réellement, parce que le narrateur prend pour fond de son tableau une scène de glossolalie telle que pouvait la lui suggérer l'épître aux Corinthiens, — et qu'il y en avait peut-être encore dans les communautés de son temps, — sauf à y introduire des particularités et y ajouter un développement qui rendent ce tableau symbolique de l'apostolat universel. Que si l'hypothèse d'une combinaison rédactionnelle paraît trop difficile à écarter, — bien qu'elle ne paraisse pas indispensable, — eu égard à la reprise précédemment signalée, rien n'empêcherait de supposer que le rédacteur a anticipé ici, avec un commentaire de sa façon, une scène de glossolalie brièvement racontée par Luc et présentée ultérieurement par celui-ci en d'autres conditions. Car le souci qu'a le rédacteur d'amener l'Esprit dans les récits concernant la première communauté ferait plutôt croire que Luc n'en parlait pas en cet endroit et que le parler en langues n'apparaissait que plus tard, peut-être seulement chez les

convertis du paganisme. Il n'est pas possible de construire un récit de simple glossolalie en éliminant tout ce qui regarde expressément la polyglottie (vv. 5, 6 b-11), car les langues de feu (v. 3) ne peuvent être que des langues apostoliques, si on l'ose dire, et non des langues de simples glossolales.

On a dit (HARNACK, III, 143-145) que la guérison du paralytique, racontée au chapitre suivant (III, 1-11), apparaît encore assez visiblement comme le fait qui attira d'abord l'attention sur le premier groupe de croyants, et que la scène de la pentecôte se présente comme un doublet de celle qui est plus brièvement décrite après la comparution de Pierre et de Jean devant les autorités juives (IV, 31); le récit de la pentecôte représenterait une tradition secondaire, qui viendrait ainsi dans les Actes avant la tradition historique sur les faits primitifs. L'hypothèse est fondée en ce qui regarde le caractère adventice et secondaire du récit de la pentecôte; mais elle ne fait pas suffisamment droit à l'initiative du rédacteur en matière de fictions, et elle attribue à la petite pentecôte du ch. IV, pièce de remplissage rédactionnel, une consistance dont elle n'est pas mieux pourvue que la grande scène du ch. II.

Rien ne semble à retenir de l'hypothèse (avancée par WEISSE, *Die evang. Geschichte*, 1838, II, 417 ss.; PFLEIDERER, *Das Urchristentum* 2, 1902, p. 553; VON DOBSCHÜTZ, *Ostern und Pfingsten*, 1903, pp. 31 ss.) qui identifie la scène de la pentecôte à l'apparition aux cinq cents frères dans l'épître aux Corinthiens (I Cor. xv, 6), le miracle de la pentecôte n'ayant aucune apparence de christophanie et ne pouvant passer pour une vision, et nul accord n'existant quant au nombre des participants, qui peuvent être cent vingt, si l'on prend à la lettre les récits des Actes (I, 15 et II, 1), ou plutôt douze si l'on a égard à la signification profonde de la pentecôte, qui figure avant tout le don de l'Esprit au collège apostolique. Fiction délibérée pour signifier l'inauguration de l'Eglise par l'Esprit qu'envoie le Christ remonté au ciel, la descente de l'Esprit sur les premiers apôtres de la nouvelle foi n'a guère pu être imaginée d'après une apparition quelconque du Ressuscité.

Est-il nécessaire, après cela, que l'auteur de ce mythe l'ait construit avec d'autres éléments que le fait même de la glossolalie, interprété selon le symbolisme qu'il avait en vue, et placé à cet effet comme première manifestation de l'Esprit dans la communauté naissante? On a pu voir le parti qu'il a tiré du seul mot *langue*, qui lui a fourni et les langues de feu, image sensible de l'Esprit, et les divers langages, symbole de l'évangélisation universelle. Une tradition talmu-

¹⁴ Pierre, se présentant avec les onze, éleva la voix et leur

dique (*Pesach*. 68 b) fait de la pentecôte une fête commémorative de la promulgation de la Loi sur le mont Sinaï ; mais cette tradition paraît issue de spéculations tardives, postérieures à la destruction du temple, sur le sens d'une fête dont l'objet réel était oublié parce que ses rites caractéristiques n'étaient plus célébrés. Ce ne doit pas être cette tradition qui a déterminé le choix de la pentecôte pour la descente de l'Esprit ; et la scène des Actes est tout autre chose qu'une promulgation solennelle de l'Evangile ; c'est un beau miracle qui signifie la destination universelle du salut chrétien. Mieux apparentée à notre récit est la tradition juive, attestée déjà dans Philon, sur les merveilles qui accompagnèrent la promulgation de la Loi. Philon (*De decal.* 9) représente le décalogue venant du ciel comme un bruit invisible et une sorte d'esprit qui a l'apparence de feu, le son des paroles, pareil à un son de trompette, se répercutant sans faiblir, indéfiniment, dans toutes les directions. La tradition rabbinique est plus explicite encore et dit comment la parole divine éclate en sept voix, dont chacune se répercute en dix autres, ce qui fait que Dieu parle en soixante-dix langues aux soixante-dix peuples de l'univers (*Schemoth Rabba*, 88 c. Par. 28. Cf. BRANDT *Ev. Geschichte*, 1893, p. 374). La connaissance de ces traditions ou de traditions analogues a pu influencer le rédacteur dans la conception de son tableau et pour certains traits, bien que la dépendance n'apparaisse pas autrement évidente et qu'une imitation consciente ne soit pas très probable. En tout cas, le récit des Actes, relativement à ces traditions, serait d'une sobriété remarquable dans le merveilleux, et l'idée d'amener à Jérusalem des représentants de tous les peuples pour les faire témoins de la première effusion de l'Esprit, par laquelle s'inaugure l'apostolat chrétien, ferait un pendant assez singulier, presque rationaliste, au divin et lumineux tonnerre qui porte la voix de l'Eternel depuis le Sinaï jusqu'aux extrémités du monde. Le merveilleux des Actes est plus discret, plus humain, plus naïf, et sans doute ne doit-il pas beaucoup, s'il doit quelque chose, à ces fantasmagories juives. Mieux vaudrait dire qu'il procède, à sa façon, du même courant traditionnel.

VI. — LE DISCOURS DE PIERRE

La scène de la pentecôte sert de préambule au discours de Pierre, qui en est présenté d'abord comme une façon de commentaire. Il ne s'ensuit pas que le discours soit aucunement conçu comme une inter-

parla : « Hommes juifs et (vous) tous qui séjournez à Jérusalem,

prétation de ce qui vient d'être dit en forme de glossolalie, ou qu'il tienne la place de cette interprétation (HOLTZMANN, 32) ; car ici les paroles des inspirés n'ont pas besoin d'explication, et ce que Pierre va expliquer, c'est pourquoi maintenant il y a l'Esprit ; la scène de glossolalie n'est qu'une introduction à la première prédication chrétienne, et les paroles des glossolales ne sont point censées en avoir fourni le thème. Cette prédication inaugure l'apostolat, que la descente de l'Esprit institue avec la vie de l'Eglise. Le discours lui-même est d'ailleurs inspiré, comme en témoigne la façon solennelle dont il est introduit : — « Or Pierre, se présentant avec les onze » — apôtres ses collègues, — « éleva la voix et leur parla ». — On pourrait traduire : « il leur dit oracle » (ἀπεφθέγγετο ; cf. *supr.*, p. 127). Comme on voit, il ne parle pas en son propre nom mais au nom du collège dont il fait partie, et c'est pourquoi l'on dit qu'il est « debout (σταθείς) avec les onze » autres ; tout à l'heure, pour la venue de l'Esprit, les croyants étaient « assis » (v. 2) en leur assemblée ; l'Esprit s'est emparé d'eux et ils ont proféré les louanges de Dieu sans s'inquiéter de la foule qui se pressait autour d'eux. Maintenant cette crise d'inspiration spéciale, la crise du « parler en autres langues », est passée, au moins pour les Douze ; ils sont maîtres d'eux-mêmes, et ils sont levés, tournés vers la foule. L'Esprit agit en Pierre sous une autre forme d'inspiration, celle du « prophète » ou du « docteur » (cf. XIII, 1 ; I Cor. XII, 29), et Pierre va prononcer un beau discours, digne de la circonstance.

Il n'est pas du tout certain, il est plutôt fort invraisemblable que les premiers essais de prédication que fit le bon Céphas à Jérusalem aient eu cet appareil grandiose, même pour ce qui est de l'inspiration intérieure. Son discours après la guérison du paralytique (III, 12) sera plus simplement et plus naturellement amené, sa foi lui donnant des paroles pour l'occasion qui s'offre. Ici nous sommes à l'inauguration solennelle du christianisme. Il apparaît, par la formule d'introduction au discours, que l'intérêt du narrateur va aux Douze et que c'est pour eux qu'est venu l'Esprit, sur eux qu'il est descendu, par eux qu'il va parler et agir. Aussi bien est-ce à eux seuls que le Ressuscité l'avait promis d'abord (I, 4-5). Ils n'ont pas été seuls à le recevoir, parce que l'Esprit ne leur est pas donné pour eux seuls ; mais enfin ils en sont, en un sens, les dépositaires, et c'est pour ce motif qu'ils semblent presque être seuls à l'avoir reçu. C'est qu'ils sont comme

que ceci vous soit connu, et prêtez l'oreille à mes paroles. ¹⁵ Car ce n'est pas, comme vous le supposez, que ceux-là soient ivres, vu qu'il est la troisième heure du jour ; ¹⁶ mais c'est ce qui a été dit par le prophète Joël :

les administrateurs de l'Esprit et que l'Esprit va parler par leur bouche.

Est-ce parce qu'il faut soigner les discours de l'Esprit, ou par un goût spécial pour les morceaux oratoires, ou parce que, suffisamment instruit de la rhétorique, le rédacteur tire bon parti des modèles du genre, qu'il connaît bien et qu'il veut suivre, ou pour tous ces motifs ensemble, toujours est-il que les discours des Actes, à commencer par le premier, sont des morceaux de style, ordonnés dans l'ensemble et rythmés dans le détail, tels probablement que les apôtres galiléens et même Paul n'en prononcèrent jamais. Quant au fond, pour l'ordinaire, sauf le discours à l'Aréopage, ce sont morceaux de polémique antijuive, tournant autour de textes bibliques, et arrangés en discours. C'est là que le rédacteur a mis tout son art, plaçant ces discours aux bons endroits, et en variant les types, au moins dans une certaine mesure, selon les circonstances où il les enchaîne, soit que la relation de Luc lui ait fourni le cadre propice, soit que, comme il arrive dans le cas présent, il l'ait lui-même créé.

Pierre va expliquer que l'événement actuel est un accomplissement de prophétie (vv. 14-21), — c'est-à-dire qu'il va être prouvé par l'auteur du discours que le christianisme est le règne de l'Esprit annoncé dans l'Écriture, — et que Jésus, crucifié par les Juifs, est, dans sa gloire de Ressuscité, le Messie qui a procuré cet accomplissement des desseins providentiels (vv. 22-36), — c'est-à-dire qu'il va être prouvé par l'auteur du discours, pour la première fois, mais non pour la dernière, que les fidèles du Christ sont les authentiques héritiers de la véritable tradition israélite. On doit supposer que Pierre parle maintenant araméen et que tous les Juifs présents le comprennent ; mais le rédacteur ne songe point à ces détails de mise en scène, et comme il était naguère tout au symbolisme de sa description, il est maintenant tout à l'objet de son discours. Debout, dans l'attitude de l'orateur le plus consommé, l'ancien pêcheur de Galilée va haranguer la foule dans les formes de l'art.

L'apostrophe : — « Hommes juifs et tous habitants de Jérusalem », — est harmonieusement balancée en vue d'envelopper tout l'auditoire, sans que l'on doive ce semble, y reconnaître (en s'autorisant

*17 Et il arrivera dans les derniers jours, dit Dieu,
Que je répandrai de mon Esprit sur toute chair ;*

du v. 5) une distinction nette entre les Juifs palestiniens d'origine et les Juifs de provenance étrangère qui sont domiciliés à Jérusalem, puisque ces derniers sont Juifs, et que tous les Juifs présents sont supposés habiter actuellement Jérusalem. La première phrase du discours, pour solliciter l'attention : — « Que ceci vous soit connu, et prêtez l'oreille à mes paroles », — est en deux membres parallèles, médiocrement équilibrés d'ailleurs, dans le style de l'ancien Testament (ἐνωτίσασθε est mot de Septante, calqué sur l'hébreu ; cf. GEN. v, 23 ; Is. I, 2). Un peu moins distinguée de forme et assez vulgaire quant à l'idée est l'explication qui accroche le discours à la remarque ironique des témoins sur l'ivresse des inspirés : — « Car ce n'est pas, comme vous le supposez, que ceux-là soient ivres, vu qu'il est la troisième heure du jour ». — Il est trop matin, et il arrive seulement ce qu'a dit Joël touchant les manifestations de l'Esprit dans les temps messianiques. Exorde artificiel comme la scène à laquelle se suspend le discours. L'heure matinale est imaginée pour la réplique, et l'on peut croire que le rédacteur ne s'était pas avisé plus tôt de l'heure où il voulait mettre la descente de l'Esprit. Que la troisième heure ait été une heure de prière juive (sur ce point cf. SCHÜRER, II³, 293 ; O. HOLTZMANN, *Mischna, Berakoth*, 29) et que les disciples soient venus au temple pour prier, ce sont conjectures superflues, puisque le rédacteur a évité de localiser la scène ; et pas davantage n'y a-t-il allusion à la coutume juive de ne rien prendre avant la prière du matin (Talmud *Berakoth*. f. 28 b). Le rédacteur a choisi une heure avant laquelle même les ivrognes ne sont pas accoutumés de boire (cf. CICÉRON, *Philipp*. II, 41, 104). A presser les termes, on pourrait supposer aussi que la crise de glossolalie continue pour les autres croyants, sinon pour les onze apôtres, pendant que Pierre parle, et telle pourrait bien être la perspective du discours, bien que le trait ne soit pas à discuter au point de vue de la vraisemblance. Au fond, il ne s'agit pas d'un fait particulier, et le texte de Joël est censé viser bien autre chose que le don des langues : ce don a représenté dans la scène précédente tous les dons de l'Esprit, la manifestation et le règne de l'Esprit dans la communauté chrétienne ; c'est ce règne de l'Esprit, dans toute son ampleur et sa variété, que l'on trouve annoncé dans Joël. Et dans ce discours, comme dans le récit, l'auteur confond délibérément la glossolalie avec la prophétie.

Comme d'ordinaire la citation biblique est faite librement d'après

*Et vos fils et vos filles prophétiseront,
Et vos jeunes gens verront des visions,
Et vos vieillards songeront des songes ;*
¹⁸ *Et certes sur mes serviteurs et sur mes servantes,
En ces jours-là, je répandrai de mon Esprit,
Et ils prophétiseront.*

les Septante. Joël (III, 1) dit : « Et il arrivera après cela ». On remplace ici « après cela » par « dans les derniers jours » (d'après Is. II, 2 ; Mich. IV, 1), pour accentuer le rapport de la prophétie avec les temps messianiques, et l'on ajoute : « dit Dieu », pour la solennité du discours et l'arrondissement de ce premier membre de phrase. Le texte mentionne d'abord « les vieillards », et la citation, peut-être pour le rythme de la période, transpose après celle des « jeunes garçons » la ligne qui les concerne. On lit dans l'hébreu (JOËL, III, 2) : « Même sur les esclaves et sur les servantes, en ces jours-là, je répandrai mon esprit. » L'addition du pronom possessif (qui pourrait n'être pas primitive dans le grec) modifie le sens, puisque les esclaves se trouvent changés en serviteurs de Dieu. L'addition : « et ils prophétiseront », à la fin de la phrase (v. 18), pourrait être une interpolation (elle manque dans le ms. D et pourrait venir du v. 17) ; mais elle paraît plutôt voulue pour l'eurythmie de la pensée, qui tomberait trop de court sans ce supplément, d'autant que la première partie de la citation (vv. 17-18) forme une espèce de strophe dont on relève ainsi la conclusion. Les variantes du ms. D, omission du nom de Joël (v. 16), « leurs fils » et « leurs filles », au lieu de « vos fils » et « vos filles », omission du pronom après « les garçons » et « les vieillards » (v. 17), de « en ces jours là » et « ils prophétiseront » (v. 18) ne semblent être que des libertés de transcription, et il n'y a pas à dire que le texte ordinaire aurait été conformé au grec des Septante. Il est à noter que l'hébreu dit simplement (JOËL, III, 1, 2) : « Je répandrai mon esprit » ; c'est la version qui a introduit la préposition partitive (ἀπὸ τοῦ πνεύματος μου), pour signifier que la plénitude de l'Esprit demeure la propriété de Dieu et que l'homme ne fait qu'y participer. « Toute chair » (v. 17) s'entend de l'homme en général, de la créature humaine, par elle-même inférieure à Dieu et étrangère à son esprit ; mais le prophète ne pensait qu'aux Juifs, et il leur promettait à tous sans distinction d'âge, de sexe, de classe, l'inspiration qui avait été jusque-là le privilège de quelques-uns. La citation comprend dans « toute chair » les croyants de toute nation dont Dieu a fait ses « serviteurs ». Toutes

¹⁹ *Et je ferai prodiges au ciel, en haut,
Et signes sur la terre, en bas,
Sang, feu, nuage de fumée.*

²⁰ *Le soleil se changera en ténèbres,
Et la lune en sang,
Avant qu'arrive le jour du Seigneur, le grand et le remarquable.*

²¹ *Et il adviendra que quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé.*

les formes de l'inspiration chrétienne sont censées prédites dans ce que Joël annonçait d'après les idées juives sur les différents modes de la révélation divine.

La seconde partie de la citation ne comporte pas une application aussi facile, et l'on a même pu se demander si, dans la perspective du discours, les traits énoncés ne visaient pas uniquement l'avenir, comme si l'effusion de l'Esprit était comprise en signe préliminaire à ceux qui annonceront directement le jugement dernier (HÖNNICKE, 31). Telle ne semble pas être pourtant la pensée du rédacteur, qui entend bien mettre sur le même pied, comme manifestations de l'Esprit, et les œuvres d'inspiration proprement dite ou de révélation, et les œuvres de puissance, les miracles qui éclatent dans le christianisme et qui sont aussi bien représentés dans le miracle de la pentecôte ; il a voulu tirer du texte de Joël tout le parti possible, sans en trop forcer les termes et surtout sans spécifier ce qui, dans les signes précurseurs de la fin du monde, pouvait être déjà ou n'être pas encore accompli. Les retouches qu'il pratique dans le texte, et qui sont en partie pour l'équilibre de ses périodes, lui servent aussi à glisser sa pensée dans la prophétie. Dans Joël, l'effusion de l'esprit prophétique semble contemporaine des signes de la fin, et il s'est bien gardé de modifier cette perspective. Le texte disait : « Je mettrai des prodiges au ciel, et sur la terre sang, feu et nuage de fumée » ; — dans l'hébreu : « Je mettrai des prodiges au ciel et sur la terre, sang, etc. » — Le rédacteur change le distique en tristique : « Je mettrai des prodiges au ciel *en haut*, et des miracles sur la terre *en bas* ; sang etc. » — Dans la pensée du prophète les « prodiges » (τέρατα) étaient des événements épouvantables, des guerres sanglantes ou des exterminations, avec accompagnement d'incendies, sur la terre, à quoi répondait au ciel l'obscurcissement du soleil et la lune sanglante. Le dédoublement des prodiges en miracles ou signes (σημεία) doit être en rapport avec l'idée

“ Hommes israélites, écoutez ces paroles : Jésus le Nazoréen,

des miracles chrétiens, peut-être même des miracles évangéliques (cf. v. 22), et quoique le sang n'ait rien à faire ici, — à moins que le rédacteur n'ait cru pouvoir viser la passion du Christ, — le feu et la fumée semblent être mis en rapport avec le miracle de la pentecôte. Le ms. Domet « sang » etc. ; mais ce peut être par accident, ou parce qu'on ne voyait pas l'application de ces détails à la circonstance. La métamorphose du soleil et de la lune est un trait qui se rencontre dans l'apocalypse synoptique (moins accentué dans Lc. xxi, 25, mais précisé dans Mc. xiii, 24 ; Mr. xxiv, 29, où l'on suit Is. xiii, 10) ; le rédacteur n'a vu nul inconvénient à le conserver, se disant, — s'il a pris la peine d'y réfléchir, — que, si la chose n'était point arrivée encore — et il pensait peut-être aux ténèbres de la passion (Lc. xxi, 44-45), — elle ne manquerait pas d'arriver bientôt, avant la fin du monde, qui ne saurait maintenant tarder. « Le jour du Seigneur », le jour du jugement est dit « grand et remarquable » (ἐπιφανῆς. L'hébreu a : « terrible » ; la traduction des Septante : « visible », résulte d'une fausse lecture) ; les deux épithètes sont pour l'image et pour l'harmonie de la phrase (qui paraît atteinte par l'omission de καὶ ἐπιφανῆς dans les mss. S et D). Joël dit que « quiconque invoquera le nom du Seigneur (dans l'hébreu, Iahvé) échappera » aux dangers de cette effrayante journée. En entendant de Jésus le mot « Seigneur », l'on fait dire à Joël que quiconque croira au Christ sera sauvé. Ainsi le rédacteur tient la meilleure transition qu'il pût souhaiter pour introduire la partie principale du discours, le thème commun de la prédication chrétienne, la mission salutaire du Seigneur Christ. Ce sont les fidèles de Jésus qui seront sauvés le jour du jugement, les baptisés au nom du Christ ; car l'invocation du nom est certainement mise en rapport avec le baptême reçu au nom de Jésus. La citation est coupée fort à propos, car Joël ajoutait : « parce que sur le mont Sion et à Jérusalem il y aura salut (c'est-à-dire : des sauvés), comme a dit Iahvé, et dans les réchappés celui que Iahvé appelle ». Conclusion qui a l'air de réserver le salut à l'élite des Juifs.

Au lieu d'être une reprise et un indice de superposition (comme elle apparaît à SCHWARTZ, 278), l'apostrophe : — « Hommes israélites, écoutez ces paroles », — est plutôt indispensable, après une longue citation (le rédacteur usera du même procédé v. 29), pour reprendre le discours direct et amener le morceau principal de cette harangue, qui sans doute associe des pièces originairement distinctes de primitive

homme autorisé de Dieu près de vous par les miracles, prodiges

théologie chrétienne (vv. 16-21, la prophétie de l'Esprit dans Joël ; vv. 22-32, la prophétie de résurrection dans le psaume xvi ; vv. 33-36, la prophétie d'exaltation dans le psaume cx, 1), mais qui n'est pas pour cela, comme composition, l'œuvre de plusieurs mains. Le discours est artificiel, et il ne pouvait pas ne pas l'être, puisque le rédacteur l'invente et qu'il l'a construit avec des éléments doctrinaux qui étaient sans rapport avec la circonstance où il les met ; mais aucune partie ne peut être regardée comme le noyau authentique ou primitif à l'égard duquel les autres parties seraient adventices. Prenons donc l'apostrophe, avec la précaution oratoire : « écoutez ces paroles », comme une introduction adaptée par le rédacteur au développement qui suit.

Le thème du Christ est abordé dans une phrase construite avec l'art qui appartient au rédacteur, art un peu superficiel et qui relève médiocrement les lieux communs auxquels il s'applique d'ordinaire. En tête, pour l'effet de rhétorique, vient le nom de « Jésus le Nazoréen », que suit une définition très étudiée, très théologique, mais infiniment circonspecte en ses termes, de la mission terrestre du Christ, de sa mort providentiellement décrétée et de sa résurrection nécessaire, parce que divinement résolue et prédite comme la mort. La formule « Jésus le Nazoréen » se rencontre six fois dans les Actes (II, 22 ; III, 6 ; IV, 10 ; VI, 14 ; XXI, 8 ; XXVI, 9) ; l'épithète est employée une fois (XXIV, 5) comme nom des chrétiens, par l'avocat qui demande pour le sanhédrin au procureur Félix la condamnation de Paul. On lit une seule fois la formule « Jésus de Nazareth » (X, 38), qui sans doute représente le sens étymologique attribué par le rédacteur au mot *Nazoréen* (Ναζωραῖος). « Jésus le Nazoréen » se lit une fois dans l'évangile (Lc. XVIII, 37), où l'on peut voir aussi (Lc. IV, 16) que Jésus avait été élevé à « Nazara ». En deux autres passages (Lc. IV, 34 ; XXIV, 19), Jésus est dit *Nazarène*, qui est la forme du nom dans Marc (Ναζαρενός). Matthieu lit « Nazoréen » et rattache le nom à celui de Nazareth (Mr II, 23) ; Jean se sert de la même forme (Jn. XVIII, 5, 7 ; XIX, 19) et admet la même dérivation (cf. Jn. I, 46-47). Le vocable ne se rencontre jamais dans Paul, et l'on n'a pas trop lieu d'en être surpris. C'était certainement la dénomination palestinienne et le plus ancien nom des chrétiens ; c'est le nom qui leur est resté en pays sémitique. Le nom fut accolé dès l'origine à celui de Jésus, et c'est de lui qu'il aura passé à ses sectateurs. Souvent en ces derniers temps

et signes que Dieu a faits par lui au milieu de vous, comme vous

la dérivation indiquée dans le Nouveau Testament a été contestée. L'argument tiré de ce que Nazareth n'est pas nommée dans l'Ancien Testament ni dans Josèphe n'a pas une très grande portée. Quand même le rapport de Nazoréen à Nazareth serait supposé, l'existence même de Nazareth ne pourrait guère être une conjecture de la tradition chrétienne. Mais le rapport pourrait avoir été établi après coup, si la tradition avait eu quelque intérêt à voiler le sens primitif du mot. Il pourrait en être ainsi dans le cas où « Nazoréen » aurait été un nom de secte antérieur à Jésus et qui lui aurait été appliqué parce qu'il avait appartenu en quelque manière à la secte en question ; après quoi le nom serait passé à ses disciples. Il ne convenait pas au christianisme de professer que son fondateur était venu d'une autre secte. Et le souci qu'on prend pour le détacher de Jean-Baptiste semblerait prouver plutôt qu'il avait été de la même secte baptiste que Jean lui-même, secte que l'on peut supposer plus ou moins apparentée avec les esséniens de Josèphe, sans la confondre pourtant avec ceux-ci. Si le nom de « nazoréen » avait été emprunté à cette secte, qui aurait ainsi préexisté au christianisme, rien n'en serait à conclure contre l'existence historique de Jésus, puisque ce serait par lui ou à son occasion que ce serait constituée la branche chrétienne de la secte dont il s'agit. Pour le rédacteur des Actes, l'affectation de la formule « Jésus le Nazoréen » est un trait de couleur locale.

Eu égard à la christologie de Paul, celle des Actes peut sembler toute primitive et judaïsante, mais la même christologie se rencontre aussi bien dans les discours prêtés à Paul par le rédacteur des Actes que dans les discours attribués à Pierre : c'est que le rédacteur reproduit un type de doctrine commun en son temps et qui se retrouve en effet dans des écrits de la fin du premier siècle tels que l'épître de Clément ; et de plus on peut croire qu'il s'y complait parce qu'il veut montrer l'accomplissement des prophéties juives dans le christianisme, et celui de l'attente messianique dans la personne et la carrière de Jésus. Une christologie transcendante, qui placerait le Christ et l'économie chrétienne tout à fait en dehors du judaïsme, serait en contradiction avec sa thèse et la détruirait au lieu de la servir. Pierre dit donc : — « Jésus le Nazoréen, homme signalé par Dieu » — autorisé par lui (ἄνδρα ἀποδειγμένον ἀπὸ τοῦ θεοῦ ; le ms. D lit δεδοκιμασμένον, « éprouvé » ou « approuvé », ce qui doit être une explication de ἀποδ. ; mais le rédacteur veut dire que Jésus a été montré aux Juifs, mani-

le savez vous-mêmes, ²³ c'est lui que, livré selon la volonté déterminée et la prescience de Dieu, vous avez fait périr en le cru-

festé en recommandation) — « près de vous ». — Les Juifs actuellement à Jérusalem, le rédacteur tâchant de ne pas oublier qu'on est à sept semaines seulement de la passion. — « Par les miracles, prodiges et signes » — par toutes sortes de faits merveilleux, œuvres de puissance (δυνάμεις), de caractère extraordinaire (τέρατα), et significatives (σημείους), — « que Dieu a réalisées par lui au milieu de vous, comme vous-mêmes savez ». — Assertion qui aurait été plus que hardie si le discours était authentique, puisque Jésus n'avait fait aucun miracle public à Jérusalem ; mais l'auteur se met en face d'une tradition déjà fort enrichie de merveilleux, et il pourrait bien d'ailleurs, quoique les termes employés par lui ne le signifient pas exactement, ranger parmi les miracles dont il parle les prodiges qui ont accompagné la passion, notamment les ténèbres (Lc. xxiii, 44-45), où il verrait l'accomplissement de ce qu'a dit Joël touchant l'obscurcissement du soleil ; car il paraît vouloir établir un rapport entre « les prodiges d'en haut » et « les signes d'en bas », qu'il a marqués dans la prophétie (v. 19), et les « prodiges et signes », qui se sont ajoutés aux « miracles » de guérison pour faire valoir auprès des Juifs « l'homme » envoyé de Dieu. Il a en vue toutes les merveilles qui ont signalé la vie et la mort de Jésus, et il fait parler Pierre comme si tous les auditeurs de celui-ci en avaient été témoins. La mort de Jésus n'entre dans la perspective qu'au membre de phrase suivant, qui paraît la mettre en contraste avec sa vie ; mais la logique de notre rédacteur n'est pas trop sévère, et, dans le second membre de phrase, c'est la mort toute seule qu'il envisage comme événement providentiel et condition de la résurrection ; il a donc pu viser tout le merveilleux dont les Juifs sont censés avoir été témoins soit par l'initiative propre de Jésus soit à son occasion ; et les miracles de guérison dont il parle sont aussi bien les miracles galiléens. Ce discours de la pentecôte est une première ébauche d'apologétique générale du christianisme devant les Juifs et contre eux. On a pu trouver choquante et même insupportable (PREUSCHEN, 14) la répétition du mot « Dieu » et conjecturer une surcharge ; mais la répétition paraît intentionnelle, et ce ne doit pas être seulement pour le relief de l'idée, c'est aussi pour la cadence du discours que Pierre dit : « l'homme signalé *de Dieu à vous*, dans les miracles... qu'a faits par lui *Dieu au milieu de vous*. »

« C'est lui que, livré en vertu d'un dessein résolu et d'une préconnaissance de Dieu, vous » — les Juifs, — « le crucifiant par la main

cifiant par la main des infidèles. ²⁴ Dieu l'a ressuscité, rompant les douleurs de la mort, attendu que ce n'était pas chose pos-

des » gens « sans loi », — c'est-à-dire des Romains, — « vous avez fait disparaître. » — La mort ignominieuse de Jésus était une grosse objection contre sa messianité. On ne l'entend point ici comme le fait salutaire moyennant lequel Dieu aurait voulu procurer la rédemption de tous les hommes : conception paulinienne que l'auteur du discours ne peut pas ignorer, mais dont il n'est pas touché, qu'il sait n'être point juive et qui ne pourrait entrer dans sa démonstration. Mais une autre réponse est à sa disposition : si la messianité de Jésus est positivement attestée par des faits extraordinaires, elle ne laisse pas aussi de l'être dans sa mort même par les prophéties qui témoignent que le Messie devait mourir (cf. III, 18 ; XIII, 27-29 ; XXVI, 23 ; Lc. XXIV, 26-27, 44-46) ; ainsi donc la mort de Jésus a réalisé le décret que Dieu dans sa prescience avait porté et qui a été consigné bien avant l'événement dans les Ecritures. L'auteur, qui se réfère implicitement à l'évangile, rappelle que Jésus a été « livré » par Judas (Lc. VI, 16 ; XXII, 3-6, 47-48). L'indication : « par les mains des sans-loi », n'est pas à rattacher à « livré », comme visant Hérode et Pilate (SEEBERG, *Tod Christi*, 1895, pp. 322 s.) ; car l'auteur ne pense nullement que Jésus ait été livré aux Juifs par le roi et le procureur ; il pense exactement le contraire (cf. III, 13 ; IV, 27 ; XIII, 28), et que ce sont les Juifs qui ont fait crucifier le Christ par les mains des païens ; on doit relier « par les mains des sans-loi » à ce qui suit : « crucifiant (littéralement : « attachant », προσπήξαντες, autant dire « clouant », et l'on pourrait supposer référence à Ps. XXII, 17, Sept.) vous avez détruit ». L'initiative humaine de la mort de Jésus appartient aux Juifs, l'exécution à Pilate et aux soldats romains, la volonté suprême à Dieu, qui en avait ainsi décidé par sa providence. Plus loin (XXVIII, 17) le rédacteur fera dire pareillement à Paul, et avec moins de raison, qu'il a été livré aux Romains par les Juifs de Jérusalem.

Mais Jésus mort a été rappelé à la vie par celui qui avait décrété son trépas : — « Dieu l'a ressuscité, ayant rompu » — pour lui — « les douleurs de la mort ». — La formule (λύσας τὰς ὀδύνας τοῦ θανάτου ; le ms. D et d'autres témoins lisent ἔδου, conformément au sens, aussi à Ps. XVIII, 6, et parce que les douleurs de la mort n'ont pas été épargnées à Jésus ; mais il s'agit ici des angoisses propres à l'état de mort, non précisément des tourments de l'enfer, et pas du tout des affres de l'agonie) est empruntée aux Septante, en deux passages des Psaumes (Ps. XVIII, 6 ; CXVI, 3), où une fausse traduction a fait mettre les « dou-

sible qu'il restât au pouvoir de celle-ci. ²⁶ Car David dit à son sujet :

*Je voyais le Seigneur devant moi toujours,
Parce qu'il est à ma droite pour que je ne branle pas.*

²⁸ *C'est pourquoi mon cœur s'est réjoui,
Et ma langue a été en allégresse ;
Et aussi ma chair même se reposera en espérance,*

leurs » au lieu des « liens de l'enfer » ou « de la mort », qui conviendraient mieux au présent contexte, — « puisque », — ajoute l'orateur, — « c'était chose impossible qu'il fût retenu par elle » — par la mort qui l'avait pris (ΑΙΕΙV s'accorde bien avec les « douleurs » de l'enfantement dans JOB, XXXIX, 2 ; mais il ne s'agit point ici de « délivrer » la mort). La mort est personnifiée en puissance infernale qui avait saisi le Christ et qui l'avait lié, emprisonné (cf. I COR. XV, 26, 55-56), mais qui ne peut le garder, non parce qu'elle l'avait pris sans droit, mais parce que Dieu avait décidé, parce qu'il était écrit qu'elle ne le garderait pas.

« Car David l'a dit pour lui ». — En vue de lui (ΕΙΣ ΑΥΤΟΝ), à son intention, et parlant en son nom. Ainsi est amenée une longue citation de psaume (Ps. XVI, 8-11), dont l'auteur, assurément, ne songeait pas à la résurrection du Christ, mais se flattait d'échapper lui-même par la protection divine au danger de la mort, et de vivre longtemps auprès de son Dieu dans le chemin et les joies de la piété. Ce même texte, plus brièvement cité, reviendra, pour être commenté de la même manière, dans le discours de Paul à Antioche de Pisidie (XIII, 35-37). Le psalmiste disait avoir toujours le Seigneur devant les yeux, car il l'avait réellement auprès de lui, à sa « droite » (cf. Ps. CIX, 31), pour le préserver de tout accident fâcheux ; aussi avait-il confiance joyeuse dans le cœur et sur les lèvres (au lieu de « ma langue », l'hébreu à *kebôdi* « ma gloire », ce qu'on traduit « mon âme », mais qui doit être une fausse lecture pour *kebêdi*, « mon foie », le foie étant, comme le cœur, siège du sentiment) ; sa « chair » même, c'est-à-dire son corps, « prend séjour en paix », se sent vivre en pleine sécurité, parce que Dieu « n'abandonnera pas à l'enfer la vie » de son serviteur et « ne permettra pas » — ou « ne fera pas » (δῶσεις pouvant n'avoir pas le sens de simple permission ; cf. X, 40), — au moins de sitôt, — « qu'il voie la décomposition » du tombeau (la traduction exacte de l'hébreu serait « fosse », et non « pourriture ») ; il suit la bonne route, « le chemin de la vie », celui où la vie est garantie par la pratique du bien ; il ne

²⁷ *Parce que tu n'abandonneras pas mon âme à l'enfer,
Et tu ne laisseras pas ton saint voir la pourriture.*

²⁸ *Tu m'as fait connaître des chemins de vie,
Tu me rempliras de joie à ton aspect.*

peut attendre que « joie dans la présence » de son céleste protecteur. Quand même on voudrait voir dans ce psaume une prière des temps machabéens, où s'exprimerait la foi de la résurrection, — ce qui n'est pas, vu que le psalmiste ne dit aucunement qu'il ressuscitera; il dit qu'il ne mourra pas et qu'il sera heureux indéfiniment près de son dieu, — cette expression de foi individuelle n'aurait rien à voir avec la résurrection de Jésus. Mais le rédacteur entend que le Christ devait être assisté de Dieu, et descendre dans la mort avec confiance (cf. Lc. xxiii, 46, et noter l'omission de Mc. xv, 34 = Ps. xxii, 2, dans le troisième évangile); que son corps dans la tombe reposait en espérance, parce que Dieu ne devait pas laisser son âme à l'enfer ni livrer son cadavre à la pourriture, et qu'il l'amènerait par le chemin de la vie éternelle auprès de lui dans la félicité du ciel.

Comment le texte ainsi compris ne peut s'appliquer qu'au Christ, c'est ce qu'il n'est pas trop difficile de démontrer, en supposant toutefois que David a écrit le psaume, qu'il pouvait comme roi-prophète connaître le sort du Messie son descendant et parler au nom de celui-ci, enfin que la résurrection du Christ est un fait par ailleurs certain en tant que garanti par le témoignage apostolique. Les trois postulats sont d'inégale importance, et l'on conçoit que l'auteur admette implicitement les deux premiers, que les Juifs auraient admis aussi bien que les chrétiens. Mais le troisième, le caractère indiscutable du témoignage apostolique, est supposé pour le besoin et l'équilibre de la démonstration, bien qu'il ne fût point reconnu par les Juifs. Du moment que les apôtres affirment qu'ils ont vu le Christ, il est sous-entendu que les Juifs ne peuvent pas contester le fait et qu'il est besoin seulement de leur prouver que les Ecritures annonçaient le sort de ce Jésus mort et ressuscité; d'où résulte pour eux l'obligation de le reconnaître pour le Messie prédit. On en vient ainsi, pratiquement, à démontrer la résurrection de Jésus par le témoignage des Ecritures autant et même plus que par le témoignage apostolique. Jésus est ressuscité parce qu'il était le Christ et que le Christ devait ressusciter. Cette démonstration, comme il arrive toujours en pareil cas, suppose la foi et n'est concluante que pour le croyant. Ainsi en fut-il dès le commencement, et ce fut pour l'affermissement de la foi, autant que

²⁹ « Hommes frères, il est permis de vous dire en assurance, du patriarche David, qu'il est mort, qu'il a été enterré, et que son tombeau est parmi nous jusqu'à ce jour. ³⁰ C'est donc en tant que prophète, et sachant que par serment Dieu lui avait juré de faire asseoir du fruit de son flanc sur son trône, ³¹ que, par prévision, il a parlé de la résurrection du Christ, (disant)

dans l'intérêt de sa propagation parmi les Juifs, que l'argument fut élaboré. Dans la réalité, si ce discours de Pierre avait été prononcé moins de deux mois après la passion, l'apôtre n'aurait pu passer si rapidement sur les manifestations du Ressuscité, et il aurait commencé par dire pourquoi lui-même croyait. Le discours qu'on lui prête n'accuse pas le moindre sens de ce qu'aurait été sa situation. Il n'est point, comme il aurait dû l'être, un témoignage, mais une démonstration savante où le témoignage apostolique, déjà lointain et sommairement compris en attestation juridique d'un simple fait, n'est plus qu'un argument à côté de l'argument scripturaire auquel il fournit un objet. Au lieu de prouver la résurrection de Jésus à des Juifs qui n'y croient pas encore, il s'agit de prouver, non seulement aux Juifs, mais devant les païens, que la foi chrétienne, déjà constituée depuis assez longtemps, réalise la tradition juive et ses Ecritures sacrées.

Ici encore, après la longue citation biblique et pour en introduire l'explication, l'orateur apostrophe ses auditeurs, mais moins solennellement. On peut noter, en effet, une sorte de progression décroissante, de l'apostrophe du v. 14 à celle du v. 22, et de celle-ci à celle du v. 29 ; et ce trait, certainement voulu, atteste une sorte de plan d'ensemble qui appartient au rédacteur. — « Hommes frères » — disait l'apôtre, — « il m'est permis de vous déclarer hardiment, touchant l'ancêtre David », — ainsi qualifié « patriarche » en tant que premier ancêtre royal, à l'instar d'Abraham, ancêtre du peuple (II ÉBR. VII, 4), et des fils de Jacob, ancêtres des tribus (*in/r.* VII, 8, 9) — « et qu'il est mort, et qu'il a été enterré (cf. I Rois, II, 10), et que son tombeau subsiste parmi nous jusqu'à ce jour. » — Par conséquent David n'a pu, dans un psaume, parler de sa résurrection ; enterré après sa mort, il est resté dans la tombe qui existe encore aujourd'hui, gardant ses cendres (cf. NÉH. III, 16 ; JOSÉPHE, *Ant.* VII, 15, 3 ; XIII, 8, 4 ; *Bell.* I, 2, 5). Ce qu'il a dit doit donc s'expliquer par ce fait que le patriarche royal, — « étant prophète et conscient de la promesse jurée que Dieu lui avait faite à propos du descendant qui s'assiérait sur son trône », — serment qui dans les textes visés (II SAM. VII, 12 ;

qu'il n'a pas été abandonné à l'enfer, et que sa chair n'a pas vu la pourriture.³² C'est ce Jésus que Dieu a ressuscité : nous en

Ps. LXXXIX, 4-5 ; Ps. CXXXII, 11) concerne Salomon ou bien une série indéfinie de rois davidides, mais qu'on suppose ici regarder le roi-Messie, — « a, par prévision » — surnaturelle et prophétique, — « parlé de la résurrection du Christ », — ce qui s'entend ici du roi messianique et non directement de Jésus, — annonçant — « qu'il ne serait pas laissé en enfer et que sa chair ne verrait pas la pourriture ». — Or, ce Christ dont parle David, — « c'est Jésus, que Dieu a ressuscité, ce dont (on voit) le fait de la résurrection, et non la personne de Jésus) nous tous » — les Douze, au nom desquels parle Pierre, et, dans une perspective plus vague, tous les assistants de l'ascension et de la pentecôte, — « sommes témoins ».

Le caractère abstrait de la démonstration apparaît en ce que le rédacteur, au lieu de comparer le tombeau de David qui depuis des siècles garde son dépôt, et le tombeau de Jésus qui n'a pas retenu le sien, ne parle du tombeau de David que pour écarter l'idée de sa résurrection, mais ne paraît même pas se rappeler que, d'après l'évangile, la résurrection de Jésus a été vérifiée d'abord par la disparition de son cadavre avant de l'être par les manifestations du Ressuscité. Il n'ignore pas la découverte du tombeau vide, mais une argumentation directe sur le thème de la résurrection ne servirait pas ses intentions, et l'on peut même dire qu'elle ne l'intéresse pas. Ce qu'il a raconté de la résurrection était pour en manifester la réalité, la signification et les conséquences, plutôt que pour en établir par examen des témoignages la vérité historique ; et il n'a raconté la résurrection qu'en insistant sur l'accomplissement des prophéties dont il apporte maintenant le texte ; ses récits étaient déjà coordonnés à la preuve théologique et biblique par les témoignages de l'Ancien Testament. Etant donnés ces témoignages providentiels et prophétiques, la simple attestation des apôtres touchant la résurrection de Jésus était suffisante pour en déterminer l'application, et le dogme de la foi chrétienne se trouvait ainsi construit. Un historien scrupuleux et sincère n'aurait pu dès ce temps-là que difficilement se reconnaître dans les souvenirs de l'âge apostolique, assez confus dès l'origine et de plus en plus emmêlés, altérés, surchargés au cours des années. Mais de ces souvenirs, dont on peut croire que Luc avait consigné dans son livre ce qu'il avait recueilli de plus sûr, le rédacteur n'avait souci ; il a dû éliminer de sa narration une bonne partie de ce que Luc avait écrit ; il a changé, interpolé,

sommes tous témoins. ³³ Exalté donc par la droite de Dieu, et ayant reçu du Père l'Esprit saint promis, il a répandu ce que vous voyez et entendez. ³⁴ Car David n'est pas monté aux cieux, et lui-même dit :

systematisé le reste ; on n'a pas à s'étonner que, dans les discours où il développe sa doctrine apologétique, il se borne, touchant la résurrection de Jésus, à des énoncés généraux.

Ce qui lui importe est le rapport qu'il établit entre la résurrection de Jésus, providentiellement réalisée, et son exaltation comme Christ et Seigneur, d'où est résultée par l'effusion de l'Esprit saint la naissance du christianisme, et par quoi se justifie le culte que les chrétiens rendent au Seigneur Jésus-Christ. Jésus — « donc, exalté », — enlevé et glorifié au ciel, — « par la droite de Dieu », — c'est-à-dire par sa puissance (cf. v, 31 ; Is. LXIII, 12), — « ayant reçu du Père la promesse de l'Esprit saint », — c'est-à-dire l'Esprit qui avait été promis (même locution *supr.* I, 4 et Lc. XXIV, 49), — « a répandu » — ce don sur les siens, et il en résulte — « ce que vous voyez et entendez », — à savoir la merveille des langues, qui semblerait encore ici, — à moins que ce ne soit un effet de rhétorique, — se continuer à côté de l'orateur. Ainsi la prophétie de Joël est accomplie, et les temps messianiques sont arrivés. C'est le Christ glorifié qui envoie l'Esprit de Dieu, et qui le donne comme l'ayant reçu du Père : telle est la doctrine des évangiles (Mc. I, 8 ; Mt. III, 11 ; Lc. III, 16), même du quatrième (Jn. I, 33 ; xv, 26 ; xvi, 7 ; xx, 22). Paul parle indifféremment de l'Esprit de Dieu et de l'Esprit du Christ, mais, quand il montre le Christ préexistant en qualité d'homme « céleste » ou « d'esprit vivifiant » (I Cor. xv, 45, 47-49), ou qu'il dit que « le Seigneur est l'Esprit » (II Cor. III, 17), il semble concevoir un peu autrement le rapport du Christ et de l'Esprit. On remarquera que l'esprit dont il s'agit ici est celui dont Jésus reçoit la disposition pour le communiquer aux siens, et l'auteur n'entend certainement pas que Jésus ait été alors exalté en recevant l'Esprit pour lui-même, ce qui ne s'accorderait pas bien avec les récits du baptême. L'auteur entend que Jésus a été glorifié par sa résurrection et par son exaltation à la droite de Dieu, mais il n'avait plus à être sanctifié, et ce qui contribue maintenant à sa gloire est qu'il devient le grand économe de l'Esprit divin,

L'exaltation du Messie était aussi prédite, et c'est pourquoi un nouveau texte est amené avant la conclusion générale du discours. Le texte est pris encore d'un psaume, et comme dans le cas précédent,

- Le Seigneur a dit à mon Seigneur : Assieds-toi à ma droite,*
³⁵ *Que je fasse de tes ennemis un escabeau à tes pieds.*
³⁶ *Connaisse donc en certitude toute la maison d'Israël, que*

mais avant même d'introduire la citation, le rédacteur fait remarquer que — « David, n'est pas monté au ciel ». — Il n'a pu dire par rapport à lui-même, il a dit par rapport à un autre, un autre qu'on doit supposer ne pouvoir être que le roi-Messie, dont David était la figure. les paroles qui vont être reproduites. — « Et lui-même dit : « Le Seigneur » etc. — C'est le premier verset du psaume cx, que la tradition dit avoir été allégué par Jésus lui-même durant sa prédication à Jérusalem (Mc. xii, 35-37 ; Mt. xxii, 41-47 ; Lc. xx, 41-44). L'épître aux Hébreux (i, 13) le cite également. Il semble que ç'aient été le grand argument biblique par lequel les chrétiens justifiaient contre les objections des Juifs le culte du Seigneur Jésus. D'où l'on peut inférer que le Christ ne se l'est point appliqué dans son enseignement. Le psalmiste représentait Dieu, Iahvé, disant à son « maître », le roi judéen : « Assieds-toi à ma droite » — comme vicaire et aussi comme protégé de la divinité, — « jusqu'à ce que je place tes ennemis en escabeau sous tes pieds ». — Dieu se chargeait de les amener à complète soumission devant son élu, invité à attendre en toute confiance le prompt accomplissement de la promesse divine. Dans l'application chrétienne, c'est David qui représente le Seigneur Dieu disant au Seigneur Christ de s'asseoir à sa droite sur son trône céleste, devant lequel il lui amènera soumises toutes les puissances de l'univers (Paul, I Cor. xv, 25, interprète et étend à sa façon le *jusqu'à*, qui couvre la période où le Christ règne en soumettant ses ennemis ; Phil. ii, 9-11, l'entend comme Hébr. i, 13, et notre passage, sans égard à ce règne intermédiaire et militant). L'argument n'est qu'indiqué, comme si le rédacteur pouvait compter sur des lecteurs assez instruits pour qu'il ne soit pas utile de leur commenter le texte. Tous ces témoignages bibliques ont bien l'air d'être empruntés à un répertoire antérieurement fixé, où les apologistes chrétiens peuvent puiser à leur gré, sans faire de recherches particulières dans l'Écriture.

Du miracle présent, des faits allégués, des textes qui montrent en toutes ces choses l'accomplissement des desseins providentiels, — « que toute la maison d'Israël », — représentée par l'auditoire dont on a marqué plus haut (vv. 5-11) la variété, — « apprenne par conviction certaine que Dieu a fait Seigneur et Christ ce Jésus que vous-

Dieu a fait et Seigneur et Christ ce Jésus que vous avez crucifié .»

mêmes 'avez crucifié ». — Le titre de « Seigneur » est en rapport avec la dernière citation, mais il marque bien la signification propre du rôle de Jésus pour la conscience chrétienne ; la qualification de « Christ », qui vient en second lieu, et que le rédacteur ne se lasse pas d'entendre au sens de Messie, est plutôt pour le raccord avec la tradition juive, afin de signifier l'équivalence des deux titres, le Seigneur des chrétiens étant le Messie attendu par Israël. « Seigneur » n'en est pas moins le titre propre, essentiel, de Jésus dans la religion chrétienne, parce que c'est son titre cultuel. « Christ » est devenu très vite un nom propre, comme un surnom de Jésus, et « Seigneur » est resté comme son vrai titre, significatif de sa qualité ; le nom de Christ, au sens de Messie, quand on le rappelle, n'a qu'une signification de théologie historique, ce nom essentiellement juif ne disant plus rien à la foi chrétienne. Il en est ainsi déjà dans les Actes, nonobstant la préoccupation constante qu'a le rédacteur de maintenir l'appellation de Messie, pour que le christianisme n'apparaisse pas comme une religion autre que le judaïsme. Pour lui et pour le christianisme de son temps Jésus ne laisse pas d'être « le Seigneur » ; et l'application de ce vocable à Jésus ne résulte ni de la tradition messianique chez les Juifs, ni de citations de Septante mal comprises, comme celles qu'on vient de voir, mais tout simplement de ce que les croyants hellénistes ont dès l'abord accepté Jésus comme leur Seigneur céleste, en un sens de très près apparenté sinon identique à celui que comportait ce mot dans le paganisme grécoromain (voir BOUSSER, 92-125).

Que si les chrétiens sont les serviteurs du Seigneur Jésus, les Juifs ont été ses bourreaux. De Pierre à la foule qui est censée l'avoir entouré le jour de la pentecôte l'accusation eût été plus que paradoxale, attendu qu'un fort petit nombre de Juifs avaient eu quelque responsabilité dans la mort du Christ. Mais déjà la légende évangélique, par l'anecdote de Barabbas, associait le peuple à ses chefs dans la pression exercée sur Pilate ; dans la perspective des Actes, ces Juifs de toute provenance, qui sont à Jérusalem, y étaient déjà le jour de la passion, criant à Pilate de crucifier Jésus (Lc. xxiii, 21, 23). Donc ce sont les Juifs qui l'ont crucifié. On l'imagine ainsi rétrospectivement, parce que les Juifs se sont faits de plus en plus hostiles au mouvement chrétien. L'on veut qu'il en ait été de même dès le commencement, eu égard à Jésus, dont ce mouvement procède. Le rédacteur

“ Or, entendant (cela), ils furent touchés au cœur, et ils dirent à Pierre et aux apôtres : « Que devons-nous faire, hommes frères ? » ” Et Pierre leur dit : « Repentez-vous, et que chacun

entend bien que les Juifs ont renié leur Christ en la personne de Jésus, tout comme ils renient le christianisme, qui est la forme authentique de la religion par eux professée, et il expliquera pareillement que, si l'Evangile a été porté aux païens, c'est parce que les Juifs, dans leur aveuglement, n'ont pas cessé de le repousser.

VII. — CONVERSIONS

Pour l'instant, c'est d'une conversion en masse, — fiction invraisemblable, — qu'il va être question. Le rédacteur dit naïvement et sans aucune restriction que — « les auditeurs eurent le cœur transpercé » — de regret — « et dirent à Pierre ainsi qu'aux autres apôtres » — figurants muets, mais qu'on ne veut pas laisser oublier : — « Que devons-nous faire » — en de telles circonstances, après le mal accompli et devant les desseins et merveilles réalisés par Dieu ? Le ms D paraphrase : « *Alors tous ceux qui s'étaient rassemblés* et qui avaient entendu furent touchés au cœur, et *quelques-uns d'entre eux* » — ceci doit être pour éviter que la foule entière soit censée se convertir — « dirent à Pierre et aux apôtres : Que faire *donc*, hommes frères ? *Montrez-le nous.* » — Il est assez singulier que le rédacteur systématiquement tienne à montrer les Juifs incrédules, et non moins systématiquement les convertisse en masse (cf. II, 41 ; IV, 4 ; XXI, 20) ; mais l'endurcissement des Juifs lui sert à expliquer comment le christianisme, vraie forme du judaïsme, est en majorité recruté de païens ; et le grand nombre des judaïsants montre que beaucoup ont compris où était la vérité de la religion. Le vrai de l'histoire n'est ni dans l'une ni dans l'autre série de ces indications contradictoires : ni à Jérusalem ni ailleurs les Juifs ne se convertirent en foule, et ce n'est point précisément pour avoir été repoussés par les Juifs que les apôtres du christianisme se sont adressés aux païens.

« Et Pierre leur dit : « Repentez-vous, et que chacun de vous soit baptisé au nom de Jésus-Christ pour la rémission de vos péchés », — moyennant quoi — « vous recevrez le don du Saint-Esprit », — comme les disciples viennent de le recevoir. Baptême et Esprit saint, le rédacteur entend les associer dès le début, et sa préoccupation, sa façon même de les ajuster réciproquement laissent entrevoir la diversité de leur origine et le parti pris qui les rassemble. Du moins est-

de vous soit baptisé au nom de Jésus-Christ pour la rémission

il certain qu'au temps du rédacteur le baptême s'administrerait au nom de Jésus-Christ, qu'il était censé remettre les péchés et conférer l'Esprit saint. Jean donnait le baptême de repentance en vue du règne de Dieu qui allait venir : ici la perspective du prochain règne de Dieu n'est plus au premier plan ; le baptême efface les péchés, mais c'est pour introduire les croyants dans une société où règne l'Esprit de Dieu, et pour leur communiquer cet Esprit, ladite société étant constituée au nom de Jésus, sous son patronage céleste et l'on peut dire à son service. Le sens de la formule : « au nom de Jésus », doit être ici le même qu'à l'endroit de l'évangile (Lc xxiv, 47) où Jésus dit qu'il faudra prêcher en son nom (ἐπὶ τῷ ὀνόματι, comme dans notre passage), c'est-à-dire avec et par l'autorité de son nom, « le repentir et la rémission des péchés », ce qui est visiblement en rapport avec ce qui se lit du baptême dans les Actes (cf. emploi de la même formule dans iv, 18 ; v, 28, 40, où il s'agit d'enseigner « au nom » de Jésus). Sauf dans la finale du premier évangile (Mt. xxviii, 19), où il est prescrit de baptiser au nom (εἰς τὸ ὄνομα) du Père, du Fils et du saint Esprit, texte qui, dans sa forme actuelle, a chance de n'être pas ancien (cf. CONYBEARE, *ZNTW*, 1901, p. 275 ss. ; RIGGENBACH, *ibid.* 1903, p. 7 ss ; WELLHAUSEN, *Matt.* 152), les écrivains du Nouveau Testament font conférer le baptême au nom de Jésus-Christ (cf. viii, 16, εἰς τὸ ὄ. ; x, 48, ἐν τῷ ὄ., qui est aussi la lecture des mss. BCD dans notre passage, mais sans doute par assimilation à la formule ordinaire ; xix, 5, εἰς τὸ ὄ. ; de même I Cor. i, 13 ; Rom. vi, 3 et Gal. iii, 27, εἰς χριστόν ; par où l'on voit que εἰς marque une sorte d'attribution du fidèle au Seigneur Christ ; ἐν τῷ ὄ. signifierait plutôt qu'on est baptisé par la vertu du nom ; et ce sont idées qui s'entrecroisent). Il est bien probable que les anciens apôtres ont baptisé d'abord pour la rémission des péchés en vue du royaume, comme Jean-Baptiste, mais du royaume annoncé par Jésus et qui devait être amené par le Christ ressuscité, c'est-à-dire que leur baptême, requérant la foi à la mission messianique et à la résurrection de Jésus, fut conféré en son nom ; ainsi le baptême d'introduction au règne de Dieu a pu devenir le rite d'introduction à la société du Christ et de ses fidèles ; et l'on a vu plus haut comment le don de l'Esprit avait pu être rattaché au baptême, rite d'entrée dans des communautés où fleurissaient les dons spirituels que le récit de la pentecôte nous a figurés dans le miracle des langues.

de vos péchés ; et vous recevrez le don du Saint Esprit. » Car c'est pour vous qu'est la promesse, pour vos enfants, et pour tous ceux qui sont au loin, autant qu'en appellera le Seigneur notre Dieu. » ⁴⁰ Et par beaucoup d'autres paroles il les conjura, et il les exhortait, disant : « Sauvez-vous de cette génération perverse ! » ⁴¹ Eux donc, ayant accepté sa parole, furent baptisés ;

Le rédacteur veut que Pierre et les premiers apôtres aient donné le baptême de l'Esprit ; c'est pourquoi Pierre dit aux Juifs qu'ils recevront le saint Esprit en se faisant baptiser, parce que la promesse les regarde, — sans doute la promesse de l'Esprit, puisque l'Esprit vient d'être qualifié « promesse » ou objet de la promesse (v. 33, et *supr.*, I, 4 ; Lc. xxiv, 49) ; mais le don de l'Esprit appartient aux temps messianiques, et la perspective de la promesse s'étend jusqu'à l'avènement du Messie. — « Car c'est pour vous » — Juifs — « qu'est la promesse, pour vos enfants, pour tous ceux qui sont au loin, autant qu'en appelle le Seigneur notre Dieu ». — Les derniers mots sont pris d'Isaïe (LVI, 19, « ceux de loin ») et de Joël, (III, 5, suite du passage précédemment cité). On a pensé que « ceux de loin » pourraient être les générations à venir (cf. ECCLI. XXIV, 32-33) ; mais la postérité se trouve déjà désignée dans les « enfants », et dans Isaïe « ceux de loin » sont les Juifs de la dispersion, qui doivent de même être ici visés directement. A la lettre il ne doit pas être question des païens, quoique la comparaison d'autres passages (III, 25-26, promesse qui concerne toutes les nations, mais les Juifs « d'abord » ; XIII, 48, où ceux que Dieu appelle sont spécialement les païens ; XII, 21, où il est parlé des « nations *au loin* ») permette de le soutenir ; mais du moins les païens sont-ils visés indirectement, parce que, tout comme dans la mise en scène de la pentecôte, les Juifs de tout pays représentent la future Eglise recrutée dans toutes les nations, ce qui est dit ici de la promesse qui regarde les Juifs et leur postérité en tout pays vise également l'Israël véritable recruté parmi tous les peuples jusqu'au grand avènement.

« Et par beaucoup d'autres paroles » — Pierre — « les conjura, et il les exhortait », — les pressait d'assurer leur avenir éternel — « disant : « Sauvez-vous de cette génération perverse » (DEUT. XXXII, 5 ; Ps. LXXVIII, 8 ; PHIL. II, 15). — C'est-à-dire la génération présente, qui est, comme chacun sait, toujours mauvaise, mais qui l'est bien plus encore dans l'opinion de gens qui attendent la fin prochaine du monde (cf. GAL. I, 4). — La foule se laisse persuader, et l'on dirait

et ils s'adjoignit ce jour là environ trois mille âmes. ⁴¹ Et ils étaient assidus à l'enseignement des apôtres et à la communauté, à la fraction du pain et aux prières.

que tout le monde se convertit. Car on peut traduire aussi bien (v. 41) : — « Ceux-ci donc, ayant accepté sa parole, furent baptisés », — que : « Ceux donc qui avaient accepté sa parole furent baptisés ». — La seconde construction peut sembler préférable si l'on considère que tous les assistants n'ont pas dû se convertir ; mais l'interprète ne doit pas être plus soucieux de vraisemblance que le narrateur ; et la première construction paraît plus correcte eu égard soit à l'équilibre logique de la phrase, soit à son contexte (dans οἱ μὲν οὖν αποδεξάμενοι τὸν λόγον αὐτοῦ ἐβαπτίσθησαν, οἱ μὲν ne s'oppose pas à un οἱ δέ qui serait une section d'incrédules ; mais, d'une part, il se réfère aux auditeurs à qui Pierre vient de prodiguer ses exhortations, et, d'autre part, il marque la première démarche de leur foi, la réception du baptême, que suivra l'assiduité à la vie commune, ἦσαν δὲ κτλ. v. 43. Noter que, v. 37, tous les auditeurs sont censés touchés. Le cas grammatical est le même que dans I, 6, *supr.* p. 157). Le succès de Pierre est en proportion du miracle qui a précédé son discours. Toute cette foule est gagnée au Christ et se fait baptiser incontinent, — il ne faut pas demander dans quelles piscines, — et en cette première journée de son existence — « il s'adjoignit » — à la communauté du Christ — « environ trois mille âmes » — C'est assurément beaucoup plus qu'on n'en peut supposer autour du prédicateur et à portée de l'entendre. En son genre, cette conversion en masse, dans les conditions indiquées, serait un miracle aussi étrange que la descente de l'Esprit en coup de vent et langues de feu, avec la prédication polyglotte, et c'en est le digne pendant.

Les trois mille convertis s'ajoutent aux cent-vingt croyants primitifs, — « et ils étaient assidus à l'enseignement des apôtres ». — C'est-à-dire à l'enseignement donné par les apôtres à la communauté, enseignement distinct de la prédication publique pour la propagande, et que l'on devrait donc supposer, dès le lendemain de la pentecôte, aussi régulièrement organisé que les catéchismes de Saint-Sulpice. — « A la communion ». — C'est-à-dire à la vie commune des frères, cette première société chrétienne étant censée mener dès l'abord une sorte d'existence conventuelle dont le narrateur serait fort empêché de donner une idée consistante, mais qui se résume fort bien pour lui dans le mot de « communion ». — « A la fraction du pain ». — Acte le

⁴³ Or il y avait crainte en toute âme. Et beaucoup de prodiges

plus significatif et aussi le plus authentique de la communion dont il vient d'être parlé ; car il s'agit de la cène chrétienne telle que le narrateur la connaît et telle qu'elle a existé, en effet, depuis l'origine, véritable repas, mais repas des frères communiant dans la foi du Ressuscité et de son prochain avènement ; on l'appelle « fraction du pain », d'après le rite qui l'inaugure, avec la prière de bénédiction, d'où lui viendra le nom d'eucharistie, et sans doute aussi parce que, dans ce repas fort modeste de pauvres gens, le pain fut toujours l'élément principal. — « Etaux prières ». — Ce qui paraît devoir s'entendre des prières juives et spécialement de prières faites dans le temple par tous les fidèles réunis (cf. v. 46 ; sur les prières juives et les heures de prière, voir O. HOLTZMANN, *Mischna Berakot*, II, 30-31). Ces traits indécis n'ont aussi qu'une vérité flottante et ne sont l'expression d'aucun souvenir précis. De la fiction hardiment symbolique qui apparaît dans le récit de la pentecôte, et de la fiction savante qu'est le discours de Pierre, le rédacteur verse peu à peu dans le pieux remplissage ; il y tombe tout à fait dans la description générale qui suit.

VIII. — LA VIE EN COMMUN

Dans la description d'ensemble que le rédacteur donne ici (vv, 43-47) de la vie, de l'organisation et des progrès de la première communauté, on reconnaît sans peine un morceau de transition pour introduire les récits des chapitres suivants (WELLHAUSEN, 5) et un doublet (HARNACK, III, 43-44) de ce qui se lit après ces récits (iv, 32-35), touchant le régime de la communauté apostolique. Les mêmes données traditionnelles ou de source y ont été exploitées, mais il n'est pas facile de discerner sous les amplifications du rédacteur ce qui est de tradition vraiment historique et pouvait être signalé dans la composition de Luc.

« Or il y avait de la crainte sur toute âme ». — On ne voit pas trop pourquoi. Si l'on veut trouver un objet à cette crainte, il faut supposer que l'auteur, sans le dire, a en vue l'impression produite par toutes les merveilles de la pentecôte ; il est vrai que rien de ce qui s'est passé ce jour-là n'était particulièrement effrayant, mais le rédacteur pourrait avoir voulu signifier ainsi que dans ces grands événements l'on sentait la présence de Dieu. Il aurait donc placé là, en manière de suture et un peu au hasard, une phrase à effet. — « Et beaucoup de prodiges et de signes se faisaient par les apôtres. » — Plusieurs

et de signes se faisaient par les apôtres. ⁴⁴ Et tous les croyants, en même société, avaient tout commun ; ⁴⁵ il vendaient leurs propriétés et leurs biens, et ils les distribuèrent à tous selon que

témoins (mais non les mss. B et D) ajoutent : « à Jérusalem, et grande crainte était sur tous ». Ce second flot de crainte est motivé par les miracles que Dieu accomplit maintenant « par les apôtres », comme il en accomplissait autrefois par le Christ (*supr.* v. 22 ; cf. xv, 12). On a proposé de tenir cette addition pour authentique, ce qui inviterait à regarder comme interpolée la première mention de la crainte, au commencement du verset (WELLHAUSEN, 5). Mais la question n'est pas de savoir ce qu'il y aurait de plus logique, et, puisque crainte il y a, le rédacteur en a pu mettre aussi bien après la pentecôte qu'après les miracles des apôtres. La première combinaison, — car il ne s'agit pas d'autre chose, — pourrait être primitive, attendu qu'on n'aurait pas pensé à mettre la crainte avant les miracles si le narrateur ne l'y avait placée d'abord, tandis qu'on a pu être tenté de la répéter après. On doit noter que les miracles sont anticipés, la guérison du paralytique (III, 1-10) étant le premier miracle public de Pierre à Jérusalem, et les nombreux miracles dont il est ici mention étant dédoublés de ceux qui seront signalés après la description générale de la communauté des biens dans l'Eglise apostolique (v, 12) ; précisément avant ces miracles il est parlé de la terreur inspirée par la mort d'Ananie et de Saphire, et il n'est point dit que les autres miracles aient inspiré de crainte. Le rédacteur paraît nous avoir transposé ici, au petit bonheur, et un peu pêle-mêle, de la crainte, des miracles et la communauté des biens.

« Et tous les croyants, étant dans le même lieu, avaient tout en commun ». — La difficulté n'est pas petite de concevoir ce rassemblement perpétuel de plus de trois mille personnes. On peut croire que le rédacteur lui-même a oublié ses grands chiffres en utilisant vaille que vaille certaines indications, assez solides quant au fond, sur les débuts du premier groupe chrétien et sur son organisation intérieure. Les croyants venus de Galilée n'étaient pas très nombreux, et Pierre n'eut jamais les foudroyants succès oratoires qui nous sont ici racontés. Étrangers à Jérusalem, les disciples de Jésus durent s'arranger de façon à vivre ensemble et ils mirent aussi, très naturellement, en commun les maigres ressources dont ils pouvaient disposer. Déjà auparavant ils avaient vécu avec leur maître dans une sorte de communauté. Ils ne purent guère se dispenser, à Jérusalem, de vivre plus ou moins

chacun avait besoin. ⁴⁶ Et chaque jour unanimement assidus au

aux frais de leurs recrues, et l'institution d'une sorte de caisse commune, qui s'alimenta par les offrandes volontaires des croyants les plus fortunés, résulta nécessairement de cette situation. Tous nous dit-on — « vendaient leurs propriétés » — foncières — « et leurs « biens » — mobiliers, — « et ils les partageaient à tous selon les besoins de chacun ». — Le ms. D rectifie en disant que « *tous ceux qui avaient des propriétés... les vendaient* » etc., et il coordonne à la distribution (διεμέριζον αὐτὰ καθ' ἡμέραν πᾶσιν) le « quotidiennement » qui dans le texte ordinaire vient quelques mots plus loin et concerne la fréquentation perpétuelle du temple (v. 46) ; le « quotidiennement », presque superflu dans ce dernier rapport, ne l'est aucunement dans le premier. Il sera question plus loin du « service quotidien » (vi, 1), qui est la distribution dont on parle ici. Mais le ms. D a pu aussi être influencé par cet autre passage. Quoi qu'il en soit pour la lettre du texte, la distribution de secours est censée quotidienne. Seulement, ici, l'on croirait que ce sont les fidèles eux-mêmes qui font la distribution aux pauvres ; dans le passage parallèle, où la notice est plus développée, les anciens propriétaires apportent le produit de leurs ventes devant les apôtres, et ceux-ci président à la répartition du fonds entretenu par ces offrandes. Ce n'est certes pas pour signifier qu'une période de charité libre et plus ou moins anarchique a précédé l'organisation de la caisse commune, dont les apôtres sont devenus les administrateurs, c'est pour ne pas répéter littéralement dans les deux endroits la notice dédoublée, que le rédacteur a introduit ces variantes. Mais dans la source, peut-être même encore dans la relation de Luc, s'il y a lieu de distinguer de cette relation une source écrite d'où proviendraient ces renseignements, il pouvait bien y avoir quelque indication sur un état primitif de la communauté, vivant au jour le jour par le libre partage des ressources ordinaires ou occasionnelles de ses membres, et auquel aurait succédé l'institution d'une caisse commune dont l'administration aurait été confiée au comité des Douze, composé de disciples de Jésus ; et ce serait ce premier essai d'organisation administrative qui aurait créé les douze apôtres (cf. *supr.* p. 170). Pierre ne pouvait manquer d'en être, et le fait est que le rédacteur ne nous le présente pas seulement comme le principal orateur de la foi nouvelle mais aussi comme le premier administrateur de la communauté.

Ce régime de vie commune se développait sur deux plans distincts : — « Et chaque jour » — les croyants étaient — « unanimement assidus

temple, et rompant le pain à la maison, ils prenaient leur repas

au temple» — pour la prière, comme il a été dit dès l'abord pour le groupe des disciples revenant de l'ascension (I, 14), sauf que là il n'était pas fait mention expresse du temple, et comme il sera répété plus loin avec indication précise de l'endroit du temple où se tenaient les fidèles de Jésus (v, 12); — « et rompant le pain à la maison », — comme il vient de nous être dit en suite de la conversion des trois mille, — « ils prenaient leurs repas en joie et en simplicité de cœur ». — On dirait que le rédacteur, disposant de renseignements très sommaires pour ces premiers temps de la foi, ne se lasse pas de les répéter en ménageant dans ces répétitions certaines variantes et réservant certaines indications, pour tirer de la notice ainsi disloquée, multipliée, diluée et graduée, l'apparence d'un développement dont il marque plus ou moins habilement les étapes. Un développement a eu lieu, que résumait la notice en question, mais dont le rédacteur a plutôt embrouillé le véritable caractère par l'artifice de ses combinaisons. Pour étoffer l'histoire de la communauté apostolique, il n'a su que recouper à plusieurs reprises la même pièce en variant un peu la forme de son découpage. Ici l'on voit nettement que les premiers fidèles non seulement suivaient le culte du temple, mais qu'ils avaient une sorte de piété pour le temple même, sans doute comme au lieu destiné à la réalisation de leur plus chère espérance, et que, d'autre part, ils avaient des réunions privées pour leurs repas, pour « la fraction du pain », où la même espérance s'affirmait d'une autre manière.

A la réunion pour la prière en lieu public s'oppose dans la description la réunion pour le repas en lieu privé. Le texte ordinaire dit simplement « à la maison » (κατ' οἶκον), ce qui peut s'entendre d'une seule maison ou de plusieurs (cf. v, 42): dans le contexte, et vu le nombre des convertis, on ne peut songer qu'à un certain nombre de maisons plus importantes qui servent de lieu de réunion pour les repas; car on n'entend pas non plus signifier que chacun prend son repas chez soi; dans la notice originale, où le groupe des croyants n'était pas si considérable, il ne s'agissait que de quelques maisons et peut-être d'une seule, si l'indication concernait les disciples galiléens avant qu'ils eussent commencé leur propagande. Le ms. D, qui a dit d'abord que les riches vendaient leurs biens, continue ici: « Et tous étaient assidus au temple, et il se rassemblaient par maisons (καὶ κατ' οἶκους [ἡς] ἐν τῷ αὐτό), et rompant le pain », etc. Mais on ne peut voir là qu'une paraphrase explicative du texte ordinaire. Le rédacteur, qui

en joie et simplicité de cœur ⁴⁷, louant Dieu et ayant faveur auprès de tout le peuple. Et le Seigneur y adjoignait des sauvés chaque jour.

montre les fidèles se dépossédant de tout leur avoir, ne s'inquiète pas de dire où ils peuvent se loger. Il est bien évident que ceux de Jérusalem ne vendirent pas leurs maisons, et que la plupart, même des plus généreux, ne mirent au service de la communauté que leurs revenus et ces maisons mêmes, dont ils gardaient la propriété. Il est possible que le narrateur ait parlé des sentiments qui animaient les chrétiens dans le repas eucharistique, afin de montrer l'innocence de ces agapes, que l'autorité et l'opinion populaire de son temps tenaient déjà pour suspectes (PREUSCHEN, 17). C'étaient repas de bonnes gens, doucement joyeux et sans malice aucune. Toujours est-il que l'auteur ne regarde pas la cène primitive comme une cérémonie empreinte de la moindre tristesse. Ces premiers croyants étaient ainsi — « louant Dieu et ayant crédit auprès du peuple ». — Le ms. D lit « monde » (κόσμον), au lieu de « peuple » ; mais il est difficile de voir là autre chose qu'une distraction de copiste.

Le trait paraît fort exagéré ; mais cette exagération est en rapport avec les autres et sert les intentions apologétiques du rédacteur. En fait, la nouvelle secte dut passer presque inaperçue tant que sa propagande ne la fit point remarquer, et alors on peut voir que les judaïsants furent supportés jusqu'à un certain point, du moins les plus stricts d'entre eux, mais que la secte en général ne fut rien moins que populaire. Ce qu'on raconte de la considération extraordinaire dont aurait joui Jacques frère du Seigneur (cf. EUSÈBE, *H. e.*, II, 23) appartient à la légende. Le rédacteur indique, comme conséquence naturelle de cette popularité, que la communauté faisait incessamment de nouvelles recrues. — « Et le Seigneur », — on peut hésiter ici entre le Christ (cf. vv. 21, 36) et Dieu (cf. v. 39), — « y ajoutait des sauvés (ἐπὶ τὸ αὐτό, à la fin du verset, ne peut guère signifier « dans le même lieu », et accentue l'idée d'adjonction marquée dans προσέτιθει ; le ms. D. complète inutilement : « dans la communauté » ; et le texte reçu, qui a cette addition, transporte ἐπὶ τὸ αὐτό au commencement du ch. III, ce qui en fait une surcharge assez singulière et inutile pour signifier que Pierre et Jean allaient « ensemble » au temple) — « chaque jour ». — Les croyants, de plus en plus nombreux, ne laissaient pas de former un seul corps (BURKITT, *art. cit.*, 323).

Cette description idéale, qui pourrait, à certains égards, s'inspirer

III. Or, Pierre et Jean montaient au temple à l'heure de la

de celle des esséniens (J. WEISS, 50) dans Josèphe (*Bell.* II, 8, 3, 4), n'a pas été conçue que pour l'édification. Il faut, pour le bien de la démonstration poursuivie par le rédacteur, que les membres du premier groupe chrétien aient été les plus pieux des Juifs, fidèles à toutes les observances recommandées par le judaïsme, passant les journées dans le temple, n'ayant qu'un exercice religieux à eux propre, dont on ne peut leur faire grief, puisque c'était leur repas commun, qu'ils ne pouvaient prendre dans le lieu saint, et dont ils ne pouvaient se dispenser ; d'ailleurs ces pieux croyants étaient fort appréciés des Juifs eux-mêmes, et l'on verra plus loin comment l'hostilité contre eux est venue des sadducéens, mauvais Juifs qui ne croient pas à la résurrection. Et c'est ainsi qu'avec des éléments de vérité, rassemblés dans une fausse perspective, se crée un tableau de fantaisie.

IX. — LA GUÉRISON DU PARALYTIQUE

Le récit de miracle commence brusquement, comme s'il avait été détaché de son contexte primitif. Le ms. D ménage une transition banale : « *En ces jours-là*, Pierre » etc., et il ajoute même l'indication, très superflue, de « l'après-midi » (τὸ δειλινόν), avant celle de « la neuvième heure ». On peut supposer que la mention générale des miracles apostoliques, un peu plus haut (II, 43), anticipe et prépare en quelque façon celui-ci. Jean est, en l'occurrence, un personnage constamment muet et inutile à côté de Pierre, et l'on ne fait guère difficulté (même HARNACK, III, 183-184) à reconnaître qu'il a été surajouté dans la rédaction. C'est pourquoi beaucoup de critiques attribuent le présent récit à une source spéciale, d'origine hiérosolymitaine. Etant donné que le rédacteur des Actes est à distinguer de Luc, et que celui-ci doit être l'auteur qui a dédié à Théophile le troisième évangile et les Actes, la source dont on parle a toute chance d'être la rédaction originale des Actes, derrière laquelle on pourra ne supposer qu'une tradition orale, d'ailleurs assez sûre, bien que l'hypothèse d'une source écrite ne soit pas à écarter absolument ; et les compléments adventices, à commencer par la mention de Jean, viendront du rédacteur. L'intérêt que celui-ci prend à Jean n'est pas de même ordre que celui qu'il prend à Pierre. Car Pierre est pour lui le grand représentant de l'apostolat authentique, et ce n'est pas simplement pour faire ressortir à côté de Pierre un autre membre du collège apostolique qu'il mentionne aussi Jean ; ce doit être parce que la tradition

prière, la neuvième. ¹ Et il y avait un homme, paralysé depuis le sein de sa mère, que l'on apportait et déposait chaque jour près de la porte du temple appelée Belle, pour demander l'au-

ecclésiastique de son temps s'occupait de cet apôtre. Comme il a, très probablement, supprimé plus loin (xii, 2) la mention de Jean, compagnon de son frère Jacques dans le martyre, et que cette suppression a dû être faite en considération de la légende éphésienne, qu'on doit supposer alors en pleine voie de formation, il n'est pas trop téméraire de penser que, par égard pour la même légende, peut-être pour la recommandation de son propre travail aux Églises d'Asie, il aura voulu parler de Jean dans son histoire de la première communauté (Lc. xxii, 8, où Pierre et Jean sont substitués aux deux disciples anonymes de Mc. xiv, 13, pourrait attester la même préoccupation). L'importance attribuée au personnage de Jean par l'épître aux Galates (ii, 9) n'a guère pu l'influencer, car il est plus enclin à faire oublier l'épître aux Galates qu'à en utiliser les indications.

« Or Pierre et Jean montaient au temple à l'heure de la prière, la neuvième ». — C'est-à-dire vers trois heures de l'après-midi, heure de prière qui était en rapport avec le sacrifice du soir (cf. O. HOLTZMANN, *supr. cit.*, p. 217). Que les trois mille cent vingt croyants, qu'on nous a dit ne pas quitter le temple, y soient actuellement réunis, le présent récit l'ignore. Les disciples, peu nombreux et inconnus, sont supposés fréquenter le temple, soit individuellement, soit en groupe, et venir, au gré de leur piété, pour les heures de la prière ; après quoi, ayant fait une brève station dans le lieu saint, ils se retirent chez eux.

Cette fois les deux apôtres font une rencontre qui se trouve être de conséquence. — « Et il y avait un homme, paralysé depuis le sein de sa mère », — un paralytique de naissance (on retrouvera le pareil, xiv, 8), — « que l'on apportait et déposait chaque jour près de la porte du temple dite Belle », — passage fréquenté, — « pour demander l'aumône à ceux qui entraient au temple ». — Le nom de la porte ne se retrouve ni dans la Mischna ni dans Josèphe. On admet volontiers que la Belle-porte est celle que Josèphe décrit (*Ant.* XV, 11, 5 ; *Bell.*, V, 5, 3), la porte monumentale et très décorée qui, à l'est, conduisait de la cour extérieure, dont l'accès était permis aux gentils, à la cour dite cour des femmes, et en face de laquelle se trouvait une porte intérieure, menant de la cour des femmes à la cour des hommes, où étaient l'autel et le sanctuaire (cf. O. HOLTZMANN, *Mischna Middot*, 27-35 ; d'après

même à ceux qui entraient au temple, ³ lequel voyant Pierre et Jean qui allaient entrer au temple, les pria pour avoir une aumône. ⁴ Mais Pierre, le fixant, avec Jean, dit : « Regarde-nous ». ⁵ Et il les regardait, s'attendant à recevoir quelque chose d'eux. ⁶ Mais Pierre dit : « Ni or ni argent je ne possède. Mais

cet auteur, la porte dite de Nicanor, dans la Mischna, serait à identifier avec la porte intérieure). L'endroit n'était donc pas mal choisi, puisque le mendiant se trouvait à l'entrée de l'enceinte sacrée, où les Juifs seuls pénétraient, mais pas à l'intérieur du lieu saint.

Le mendiant, qu'on doit supposer ainsi près de la porte, du côté de la cour extérieure, — « voyant Pierre et Jean qui allaient entrer au temple » — c'est-à-dire qui passaient devant lui, prêts à franchir la porte pour entrer dans les parvis réservés, — « les pria pour avoir une aumône. Or, Pierre, le fixant, avec Jean », — façon de parler qui trahit l'intrusion de celui-ci, — « lui dit : « Regarde-nous ». — La source devait dire plutôt : « Regarde-moi », à moins que le trait n'ait été ajouté par le rédacteur pour le relief du miracle ; car le récit serait plus naturel, et l'on éviterait même une répétition assez fâcheuse (v. 3 et v. 5), qui trahit une surcharge, si on lisait : « ³ Voyant Pierre qui allait entrer dans le lieu saint, il lui demanda l'aumône ; ⁴ et le regardant. Pierre dit : « Je n'ai ni argent ni or », etc. — « Et il regardait » — avidement —, « pensant recevoir d'eux quelque monnaie ». — Ce n'est pas pour ce motif que Pierre réclamait un effort particulier de son attention. L'apôtre n'a pas d'argent à donner ; il n'a que la foi qui opère des miracles de guérison par le nom de Jésus, et c'est par la vertu de ce nom, en guérissant l'infirme, que sa foi va le secourir. — « D'argent ni d'or je ne dispose », dit Pierre ». — Et ce propos, que l'on met parfois (WENDT, 103) en rapport avec les indications précédentes touchant la communauté des biens (II, 44-45), y contredit plutôt ; car Pierre ici n'est pas censé entouré de gens qui vendent tout pour subvenir à l'entretien des frères, en commençant par les apôtres. Pierre se déclare lui-même indigent, sans moyen d'existence et aussi sans assistance qui lui permettrait de secourir matériellement les autres. Il possède cependant quelque chose de plus appréciable que l'or et l'argent et moyennant quoi il peut venir en aide à son prochain. — « Ce que j'ai, je te le donne. Au nom de Jésus-Christ le Nazoréen, marche. ». Et » — cela dit, — « lui ayant pris la main droite, il le mit debout ». — La précision de la formule : « Au nom de Jésus-Christ le Nazoréen », laisse voir qu'on attache efficacité

ce que j'ai, je te le donne : au nom de Jésus-Christ le Nazaréen,

à tous ces mots, que le nom est un nom puissant ; que même c'est déjà quelque chose de prononcer le mot *nom* dans une telle circonstance ; et que la vertu des trois termes qui constituent la désignation complète du personnage invoqué, — ou plutôt évoqué, car il n'y a pas de prière, et c'est moins le personnage même que sa puissance miraculeuse, la la vertu de son nom, double magique de sa personne, qui est mise en branle, — est liée en quelque manière à la prononciation de ces trois vocables. Il semblerait, d'ailleurs, que la vertu de l'exorcisme passe dans le geste de Pierre faisant lever l'homme.

Ainsi Pierre exorcise l'infirmité du paralytique au nom de Jésus, comme il aurait exorcisé un démon, et la tradition admet que, dès l'origine, les disciples du Christ ont, en son nom, c'est-à-dire par la vertu de ce nom prononcé dans les conditions qu'on vient de voir, chassé les démons et guéri les malades (cf. Mc. xvi, 17-18). La tradition y voit d'autant moins de difficulté qu'elle fait remonter plus ou moins expressément cette pratique jusqu'au temps de Jésus, citant même le cas d'un exorciste non disciple qui opérait de même avec le nom de celui-ci (Mc. vi, 7 ; Mt. x. 1, 8 ; Lc. ix, 1-2, mission et pouvoir donnés aux Douze de chasser les démons et de guérir les malades, mais on ne dit pas que les cures se fassent au nom de Jésus, peut-être parce qu'on a mieux aimé le laisser entendre que d'en risquer l'affirmation ; cependant Lc. x, 17, à propos de la mission des soixante-douze disciples, mentionne explicitement l'expulsion des démons « au nom » du Christ. Mc. ix, 38-40 ; Lc. ix, 49-50, anecdote de l'exorciste étranger, qui chassait les démons au nom de Jésus et que les disciples ont voulu empêcher, « parce qu'il n'était pas de leur suite », n'étant pas disciple). Il est difficile de voir là autre chose que des anticipations. Mais il est incontestable que les premiers chrétiens pratiquèrent bientôt des exorcismes au nom de Jésus, et il n'est pas invraisemblable que les apôtres l'aient fait dès qu'ils se furent affirmés dans la foi à sa résurrection. L'on doit aussi considérer que Jésus avait été, au moins dans l'opinion des siens, un exorciste très puissant, et, somme toute, il n'est pas impossible que ses disciples aient exorcisé en son nom de son vivant ; en tout cas, la foi de sa résurrection étant acquise, la conviction de son pouvoir sur les démons ne s'est pas réveillée comme un simple souvenir mais comme une actualité, en sorte que l'idée d'employer son « nom », c'est-à-dire cette vertu personnelle que l'on met en mouvement en prononçant le nom, qui

marche. » ⁷ Et lui prenant la main droite, il le souleva ; à l'ins-

représente et évoque la personne, a pu se présenter à l'esprit des disciples dès que l'occasion s'est offerte. Le récit fait parler Pierre conformément à la conscience d'un pouvoir antérieurement acquis, ce qui s'accorde avec la tradition évangélique telle que Luc la trouvait déjà constituée dans Marc. Si cette tradition est fondée, le langage de Pierre est parfaitement naturel : Pierre profite de l'occasion pour exorciser au nom de Jésus maintenant ressuscité. Si la tradition est légendaire en partie, l'apôtre aurait agi par une inspiration subite de sa foi, et ainsi serait née, dans le christianisme primitif, l'habitude d'exorciser au nom de Jésus.

A défaut de ces hypothèses, on devrait admettre, avec les mythologues, que Jésus n'est pas un personnage historique, mais un être de mythe au nom duquel on exorcisait dès avant la naissance du christianisme. Mais le Jésus exorciste, que l'évangile johannique a si pres-tement éliminé parce que son rôle ne convenait pas à la dignité du Verbe incarné, a pour lui toutes les vraisemblances historiques dans le milieu où il est apparu, et si ceux qui les premiers ont cru en lui se montrent exorcistes comme lui, l'on peut dire que son existence même, et en ce caractère d'exorciste, se trouve confirmée : eu égard à ce commencement, l'on conçoit que ceux qui ont proclamé Jésus Messie au ciel, en attendant sa manifestation terrestre, l'aient en même temps exalté comme le suprême exorciste, la personne ou le « nom » devant lequel devaient s'évanouir tous les démons. C'est pourquoi, quand même notre récit, dans la source, aurait déjà été construit sur un type convenu, il pourrait correspondre à un fait réel ou aux premiers faits d'exorcisme qui ont mis les croyants de Jésus en rapport avec les habitués du temple, amorcé la propagande et attiré l'attention des autorités juives. Il était dans l'esprit du temps que le succès de ces exorcismes incitât d'autres personnes à usurper le nom de Jésus dans leurs incantations ; la tradition chrétienne, qui affecte de s'en scandaliser, ne laisse pas d'en être naïvement fière, tout en n'admettant pas en général qu'un magicien étranger puisse employer utilement à ses fins le nom du Seigneur (pour une explication possible de Mc. ix, 38-40, qui paraît l'admettre, voir *E. S.* II, 74-75).

On nous assure que la guérison fut instantanée. — « Or, à l'instant s'affermirent ses pieds et ses chevilles » — (σφυδρά). HARNACK (I, 133), admire l'emploi du terme technique et cite à ce propos Galien. — « Et sautant il fut sur pied, il marcha et il entra avec eux dans le lieu

tant ses jambes et ses pieds s'affermirent, ⁸ et d'un bond il fut debout et il marcha; et il entra avec eux dans le temple, allant, sautant et louant Dieu. ⁹ Et tout le peuple le vit qui marchait et qui louait Dieu. ¹⁰ Or on le reconnaissait comme étant celui qui pour (demander) l'aumône s'asseyait près de la porte Belle du temple, et l'on fut rempli d'étonnement et de surprise au sujet de ce qui lui était arrivé.

¹¹ Mais, comme il tenait Pierre et Jean, tout le peuple accourut

saint », — la cour intérieure du temple, toujours — « marchant et sautant, et louant Dieu ». — Si le narrateur (la fin du v. 8 et les vv. 9-10 ressemblent fort à une paraphrase du rédacteur) ne se lasse pas de dire que l'individu marche et qu'il saute, ce n'est pas tant pour faire entendre qu'il est bien guéri, que pour accentuer l'accomplissement de la prophétie d'Isaïe qui annonce, pour les temps messianiques, la guérison des paralytiques en disant que « le boiteux sautera comme un cerf » (Is. xxxv, 6). Le ms. D allège ce passage en lisant (v. 6-8) : « Et sautant il se mit debout, et il marchait *joyeux*, et il entra avec eux dans le lieu saint en louant Dieu ». — « Tout le peuple ». — Façon très large de désigner les gens qui se trouvaient à ce moment dans les cours du temple et qui furent à même de constater le miracle. — « Le vit marchant et louant Dieu. Or on reconnaissait que c'était lui qui, pour » — demander — « l'aumône, gisait » — d'ordinaire et tout à l'heure encore — « près de la Belle-porte du temple, et l'on était rempli d'étonnement et de stupeur » —, ne sachant pas comment il avait été guéri, — « pour ce qui lui était advenu ». — Cette conclusion ressemble beaucoup à celle du récit qui, dans l'évangile (Lc. v, 25-26) concerne la guérison du paralytique de Capharnaüm. Par ailleurs, la parenté des deux anecdotes n'est pas très étroite, et l'on ne peut pas dire que le miracle des Actes soit calqué sur celui de l'évangile.

X. — LE DISCOURS DE PIERRE

« Cependant », — l'homme — « tenant Pierre et Jean ». — Chose possible, mais l'homme tient surtout Pierre, et Jean parce que le rédacteur le lui donne à son autre bras. — « Tout le peuple courut vers eux au portique dit de Salomon, stupéfait » — Le portique de Salomon consistait en une double rangée de colonnes le long du mur oriental de la cour extérieure du temple (JOSÈPHE, *Ant.* XV, 11, 3; XX,

vers eux au portique dit de Salomon, fort en émoi. " Ce que

9, 7; *Bell.* V, 5, 1). Par conséquent, ce portique s'allongeait en face de la porte devant laquelle a été guéri le paralytique. Il en résulte que la mise en scène de notre récit manque de netteté. Puisque les apôtres et l'ex-paralytique sont entrés dans la cour intérieure, il faut qu'ils en sortent par la Belle-porte pour venir au portique de Salomon, où ils sont entourés par la foule. C'est ce qui est signifié dans le ms. D : « *Et Pierre sortant, ainsi que Jean, il sortit avec (eux), les tenant ; et les (assistants) stupéfiés étaient sous le portique dit de Salomon, stupéfaits* ». L'intention paraît sensible de redresser le texte ordinaire qui, dans son incohérence, est primitif relativement à celui du ms. D.

Le rédacteur n'avait pas jugé nécessaire de marquer les allées et venues des personnages, ou bien il n'avait pas autant souci de la topographie du temple que le recenseur à qui est due la leçon du ms. D ; peut-être aussi la connaissait-il moins exactement. La confusion de la perspective résulte certainement des additions qu'il a faites au récit primitif. La description devient très vague à partir du moment où les personnages entrent dans le lieu saint ; car on dirait que le peuple qui admire y est aussi, et que le même peuple ensuite se précipite vers Pierre, au portique de Salomon, comme si ce portique était dans la cour intérieure. Il est singulier que les témoins du miracle attendent si longtemps pour entourer l'homme guéri de son infirmité ; mais le rédacteur aura voulu que celui-ci entrât dans ce lieu saint pour louer Dieu, et il s'est étendu ensuite sur la stupéfaction du peuple. On peut conjecturer que le récit primitif, après avoir dit que l'homme, dont les jambes s'étaient subitement affermies, s'était « levé d'un bond et s'était mis à marcher » (v. 8), signalait aussitôt en ces termes l'impression des témoins (v. 11) : « Et comme il s'attachait à Pierre, tout le peuple courut à eux dans le portique de Salomon, en grand émoi. » Rien n'est plus naturel, et l'on conçoit sans trop de peine que Pierre ait été dérangé dans la prière qu'il venait faire, que même le paralytique se soit mis à marcher dans la cour extérieure avant de se répandre en louanges de Dieu, enfin que les assistants les aient entourés aussitôt en s'extasiant sur la guérison du mendiant. Le rédacteur aura trouvé cet exposé beaucoup trop simple ; et maintenant il va placer dans la bouche de Pierre un discours de sa façon.

« Ce que voyant, Pierre s'adressa au peuple ». — Il va expliquer

voyant, Pierre s'adressa au peuple ; « Hommes israélites, pourquoi vous étonnez-vous au sujet de celui-ci, et pourquoi nous regardez-vous, comme si c'était par (notre) propre puissance ou par (notre) piété que nous l'avons fait marcher ? ¹³ Le dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le dieu de nos pères, a glorifié

oratoirement que l'on doit attribuer au nom de Jésus, celui que les Juifs ont fait crucifier par Pilate, le miracle qui vient de s'accomplir (vv. 12-16) ; qu'il faut maintenant, les prophéties s'étant réalisées dans la passion de Jésus, se repentir pour avoir part au règne de Dieu (vv. 17-20) ; que Moïse a annoncé Jésus, et que les autres prophètes ont prédit de même les événements présents, en sorte que les Juifs n'ont qu'à s'assurer par la repentance l'effet de promesses qui les concernent avant les nations (vv. 21-26). La dernière partie a quelque apparence de reprise ou de surcharge, parce que le rédacteur, ayant traité en général le thème du Christ et des prophéties, le rattrape en détail autour d'un texte important, élément de démonstration et d'apologétique chrétiennes, comme ceux qui ont été cités dans le discours de la pentecôte.

L'exorde est solennel, soigné, rythmé, comme dans tous les discours des Actes. Les auditeurs sont qualifiés — « Hommes israélites (cf. II, 22), — et le discours suppose qu'ils ont l'air d'attribuer le miracle à un pouvoir ou mérite personnel des deux apôtres. — « Pourquoi vous étonnez-vous au sujet de celui-ci », — de l'homme qui vient d'être guéri, — « et pourquoi nous regardez-vous » — avec admiration, — « comme si c'était par notre puissance ou par » — un effet de — « notre piété que nous l'avons fait marcher ? » — La phrase est harmonieuse et cadencée ; mais, après le récit qu'on vient de voir, elle va un peu contre les intentions de l'auteur, en suggérant l'idée d'un miracle purement magique, par la seule vertu du nom de Jésus ; une rectification viendra plus loin, et Pierre expliquera que le miracle est dû et à la vertu du « nom » et à la foi au « nom ». Entendons que Pierre et son compagnon ne sont pour rien dans le miracle : c'est Dieu qui par ce prodige a voulu glorifier Jésus. La chose est dite en termes de liturgie et d'Écriture qui font de cette simple assertion une phrase un peu trop grandiloquente. C'est le Dieu d'Israël qui est intervenu. — « Le dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le dieu de nos pères » (formule tirée d'Ex. III, 6), — le dieu qui se souvient, pour les descendants, des promesses qu'il a faites aux ancêtres, — « a glorifié son serviteur Jésus ». — Jésus est dit « serviteur » de Dieu (τὸν

son serviteur Jésus, que vous avez livré et que vous avez renié devant Pilate, qui jugeait (le devoir) absoudre. ¹⁴ Mais vous, vous avez renié le saint et le juste, et vous avez demandé qu'on vous fit don d'un assassin ; ¹⁵ vous avez fait mourir le chef de la vie, que Dieu a ressuscité des morts, nous en sommes témoins.

παῖδα αὐτοῦ), d'après Isaïe (LII, 13 ; LIII, 11) ; la même désignation reviendra encore à la fin du discours (v. 26) et dans le chapitre suivant (iv, 27, 30). Que l'emploi de ce mot prouve la toute primitive antiquité du discours (HARNACK, IV, 74), on en peut douter, puisque le même mot se retrouve dans les prières de la Didaché, de l'épître de Clément, du martyre de Polycarpe ; c'est un mot d'ancienne liturgie chrétienne, emprunté à Isaïe, et que le rédacteur emploie volontiers pour donner à la christologie, dans la bouche des premiers fidèles, une bonne apparence de judaïsme. — « Que vous avez livré et renié devant Pilate, qui décidait de l'absoudre ». — Ce qui est dit de la responsabilité des Juifs dans la passion correspond à ce qu'on a déjà pu voir (II, 23) et à l'interprétation constante de ce fait dans les Actes. Les Juifs ont « livré » Jésus au procureur — « pour jugement », ajoute le ms. D, — et ils l'ont « renié devant Pilate, qui était d'avis de le relâcher ». Par où l'on voit que le reniement consiste dans le refus que les Juifs ont opposé à la grâce de Jésus en lui préférant Barabbas ; et c'est ce qui est expliqué dans la suite du discours (ms. D : τοῦ κρίναντος αὐτοῦ ἀπολύειν αὐτὸν θέλοντος associe la leçon ordinaire à celle de la recension spéciale qu'il représente, et qui devait être simplement, comme le veut Blass : τοῦ ἀπολύειν αὐτὸν θέλοντος, ce qui donne pour cette fin du v. 13 : « Que vous avez livré *pour jugement* et que vous avez renié devant Pilate, qui voulait le relâcher ». Le recenseur paraît avoir trouvé que κρίναντος n'était pas le mot juste). — « Mais vous, vous avez renié le saint et le juste » — entre tous, — « et vous avez demandé qu'on vous donnât un meurtrier ». — Déjà dans l'évangile (Lc. xxiii, 18-25), l'affaire de Barabbas est traitée avec cette nuance de sentiment. Ici le ms. D, au lieu de : « vous avez renié », lit (ἐβαρύνετε « vous avez chargé », ce qui, si la variante est intentionnelle, viserait les accusations portées contre le Christ (Lc. xxiii, 2, 5 ; cf. Act. xxv, 7) ; le recenseur aura voulu éviter la répétition de (ἡρνήσασθε) : « vous avez renié », mais cette répétition est naturelle, puisque le v. 14 ne fait que paraphraser la fin du v. 13, et qu'il n'y a pas lieu de remonter aux charges de l'accusation ; on a donc ici une correction injustifiée, et pas n'est besoin, pour expliquer la variante

¹⁶ Et par la foi en son nom, cet (homme) que vous voyez et que vous connaissez, son nom l'a mis sur pied, et la foi (opérée) par

de supposer une fausse lecture de l'original hébreu (?). — « Vous avez tué ». — C'est-à-dire que les Juifs ont fait tuer — « le chef de la vie » — (τὸν ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς). Non précisément l'auteur (HEBR. II, 10 ; V, 9 ; XII, 2) de la vie éternelle, mais celui qui y conduit (cf. V, 31), encore que le rédacteur emploie ces belles formules à raison de leur sonorité, sans grand souci de précision doctrinale. — « Que Dieu a ressuscité des morts, ce dont nous sommes témoins. » — C'est l'idée déjà exprimée presque dans les mêmes termes (II, 32), et qui reviendra souvent.

Suit une explication très alambiquée de la guérison : — « Et c'est sur la foi » (ἐν τῇ πίστει), — ou « par la foi » (ἐν) manqué dans les ms. B et S) — « de son nom, que son nom a consolidé », — a mis sur ses jambes, — « cet homme que vous voyez et connaissez, et c'est la foi qui vient de lui qui a donné à celui-ci cette pleine santé devant vous tous ». — L'enchevêtrement de la phrase paraît en rapport avec un enchevêtrement d'idées. Si l'on tient compte uniquement du récit de guérison pour interpréter ce galimatias fait de propositions d'ailleurs harmonieuses, on entendra que c'est par la foi que Pierre a eue dans le nom de Jésus, que ce nom même a opéré le miracle, — ce qui corrige déjà notablement l'impression de magie que donne le récit ; — ce serait par la foi qui est venue par le Christ au cœur de son apôtre que l'homme a été guéri. Mais on ne saisit pas très bien le motif d'une telle insistance sur la foi de l'apôtre, alors que la préoccupation du lecteur chrétien se tournerait aussi bien et plutôt vers la foi de l'homme, qui, d'après le récit, se trouve guéri sans l'avoir demandé, on peut dire même sans s'y attendre. On ne remédie point à cette obscurité en coupant (avec BLASS, 9) la phrase par le milieu (après ἐστερέωσεν), de façon que Dieu « consolide » l'homme par la foi du nom, et que « le nom et la foi lui donnent la santé » ; car l'économie et la cadence de discours sont bouleversées, et il reste toujours à déterminer le siège de la foi qui intervient au miracle, aussi bien que son rôle dans la guérison.

Un premier élément paraît à isoler, et parce qu'il est le seul qui soit bien clair, et parce qu'il concorde avec le récit, c'est l'assertion : « Cet » homme « que vous voyez et que vous connaissez, c'est son nom », le nom de Jésus, « qui l'a mis sur pied ». Dans la relation originale, la foule qui s'attroupait autour de Pierre après le miracle

lui a donné à celui-ci cette parfaite guérison devant vous tous.
 " Et maintenant, frères, je sais bien que vous avez agi par igno-

recevait une explication plus simple que notre discours et sur laquelle le discours a été greffé; cette explication pourrait bien être contenue dans la ligne qui vient d'être reproduite, le contexte n'étant que paraphrase du rédacteur pour l'améliorer au point de vue théologique. Avant la déclaration originale il aura glissé l'addition : « par la foi de son nom », — qui jure quelque peu à côté de : « son nom l'a mis sur pied », — pour que la foi eût sa part dans le miracle et que la guérison ne parut point opérée par l'effet magique du nom. Seulement il est permis de se demander si le rédacteur pense à la foi de Pierre, qui par ailleurs ne fait pas doute, et non pas plutôt à celle du paralytique, dont le récit, à la vérité, ne parle pas, mais dont le rédacteur parlerait, précisément parce que le récit n'en disait rien (et dans cette hypothèse, la leçon de BS, τῇ πίστει serait à retenir comme primitive); et ce serait encore la même foi, la foi opérée par le Christ dans l'âme de l'infirme, dont il serait dit, à la fin du verset, qu'elle a procuré sa guérison. On remarquera que les propos attribués à Pierre ne seraient aucunement naturels s'il voulait parler de sa propre foi qui l'aurait mis en état de faire le miracle. En tout cas, le rédacteur tient à dire itérativement, en dépit de l'assertion principale, que ce n'est pas le nom, mais « la foi du nom », qui a guéri le paralytique.

Ayant ainsi traité la question du miracle, le rédacteur revient au thème de la passion, afin de la justifier par les prophéties, en dégageant d'autant la responsabilité des Juifs. — « Et maintenant, frères, je sais que vous avez agi par ignorance, ainsi que vos chefs » — (cf. XIII, 27). Ici le ms. D paraphrase : « *Hommes* frères, *nous* savons que c'est par ignorance que vous avez fait *le mal*. » On n'est pas plus bien veillant. Sans doute le texte signifie que les Juifs ont ignoré, non seulement les secrets desseins de la Providence, mais d'abord la qualité messianique de Jésus; ils n'ont pas su qu'ils tuaient le Christ. C'est ce que le rédacteur a déjà fait déclarer par Jésus lui-même dans l'évangile (Lc. xxiii, 34). Mais on peut douter que Pierre, quelques semaines après la passion, ait pu en parler sur un ton aussi détaché, ne la voyant plus que dans les desseins de Dieu et ne considérant en ceux qui avaient conduit le Christ au supplice que la simple ignorance de sa mission divine. Ce point de vue abstrait est celui du rédacteur (I Cor. II, 8, n'est pas à citer ici, car « les princes de ce monde »,

rance, tout comme aussi vos magistrats. ¹⁸ Mais ce que Dieu avait prédit par la bouche de tous ses prophètes, que son Christ souffrirait, il l'a accompli ainsi. ¹⁹ Repentez-vous donc et convertissez-vous, afin que soient effacés vos péchés, ²⁰ de façon

dont Paul dit qu'ils ont « crucifié le seigneur de la gloire », ne sont point les autorités juives ni Pilate, mais les anges préposés au gouvernement de notre monde inférieur). L'ignorance des Juifs lui est un sujet favori parce qu'il importe au bien de son apologétique. En fait, les Juifs n'ont pas été et ne restent pas simplement ignorants de ce qui regarde la mission divine de Jésus, ils l'ont niée, ils la nient encore et ne se lassent pas d'y faire des objections. Mais il plaît au rédacteur de penser et de faire croire qu'il y a seulement entre les Juifs et les chrétiens un malentendu sur des textes que les Juifs ne comprennent pas, et sur la qualité messianique de Jésus, que les Juifs n'ont pas mieux entendue que les Ecritures. Ce sont des aveugles; et ainsi peut-on, dans l'appréciation du rapport qui existe entre le christianisme et les Ecritures juives, de la légitimité du christianisme eu égard à la tradition authentique du judaïsme, négliger leur opinion sur le sujet, bien qu'ils tiennent Jésus pour un faux messie, et le christianisme pour une damnable hérésie.

L'ignorance des Juifs, on peut le dire, a été la condition qu'il fallait pour l'accomplissement des desseins de Dieu. — « Or, ce que Dieu avait prédit par la bouche de tous les prophètes », — à savoir, — « que souffrirait son Christ, il l'a réalisé ainsi ». — Jésus est dit « Messie de Dieu », d'après la parole du psaume (Ps. 11, 2), qui sera citée plus loin (iv, 26). Les prophéties de la passion sont plutôt rares dans l'Ancien Testament; mais, puisque les prophètes ont parlé par la même inspiration, n'est-il pas permis de les alléguer tous pour ce qui a été dit par un seul d'entre eux? Notre rédacteur, du moins, n'en doute pas (cf. x, 43; Lc. xxiv, 27). Du reste, il ne s'arrête point ici aux prophéties, et l'idée qu'il suit pour le moment, sauf à revenir bientôt aux prophètes, est celle de la faute commise par les Juifs dans une espèce d'inconscience, et de toutes les fautes qui les rendraient indignes d'avoir part au salut qu'apporte le Christ.

« Repentez-vous donc et convertissez-vous, pour que vos péchés soient effacés » — avant le grand jugement. S'il y a tant d'ignorance dans le cas des Juifs, leur péché est pardonnable. Mais ce n'est pas cette idée que le rédacteur a en tête. Le temps presse, et, pour qui-conque, le plus urgent est de se mettre en règle avec Dieu en obtenant

qu'arrivent de devant le Seigneur les temps de soulagement et qu'il envoie le Messie qui vous a été prédestiné, Jésus, ²¹ que le ciel doit recevoir jusques aux temps de la restauration de toutes choses, que Dieu a, dès l'antiquité, annoncés par la bouche de

par un repentir sincère le pardon de ses péchés. Ainsi donc faut-il se convertir — « pour qu'arrivent les temps de soulagement » — (καίτοι ἀναψύξεως. Cf. Ex. VIII, 15), — qui doivent venir — « de devant Dieu » — où ils sont en réserve (cf. HÉBR. XII, 22; Ap. XXI, 2, 10), n'attendant que le moment de se manifester en ce bas monde, — « et pour que » Dieu « envoie » — en son avènement de gloire, — « Jésus, le Christ qu'il vous a destiné » — (cf. II, 39). « Les temps de respiration » (cf. HÉBR. IV, 3-11; Ap. XXI, 3-7) sont les temps messianiques, ainsi qualifiés par rapport aux misères du temps présent, et plus spécialement aux grandes douleurs qui précéderont l'avènement du Messie. On dirait que Pierre fait ici de la conversion des Juifs la condition du grand avènement; mais ce ne peut en être la condition absolue; ce n'en est que la condition préliminaire et éventuelle (ὅπως ἂν κτλ. ne signifie pas: convertissez-vous pour faire venir les temps messianiques, — mais: en prévision de ce que ces temps viennent, et parce qu'ils doivent venir après le moment présent, qui est donné à la conversion; cf. xv, 17). Du reste, la phrase s'alourdit singulièrement, et l'on dirait que l'auteur a peine à construire la transition de sa moralité au thème de prophétie qu'il veut amener. On peut conjecturer qu'il a paraphrasé les indications sommaires de la source touchant ce que Pierre avait dit aux témoins du miracle, et que maintenant il s'allonge vers l'instruction tirée des prophéties, qui est toute de son cru.

Dieu donc enverra celui qu'il a désigné comme Christ; mais — « il faut que le ciel reçoive » — et garde Jésus — « jusqu'aux temps de la restauration universelle que Dieu a dès longtemps prédite par la bouche de ses saints prophètes ». — Et le rédacteur ayant enfin atteint le bout de sa laborieuse période (elle ne l'est pas plus que Lc. I, 76-79), le mot de « prophètes », est en mesure de produire la prophétie de Moïse. « Les temps de la restauration » ne se distinguent point, comme époque, des « temps de soulagement », mais ils représentent une autre définition ou un autre aspect de l'ère messianique. Les commentateurs épiloguent sur le sens du mot « restauration » et sur l'objet visé dans l'incidente: « que Dieu a dits » etc. (ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως πάντων ὧν ἐλάλησεν ὁ θεὸς κτλ.). On a pensé que la « restauration » dont il s'agit était

ses saints prophètes. ²² Moïse (d'abord) a dit : « *Le Seigneur Dieu vous suscitera d'entre vos frères un prophète comme moi ; écoutez-le en tout ce qu'il vous dira ;* ²³ *et il y aura (ceci) : quiconque n'écouterà pas ce prophète sera exterminé du peuple.*

la conversion des Juifs ; mais la formule grecque s'accorde mal avec cette idée, et elle ne s'accorde pas mieux avec celle d'une restauration morale universelle qui serait supposée antérieure à la parousie, soit que l'on considère cette restauration comme à venir, soit qu'on la regarde comme s'opérant dès maintenant. « Le rétablissement de tout » ne peut être qu'une révolution universelle qui remet toutes choses dans l'ordre voulu par Dieu et qui a été troublé ; ce rétablissement peut comporter et il comporte un aspect moral, mais il est l'ordre nouveau et complet de l'univers. De plus, il est dit que Jésus restera au ciel jusqu'au temps du rétablissement, ce qui fait coïncider le rétablissement avec la parousie, et ne signifie pas du tout que « les temps du rétablissement » doivent s'écouler avant que Jésus paraisse. Mais à quoi faut-il rattacher la finale : « que Dieu a dits » etc. ? Si l'on entend : « le rétablissement de tout ce que Dieu a dit par les prophètes », la pensée manquera d'équilibre, car on ne dit pas d'une prophétie qu'elle se rétablit, mais qu'elle s'accomplit ; et c'est le rétablissement de l'univers qui est l'objet des prophéties ; le « que » doit se rattacher logiquement aux « temps de rétablissement » (ὡς étant mis ici au lieu de οὗς, par effet d'attraction). En ce qui est dit des prophètes (v. 21) l'on reconnaît la main qui a écrit le cantique de Zacharie (cf. Lc. I, 70).

La preuve que, dès l'origine, les prophètes ont annoncé les temps messianiques et le Christ, apparaît dans le passage du Deutéronome où Moïse parle du prophète qui doit venir (cf. Jn. I, 21) et de l'accueil qu'on devra lui faire. La citation est construite avec deux versets du Deutéronome (xviii, 15, 19), au dernier desquels s'amalgame un verset du Lévitique (xxiii, 29), pour fortifier la menace dirigée contre ceux qui n'écouteront pas le prophète. — « Moïse en effet a dit » — avant tous les autres : — « Le Seigneur Dieu vous suscitera d'entre vos frères un prophète comme moi », — médiateur de révélation divine ; — « écoutez-le en tout ce qu'il vous dira. Or sera » — cette sanction contre les incrédules : — « quiconque n'écouterà pas ce prophète sera exterminé du peuple ». — Dans l'original, il ne s'agit aucunement du Messie, et pas même d'un prophète en particulier, mais de la façon dont on devra se comporter envers le prophète que Iahvé suscitera,

²⁴ Et tous les prophètes depuis Samuel, et tous ceux qui ensuite ont parlé, ont de même annoncé ces jours. ²⁵ Vous êtes les fils des prophètes et de l'engagement que Dieu a contracté envers nos pères, disant à Abraham : *Et en ta semence seront bénies toutes*

tout vrai prophète, et envers le prophète menteur qui aura parlé sans ordre du dieu. Mais, en laissant de côté ce qui regarde le faux prophète, et en arrangeant un peu ce qui regarde le vrai, on a obtenu, grâce au « comme moi », qui se trouvait mettre le futur prophète au niveau de Moïse, — alors que dans l'opinion du temps, Moïse était bien au-dessus des prophètes anciens, — un oracle messianique de haute signification, et parce qu'il fait recommander le Christ par Moïse lui-même, et parce qu'il attribue au Christ une autorité considérable, si considérable que, dans la pensée de l'apologiste chrétien, elle met le Christ au-dessus de la Loi (cf. Lc. vi, 5). Pour l'instant, ce que le rédacteur fait valoir est l'obligation d'écouter « le prophète », et le terrible sort qui menace les incrédules. Ceux qui n'écouteront pas le prophète Messie seront exclus du royaume de Dieu. Il est permis toutefois de se demander si le rédacteur, en insistant sur la punition, n'a pas visé discrètement la destruction de la ville et du peuple qui avaient repoussé l'envoyé d'en haut (cf. Lc. xix, 27).

« Aussi bien tous les prophètes, à partir de Samuel, et après lui, autant qu'il y en eut qui parlèrent, ont pareillement annoncé ces jours. » — Propos vagues et généraux. Il est trop évident que le discours se traîne et que le rédacteur, après avoir amené son beau texte de Moïse, cherche une issue vers sa péroraison. Samuel est, dans la tradition, le premier des prophètes proprement dits, et c'est à ce titre qu'il figure ici (cf. HÉBR. xi, 32); il ne faut point chicaner sur ce qu'il n'a pas écrit de prophéties; nous savons de reste que tous les prophètes ont parlé du Messie (cf. *supr.* v. 18). « Ces jours » sont les temps messianiques, « l'époque de soulagement », « le temps de restauration » dont il a été question plus haut et que concerne aussi la menace de Moïse contre ceux qui n'auront pas écouté le Christ. Ainsi la perspective du discours se maintient tant bien que mal, et plutôt mal que bien, puisque la prophétie de Moïse nous avait ramenés d'abord à la mission de Jésus comme prophète du règne de Dieu. Mais le ministère de Jésus ne laisse pas d'être coordonné au grand avènement.

Ce sont les Juifs d'abord que concernent les promesses divines. — « Vous êtes les fils des prophètes et du testament », — de la disposition

les familles de la terre. ²⁶ C'est à vous d'abord que Dieu, ayant suscité son serviteur, l'a envoyé pour vous bénir, chacun de vous se convertissant de ses méchancetés. »

solennelle — « que Dieu a signifiée à vos pères (cf. JÉR. XI, 10) lorsqu'il a dit à Abraham : « Et dans ta semence seront bénies toutes les races de la terre » — (GEN. XXII, 18; cf. GEN. XII, 13; XVIII, 18). Les Juifs sont dits « fils des prophètes (cf. TOB. IV, 12) et du testament » en tant que prophéties et alliance leur appartiennent, qu'ils en sont dépositaires et bénéficiaires éventuels, non pas comme descendants des prophètes. Il est d'ailleurs assez significatif que le rédacteur, sans s'arrêter à l'alliance du Sinaï, remonte au pacte d'Abraham, à l'alliance de la circoncision (dans le discours d'Etienne, il ne sera non plus question d'alliance qu'à propos d'Abraham, *infr.* VII, 8), et applique au texte de la promesse une exégèse de près apparentée à celle de Paul, mais plus libre encore. L'hébreu signifie que les gentils se béniront par la postérité d'Abraham, c'est-à-dire qu'il se souhaiteront mutuellement en manière de bénédiction la prospérité dont jouiront les descendants du patriarche. Suivant, comme Paul, le sens adopté par les Septante, le rédacteur entend que les peuples seront bénis dans la postérité d'Abraham et par son moyen; après l'Apôtre (dans GAL. III, 16), il entend arbitrairement par « semence » le descendant unique entre tous ceux qui sont issus d'Abraham, à savoir le Christ (c'est ce qui résulte du v. 26); et non moins arbitrairement, de son propre chef, il substitue aux « nations » (ἔθνη) les « races » (πατρίαί) de la terre », afin d'y comprendre aussi bien les Juifs, qui se trouvent par là même les premiers appelés à recevoir la bénédiction dont il s'agit. Ainsi les Juifs sont enfants de la promesse parce qu'elle a été adressée à leur ancêtre et parce qu'elle les concerne les premiers, non précisément ni surtout uniquement (WENDT, 109) parce que l'agent de la bénédiction universelle est l'un des leurs, un enfant d'Abraham comme eux. Pierre dit aux Juifs oratoirement, pour leur faire l'application de la promesse : « vos pères », sans oublier que les patriarches sont aussi ses ancêtres (le ms. D et d'autres témoins lisent : « nos pères »).

En vertu de cette bénédiction, — « c'est à vous premièrement » — avant qu'il soit question de salut pour les païens, et maintenant encore on ne songe pas à eux, — « que Dieu, ayant suscité son serviteur ». — C'est-à-dire Jésus dans sa mission évangélique; et ce « susciter » rejoint la prophétie de Moïse (*supr.* v. 22), le rédacteur entendant montrer la réalisation de cette prophétie dans le ministère de Jésus, qui a été déjà

qualifié « serviteur » au commencement du discours (v. 13). — « L'a envoyé pour vous bénir », — c'est-à-dire pour vous mettre à même de prendre votre part les premiers dans la bénédiction universelle que promet la parole solennelle de Dieu au patriarche Abraham — « chacun de vous se convertissant de ses péchés ». — Le repentir est la condition indispensable de la bénédiction.

Il n'y a pas à dire que le « premièrement » a été ajouté dans la rédaction des Actes au discours authentique de Pierre (HILGENFELD, 263, et plusieurs autres), ou bien que le « premièrement » vise le ministère de Jésus auprès des Juifs par opposition au grand avènement (JÜNGST, 42) ; ou encore que Pierre n'exprime pas d'autres idées que celles de l'Ancien Testament touchant la participation des gentils au salut messianique (WENDT, 109). Le discours, tout entier artificiel, l'est encore plus sensiblement dans cette finale. Le rédacteur a placé dans la bouche de Pierre une idée qu'il ne se lassera pas de mettre aussi dans la bouche de Paul : c'est aux Juifs que devait être d'abord porté le message de salut, parce que c'est à eux que fut adressée la promesse ; après leur refus, il n'y a plus qu'à passer aux gentils (cf. XIII, 46) ; nous n'en sommes pas encore ici au refus, mais la thèse est dès maintenant amorcée, (elle l'était déjà, en termes plus voilés, I, 8, et II, 39), et les méfaits de l'incrédulité juive amèneront l'accomplissement de ce qui dès l'abord a été conçu comme devant arriver en second lieu, conformément aux prophéties anciennes et aux instructions de Jésus, à savoir la proposition de l'Evangile aux païens. Le discours de Pierre nous dit où en est, dans la pensée du rédacteur, l'exécution des desseins providentiels.

Au point où nous sommes, Pierre est censé reprendre le rôle que Jésus a tenu auprès des Juifs, pour leur assurer l'avantage de la bénédiction divine, et le salut des païens reste en dehors de la perspective immédiate ; c'est pourquoi l'exhortation finale est comme donnée par le Christ lui-même, dont Pierre dit qu'il est venu apporter aux Juifs la bénédiction, pourvu seulement qu'ils se convertissent de leurs iniquités (ἐν τῷ ἀποστρέφειν ἕκαστον ἀπὸ τῶν πονηριῶν ὑμῶν). Il serait plus conforme à l'usage ordinaire du Nouveau Testament de traduire : « en détournant chacun de vous de ses méchancetés » ; mais ce sens est aussi peu satisfaisant que possible, vu qu'il appartient au pécheur de regretter son péché, et que le mot « chacun » témoigne d'un appel à l'initiative du pécheur. La traduction par l'intransitif n'est pas seulement autorisée par l'usage des Septante, elle l'est par le même emploi du même mot dans un passage de notre discours (ἐπιστρέψατε, v. 19) auquel fait écho la présente conclusion.

IV. ¹ Or, pendant qu'ils parlaient au peuple, les prêtres et le stratège du temple les accostèrent, ainsi que les sadducéens,

XI. — PIERRE ET JEAN DEVANT LE SANHÉDRIN

Après le discours de Pierre, que rien n'indique avoir été brusquement interrompu, la narration reprend comme si ce discours n'avait pas eu lieu, et que, le miracle ayant occasionné un attroupement, la conversation très animée qui s'est naturellement engagée ensuite entre les apôtres et la foule, et l'espèce de tumulte qui se produisait à cette occasion sous le portique de Salomon, eussent attiré l'attention et l'intervention des personnes qui avaient la garde du temple. — « Or, pendant qu'ils parlaient au peuple, les prêtres » — probablement des prêtres spécialement chargés de la police dans les cours du temple, — « et le stratège » — c'est-à-dire le chef de la garde qui veillait au bon ordre et à la sécurité du lieu saint — « les accostèrent ». — Cette notice n'a rien que de vraisemblable. La leçon de quelques témoins (mss. B et C) qui remplacent les « prêtres » par les « grands-prêtres » paraît influencée par les récits évangéliques de la passion : ce n'étaient pas les grands-prêtres qui faisaient en personne la police du temple. Pour le raccord avec le discours précédent, le ms. D lit : « pendant qu'ils disaient au peuple *ces paroles* » ; mais le discours a été prononcé par Pierre seul, et les prêtres ne tombent par sur un orateur qui harangue une foule ; ils mettent la main sur des gens qui s'expliquent au milieu d'un groupe en émoi. L'omission du stratège du temple, dans le même ms., peut être accidentelle. Le même fonctionnaire est mentionné dans les récits du ch. v (vv. 24 et 26) ; mais ces récits étant secondaires par rapport à celui qui nous occupe, ce n'est point de là que le stratège a dû être importé dans le nôtre (ni de Lc. xxii, 52, qui suppose à tort plusieurs stratèges).

En revanche la mention des sadducéens est plus que suspecte. Les sadducéens ne sont pas des officiers du temple, c'est tout au plus un parti religieux, dont l'intervention à côté des prêtres et du stratège, n'ayant pas de signification réelle, trahit la préoccupation du rédacteur. Cette préoccupation n'est pas d'ailleurs à conjecturer ; elle s'exprime tout au long dans l'explication qui est donnée de leur démarche. — « Ainsi que les sadducéens, fâchés de ce qu'ils enseignaient le peuple ». — Ne demandons pas comment les sadducéens ont pu en être sitôt avertis. — « Et de ce qu'ils prêchaient dans Jésus la résurrection des morts ». — Ce qui oblige le lecteur à supposer

qu'ils ont lu le discours que Pierre vient de prononcer ; car celui de la pentecôte est en dehors de la perspective. Et il apparaît maintenant que, si le rédacteur s'est abstenu de localiser le discours de la pentecôte, c'était pour n'avoir pas à faire intervenir les autorités du temple ni aucun parti juif ; mais, pour que l'affaire de la pentecôte ait ainsi passé inaperçue, il faut qu'elle n'ait pas eu lieu. La guérison du paralytique a pour résultat de mettre les croyants de Jésus en rapport avec les autorités du temple, parce qu'elle correspond à un incident réel. Mais c'est le rédacteur qui, d'après les renseignements de Josèphe, prenant les sadducéens pour une secte théologique, ne trouve rien de mieux que de les introduire dès l'abord en adversaires du christianisme, parce que les sadducéens ne croient pas à la résurrection, et que le christianisme s'accorde avec les pharisiens, les Juifs pieux et exacts dans leur foi, pour soutenir cette doctrine, qu'il affirme spécialement par rapport à Jésus. Selon le rédacteur, le différend entre Juifs et chrétiens ne porte que sur ce point de fait, la résurrection de Jésus, à laquelle, il est vrai, est étroitement liée sa qualité messianique. Et l'on comprend l'intérêt qu'a le rédacteur à marquer ainsi le rôle des sadducéens : il ne les amène point en ce passage pour étaler son érudition, mais pour le bien de la thèse dont il poursuit la démonstration. Pour ce qui est de la croyance, les chrétiens n'ont contre eux que les sadducéens, une secte juive qui n'est point orthodoxe : voilà ce que le lecteur doit penser. On verra plus loin le parti que le rédacteur tirera des sadducéens dans le procès de Paul (xxii, 30-xxiii, 10). Un passage éclaire l'autre, et il n'est pas douteux que, dans l'un et dans l'autre, le rédacteur improvise des fictions. La formule qu'il emploie : « annoncer en Jésus » etc. (καταγγέλλειν ἐν τῷ Ἰησοῦ τὴν ἀνάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν) semblerait devoir signifier : « prêcher dans le Christ », avec l'appui intime de son Esprit (cf. Eph. iv, 17) ; mais l'indication se trouverait ici dépourvue de raison, car il n'importe pas aux sadducéens que les apôtres prêchent ou non « dans le Christ » ; et de plus, si le narrateur avait voulu exprimer cette idée superflue, il aurait écrit : « dans le Seigneur », et non pas : « en Jésus ». Il veut donc signifier que les apôtres prêchent la résurrection des morts dans le cas de Jésus, ce qui correspond exactement aux récits qu'il vient de faire. Pierre n'a pas prêché en général la résurrection des défunts ; il a proclamé que Jésus était ressuscité des morts. Et les sadducéens sont très mécontents que l'on prêche la résurrection commune en affirmant celle de Jésus. Mais s'ils ne veulent pas qu'on parle de résurrection des morts, que ne s'en prennent-ils d'abord aux pharisiens ?

² vexés de ce qu'ils enseignaient le peuple et prêchaient en Jésus la résurrection des morts. ³ Et ils portèrent les mains sur eux et les mirent en prison pour le lendemain ; car il était déjà tard. ⁴ Or beaucoup de ceux qui avaient entendu la parole crurent, et le nombre de (ces) hommes fut d'environ cinq mille.

Il est tout à fait singulier que, sans autre forme de procès, les prêtres, le stratège et les sadducéens, — puisque sadducéens il y a, — sans s'informer de quoi il s'agit, — et comme s'ils étaient informés, puisque les sadducéens savent (?) qu'on a prêché la résurrection, — arrêtent les apôtres. — « Et ils portèrent les mains sur eux et les mirent en prison ». — Ici (εις τήρησιν) on pourrait dire « le poste » de police, à distinguer de (δεσμωτήριον) la prison proprement dite, que le rédacteur tient en réserve pour le récit suivant. — « Pour jusqu'au lendemain matin. Car », — remarque le narrateur, — « l'on était au soir ». — Comme le miracle a eu lieu vers trois heures, il faudrait supposer que le discours de Pierre a duré bien longtemps. La vérité doit être, — et la suite le démontrera, — que le rédacteur, comme dans la circonstance du procès de Paul ci-dessus mentionnée, veut organiser autour de cette affaire une séance du sanhédrin, ce qui l'oblige à remettre au lendemain l'interrogatoire des apôtres. Car il faut du temps pour réunir le grand conseil, et, dans un cas si important, ne faut-il pas qu'il soit au complet ? En fait, les gens de la police auraient dû questionner tout de suite les apôtres, afin de voir s'il y avait lieu ou non de procéder à une arrestation et d'en référer au grand-prêtre. Le sanhédrin va être convoqué sans que personne sache au juste de quoi il s'agit, ni s'il valait la peine de réunir l'assemblée pour le sujet qui va être soumis à son examen. Sans doute le rédacteur entend que les autorités vont examiner s'ils peuvent ou non tolérer la prédication des apôtres au nom de Jésus ; mais l'affaire est mal introduite, et c'est la police du temple qui a l'air d'en prendre l'initiative, quand même on admettrait, ce qui est possible, que la réunion du sanhédrin est censée normale, et que les prêtres ont retenu les apôtres afin de les présenter le lendemain matin au tribunal, qui aurait tenu séance ce jour-là.

En attendant que la haute assemblée se réunisse, le narrateur trouve bon de signaler le chiffre des conversions qu'a réalisées la prédication de Pierre, après le miracle survenu. — « Or beaucoup de ceux qui avaient entendu la parole crurent, et le nombre de ces hommes fut d'environ cinq mille ». — Rien ne sert de dire que dans

⁵ Or advint que le lendemain s'assemblèrent leurs magistrats, les anciens et les docteurs, à Jérusalem, ⁶ et Annas le grand-prêtre, Caïphe, Jean, Alexandre, et tous ceux qui étaient de

ce grand nombre d'hommes (ἀνδρῶν) sont comprises probablement quelques femmes (WENDT, III), ni même de réduire, par volonté arbitraire, le chiffre au dixième (HARNACK III, 143, 146), afin de retrouver les cinq cents frères dont parle la première aux Corinthiens (xv, 6). Les cinq mille ont été inventés par celui qui, plus haut, a inventé les trois mille convertis de la pentecôte (II, 41). Le chiffre de cinq cents serait déjà exorbitant ; mais il n'y a aucune raison de suspecter le chiffre de cinq mille, le rédacteur ayant motif d'opérer avec ces grosses quantités (cf. *supr.* p. 213). Cette fois, on devrait supposer que le discours de Pierre a été entendu de plus de cinq mille personnes, puisque les cinq mille représentent seulement une partie de l'assistance. On peut croire que la source ne marquait pas de chiffre et qu'elle indiquait seulement plus loin l'effet produit par le miracle et les incidents qui avaient suivi.

« Or advint que le lendemain s'assemblèrent leurs magistrats, les anciens et les scribes, à Jérusalem ». — C'est tout le sanhédrin en ses trois catégories de membres (cf. Lc. xxii, 66), car les « chefs » (ἄρχοντες) ne peuvent être ici que les chefs du sacerdoce, appelés ailleurs archiprêtres ou grands-prêtres (ἀρχιερεῖς), et dont les principaux sont énumérés ensuite ; les anciens sont les laïques notables, et les scribes sont les docteurs de la Loi. La mention de Jérusalem comme lieu de réunion paraît n'être que pour l'ornement et l'ampleur de la phrase, à moins qu'on n'admette la leçon du ms. S et d'autres témoins (εἰς Ἱερ., au lieu de ἐν), où pourrait être impliquée une convocation des membres du sanhédrin qui demeuraient hors de la ville. Il ne coûtait point au rédacteur d'imaginer ce trait (en pensant peut-être à Joseph d'Arimathie, Lc. xxiii, 50-51), et l'invraisemblance de la chose n'était point pour l'arrêter. Pour plus de précision, il énumère le haut personnel sacerdotal : il y avait là — « le grand-prêtre Annas », — c'est-à-dire Hanan, le même qui figure dans le troisième évangile (Lc. iii, 2) comme premier titulaire du pontificat à côté de Caïphe, et comme le seul à qui appartient proprement le titre de grand-prêtre (le nom de Caïphe paraît interpolé dans Lc. iii, 2, et il pourl'être ici ; WELLHAUSEN ; 8), — « Caïphe », — le véritable grand-prêtre, puisqu'il a occupé le pontificat de l'an 18 à l'an 36, Hanan l'ayant tenu de l'an 6 à l'an 15 ; — « Jean et Alexandre », — personnages

famille pontificale. ⁷ Et les ayant fait comparaître, ils demandèrent : « Par quel pouvoir ou en quel nom avez-vous fait cela ? »

inconnus, et ce pourraient être des noms jetés au hasard. Le ms. D lisant Jonathas au lieu de Jean, on a supposé que ce Jonathas était le fils de Hanan qui fut grand prêtre en l'an 36, après Caïphe, et que l'on retrouve au temps du procureur Félix. Jonathas peut être la vraie lecture, et le rédacteur aurait pris le nom dans Josèphe ; mais ce peut être aussi bien une correction de copiste érudit, ou une altération accidentelle provenant de distraction. Eléazar, un autre fils de Hanan, fut grand-prêtre vers 16-17 (JOSÈPHE, *Ant.* XVIII, 2, 2), et l'on a supposé que notre Alexandre pourrait être la forme grécisée de cet Eléazar (H. VON SODEN, dans *Enc. bibl.* I, 171). Si ces hypothèses étaient fondées, il semblerait que le rédacteur, en disant : — « et tous ceux de famille pontificale », — ait compris la famille même de Hanan, dont ceux que Josèphe présente comme ses successeurs n'auraient été que les vicaires. Conception fausse assurément ; et en tout cas, à l'époque où nous sommes, Hanan n'était point grand-prêtre en exercice ; ce n'est pas lui, c'est Caïphe qui présidait le sanhédrin. Les anciens grands-prêtres faisaient sans doute partie de cette assemblée ; autant qu'on en peut juger d'après Josèphe, ils gardaient leur titre, et certains d'entre eux pouvaient jouir d'une influence personnelle assez considérable.

Les membres du grand conseil, — « ayant fait comparaître » — les apôtres, les — « interrogèrent : « Par quel pouvoir et en quel nom avez-vous fait cela ? » — Question abrupte et qui ne doit pas être telle seulement parce que l'on suppose le lecteur informé par le précédent récit. Le « nom » est là pour préparer la réponse de Pierre et parce que le miracle a été fait « au nom » de Jésus. L'essentiel de l'interrogation est dans « le pouvoir » : par quelle autorité les apôtres se mêlent-ils de guérir les gens dans le temple et de parler au peuple ? C'est la question qu'on a posée à Jésus lui-même quand il a commencé à faire de l'agitation dans le temple (cf. Lc. xx, 2). Question naturelle, si l'on prend les apôtres sur le fait et qu'on les interroge immédiatement. Il n'en va pas de même pour la séance solennelle que le rédacteur a construite. L'interrogatoire y est mené en dépit du bon sens, puisque les juges ne seront fixés qu'à la fin (v. 13) sur l'identité des personnes dont ils s'occupent. La question ici posée doit être celle que la police du temple fit aux apôtres dès qu'elle eut connu la cause de l'attroupe-ment qui s'était produit autour d'eux. On remarquera que le rédacteur

* Alors Pierre, rempli d'Esprit saint, leur dit : « Magistrats du peuple et anciens, ⁹ puisque nous sommes aujourd'hui interrogés touchant le bien fait à un infirme, sur la façon dont il a été guéri, ¹⁰ soit connu de vous tous et de tout le peuple d'Israël que c'est par le nom de Jésus-Christ le Nazoréen, — que vous avez crucifié, que Dieu a ressuscité des morts, — que c'est par lui

paraît avoir oublié ce qu'il a dit des sadducéens et qu'il ne fait pas demander compte aux apôtres de ce qu'ils enseignent. Ceux qui les questionnent sont des gens étonnés de ce que des hommes simples, inconnus, d'assez pauvre mine, aient fait dans le temple cette façon de miracle et s'en expliquent au peuple : de quoi se mêlent-ils et comment sont-ils qualifiés pour agir ainsi ?

La réponse de Pierre a toute la solennité qui convient à la mise en scène créée par le rédacteur. — « Alors Pierre, » — qui est, pour la circonstance, — « rempli de l'Esprit saint », — comme il convient à un croyant qui rend témoignage au Christ devant les tribunaux (cf. Lc. xii, 11-12; Mt. x, 17-20) — « leur dit ». — Ce qu'il dit n'est pas tant une réponse à la question posée qu'un discours en forme adressé aux juges. Apostrophe respectueuse à un auditoire de magistrats : — « Chefs du peuple et anciens ». — Phrase oratoirement construite comme un plaidoyer d'avocat : — « Puisque nous, aujourd'hui, sommes enquêtés » — (cf. xxvi, 2), soumis à un interrogatoire judiciaire devant le plus haut tribunal de notre nation, — « pour la guérison d'un infirme et que l'on veut savoir comment » — (ἐν τίνι doit s'entendre au neutre, comme dans Mt. v, 13, ni la question ni même la réponse ne visant proprement une personne, mais le « pouvoir » et le « nom » ; il faudrait donc traduire : « par quoi ») cet homme — « a été guéri, soit connu de vous tous », — honorables magistrats, — « et tout le peuple d'Israël, que c'est par le nom de Jésus-Christ le Nazoréen », etc. « que celui-ci se trouve devant vous en pleine santé ». — Ainsi l'ex-paralytique était présent. C'est, disent les commentateurs, qu'il avait été cité à l'audience, et, comme la chose allait de soi, le narrateur n'a pas pris la peine d'en faire mention (WENDT, 113). Il faut surtout que l'homme soit là pour donner relief au discours de Pierre et pour que les juges ne puissent pas contester le miracle (c'est ce qui apparaît clairement dans le v. 14). Mais si la scène du jugement se trouve ainsi placée, nonobstant la nuit intervenue, dans la même perspective que la scène du miracle, et si Pierre semble faire constater immédiatement par le sanhédrin la guérison du paralytique, ce doit être quel élément essen-

que celui-ci se trouve devant vous en santé. " C'est lui *la pierre dédaignée par vous les architectes, qui est devenue tête d'angle.*

tiel de son discours : « c'est par le nom de Jésus le Nazoréen qu'a été guéri l'homme que voici », est la réponse que Pierre a faite sur le champ aux gens de la police quand ils l'ont interrogé après le miracle. Alors, sans aucun geste d'avocat ni artifice oratoire, Pierre pouvait dire : « celui-ci », de l'homme qui était à ses côtés. Transformée en discours emphatique, cette simple déclaration se charge de doctrine, en même temps qu'elle devient une audacieuse profession de foi. Le bon Céphas ose dire en face au grand prêtre et à tout le sanhédrin : — « Jésus-Christ le Nazoréen, que vous-mêmes avez crucifié ». — Si le rôle du sanhédrin dans la passion avait été tel qu'on nous le dit, et si Pierre avait réellement comparu devant ce tribunal, le rappel du crucifiement ressemblerait plutôt à une bravade, bien que le rédacteur ne le comprenne pas ainsi. Pierre est censé rappeler le crucifiement pour rendre témoignage à la résurrection. Le sanhédrin a crucifié Jésus, mais — « Dieu a ressuscité » — le crucifié ; et de là vient qu'au nom (ἐν τούτῳ, v. 10, pourrait se rapporter grammaticalement à Jésus, mais vu l'importance attribuée au « nom », et la correspondance voulue avec ἐν τῷ ὀνόματι κτλ., dont ces mots sont une reprise, on doit le rapporter au nom) de ce Jésus le Nazoréen, fait Christ par sa résurrection (cf. II, 36), le paralytique a été guéri.

Un pareil discours devait comporter une citation prophétique, et le rédacteur y amène un texte de psaume (Ps. cxviii, 22) qui est entré de bonne heure dans la tradition évangélique (Mc. xii, 10 ; Mt. xxi, 42 ; Lc. xx, 17), comme trouvant son application dans le Christ crucifié puis glorifié, et qu'on n'a pas craint de placer dans la bouche de Jésus lui-même. — « Celui-ci », — Jésus, — « est la pierre dédaignée » — dont parle le psaume, dédaignée — « par » vous, « les architectes ». — Ce mot du texte désignerait les chefs du peuple. — « Qui est devenue pierre angulaire » — du règne de Dieu, fondement du salut. Par suite de l'adaptation au discours la citation se trouve moins conforme aux Septante que dans les évangiles. L'artifice de la rédaction apparaît d'ailleurs en ce que « celui-ci », au commencement du verset, bien que se rapportant clairement à Jésus, sonne très mal après les deux « celui-ci », qui, dans le verset précédent, désignent le paralytique guéri. Ce manque de touche, provient de ce que le rédacteur, ayant paraphrasé la simple déclaration de Pierre touchant « celui-ci », l'homme qu'il vient de guérir, en profes-

¹² Et en aucun autre n'est le salut ; car pas d'autre nom sous le ciel n'a été donné chez les hommes par lequel nous devons être sauvés. » ¹³ Or, voyant l'assurance de Pierre et celle de Jean, et

sion de foi messianique au sujet de Jésus, veut compléter l'instruction qu'il compose touchant « celui-ci », le Christ.

La citation ne lui suffit pas. Il la commente en disant : — « Et en aucun autre » — que Jésus — « n'est le salut ». — Le mot « salut » (σωτηρία, et de même, à la fin du v. σωθῆναι), joue, en quelque façon sur ce qui a été dit de la guérison du paralytique (v. 9, σέσωσται), comme si la guérison de l'infirme figurait le salut éternel des hommes pécheurs ; et ce rapport symbolique est accentué en ce qui est dit du nom. De même que le paralytique a été physiquement guéri par « le nom » de Jésus, ce nom est le seul, entre tous ceux qui existent dans les langues des hommes, qui soit à leur disposition pour que par ce nom ils puissent obtenir la guérison de l'âme et la vie éternelle. — « Car pas d'autre nom sous le ciel n'a été donné chez les hommes par lequel nous (ms. B, « vous », paraît moins bon ; cf. variante analogue III, 25, *supr.*, p. 237) devons être sauvés ». — C'est-à-dire qu'il n'est pas d'autre nom par lequel on ait le pouvoir, et que c'est celui par lequel on a le devoir de se sauver. L'omission du membre de phrase : « et en aucun autre n'est le salut », dans un ms. latin (c. *Floriacensis*) et dans Cyprien, paraît devoir s'expliquer par une simplification volontaire ou accidentelle de cette conclusion un peu surchargée ; mais la proposition omise a sa raison d'être comme pièce de suture entre la citation du psaume et la réflexion finale sur le nom unique auquel est attaché le salut.

« Or, voyant l'assurance de Pierre et de Jean ». — Le rédacteur ne veut pas qu'on oublie Jean ; mais le pauvre Jean a toujours l'air de venir en surcharge, et l'on doit supposer ici que, tout en ne disant rien, il fait devant le sanhédrin la même figure que Pierre. — « Et comprenant que c'étaient des hommes illettrés et du commun », — les juges — « étaient fort étonnés ». — Impression produite par le discours et en rapport avec l'importance qu'il a pour le rédacteur. — « Et ils reconnaissaient que » — ces hommes — « avaient été avec Jésus ». — Trait complètement inattendu et déconcertant, au moins dans la perspective des Actes ; car il est inconcevable, après la pentecôte, qui a converti deux mille personnes, et la prédication de la veille, qui en a converti cinq mille, que le sanhédrin, ait pu interroger Pierre sans savoir qui il était, et comme si, d'ailleurs, un inter-

comprenant que c'étaient des hommes illettrés et du commun, ils étaient étonnés. Et ils s'apercevaient qu'ils avaient été avec Jésus ;
 " et voyant avec eux debout l'homme qui avait été guéri, ils

rogatoire judiciaire tel que celui qui vient d'avoir lieu n'avait pas dû commencer par une information sur l'identité des personnes en cause. La remarque n'a de sens que si elle vient après la réponse de Pierre aux gens de la police lorsqu'ils demandent compte de l'attroupement qui s'est produit à propos du miracle. Si la guérison du paralytique est la première occasion qui met les disciples de Jésus en contact avec le public et les autorités, on conçoit que la réponse de Pierre, expliquant aux prêtres que la guérison du paralytique s'est faite au nom de Jésus, révèle aux interrogateurs que Pierre lui-même et ses compagnons (car il ne semble pas avoir été seul, et Jean n'était pas nommé dans le récit primitif) sont des disciples de Jésus le Nazoréen récemment crucifié.

La suite n'est pas en rapport nécessaire avec cette remarque si singulière et si instructive, mais pourrait s'accorder avec la mise en scène du jugement solennel. — « Et voyant avec eux debout l'homme qui avait été guéri, ils n'avaient rien à répliquer » — peut s'entendre aussi bien et peut-être mieux des juges qui ne peuvent pas contredire le discours, l'homme guéri attestant par sa seule présence le fait dont Pierre s'autorise pour prêcher Jésus ressuscité, que des prêtres surveillants, qui n'avaient pas à entrer en discussion avec les apôtres, mais à prendre sur-le-champ telle mesure que comportait l'intérêt de la paix publique. Le sanhédrin étant réuni pour instruire la cause et la connaissant maintenant par le discours de Pierre, — dans la réalité, il aurait dû avoir d'autres sources d'information, — est obligé, — du moins le rédacteur l'entend ainsi, — de réfuter ce témoignage, s'il veut porter une condamnation, ou bien de remettre les apôtres en liberté. Or le discours de Pierre est censé irréfutable, puisque le miracle est certain et qu'il a été accompli au nom de Jésus.

On a supposé (PREUSCHEN, 24) que l'indication : « Et ils (les juges) reconnurent qu'il (les apôtres) avaient été avec Jésus » (ἐπεγίνωσκόν τε αὐτοὺς ὅτι σὺν Ἰησοῦ ἦσαν) avait été interpolée, un ancien ms. latin (c. *Floriac.*) ne l'ayant pas en cet endroit ; on l'aurait ajoutée pour que les juges parussent avoir un motif de condamnation. Mais cette idée, dans l'hypothèse, ne pouvait venir à personne, car aucun lecteur n'aurait pu soupçonner que les juges ne connaissaient pas les antécédents de ceux qu'ils interrogeaient, alors que Pierre a déjà fait à

n'avaient rien à répliquer. ¹⁵ Mais ayant ordonné qu'ils sortissent de l'assemblée, ils délibérèrent entre eux, ¹⁶ disant : « Que ferons-nous à ces hommes ? Qu'un miracle patent soit advenu par eux, c'est pour tous les habitants de Jérusalem chose évi-

Jérusalem deux grands discours publics, qui ont converti huit mille personnes, et que les prêtres, le stratège du temple et les sadducéens, qui ont arrêté les apôtres, sont censés avoir entendu au moins le dernier discours. Le passage semble avoir été plutôt transposé volontairement dans le ms. latin pour remédier à l'incohérence du récit. On lit en effet : « ¹³ Mais comme ils *entendaient tous* la parole assurée (*constantiam*) de Pierre et de Jean, convaincus que c'étaient des hommes sans lettres et du commun, ils étaient étonnés ; ¹⁴ mais, voyant aussi présent avec eux *cet infirme* qui avait été guéri, ils ne pouvaient rien faire ni objecter ; mais *quelques-uns d'entre eux* les reconnaissaient comme ayant vécu avec Jésus » (*quidam autem ex eis agnoscebant eos, quoniam cum Jhesu conversabantur*). Il paraît évident que le texte a été retravaillé pour que tout le sanhédrin n'ait pas l'air d'être averti par la réponse de Pierre qu'il a devant lui des disciples de Jésus, et pour que quelques juges seulement soient censés avoir reconnu les deux apôtres pour les avoir vus autrefois près de leur maître. Le rédacteur n'y regardait pas de si près, et il avait retenu ce trait de source pour montrer les juges tout ébahis de l'éloquence donnée à Pierre par le saint Esprit, peu flattés d'ailleurs d'apprendre que les hommes amenés devant eux étaient disciples de Jésus, mais déconcertés par le miracle.

Dans leur perplexité, les magistrats, — « ayant ordonné qu'ils sortissent de l'assemblée, délibérèrent entre eux » — sur les mesures à prendre. Etant en veine d'éclaircissements, le ms. latin cité plus haut dit que la chose se fit après colloque des juges (*tunc collocuti jussurunt foras extra concilium abduci Petrum et Johannem*). — « Disant : que ferons-nous de ces gens-là ? Qu'il soit arrivé par eux un miracle certain » — (γνωτὸν σημεῖον), un signe vérifiable et vérifié, — « c'est chose évidente à tous les habitants de Jérusalem, et nous ne pouvons » — utilement — « le nier ». — Il est permis de trouver que les juges exagèrent la certitude du miracle pour toute la population hiérosolymitaine ; mais le rédacteur, qui a imaginé cette étrange séance, la conduit comme il lui plaît. L'intérêt de la bonne cause exige que le miracle soit incontestable et incontesté, que les autorités juives en soient déconcertées au point de ne le pouvoir nier ni expliquer selon leurs vues, que

dente, et nous ne pouvons le nier. ¹⁷ Mais pour que (cela) ne se répande pas davantage parmi le peuple, défendons-leur avec menaces de parler désormais en ce nom à personne. » ¹⁸ Et les

même elles en soient assez impressionnées pour n'oser point poursuivre, quelque désir qu'elles en aient, les zéloteurs du Christ. Les juges ne se voient plus qu'une ressource. — « Pour empêcher la chose de se répandre davantage parmi le peuple, défendons-leur comminatoirement de parler en ce nom », — les magistrats évitent de prononcer le nom abhorré, — « à qui que ce soit ». — On peut s'étonner que le rédacteur, qui les a montrés suffisamment sots, ne les montre pas plus méchants ; mais ce doit être parce que, dans la source, les apôtres, après admonestation de la police du temple, s'en retournaient chez eux sans être autrement inquiétés. Notre auteur réserve la bastonnade pour une arrestation subséquente (v, 40), doublet de celle-ci, et qui n'a pas plus d'historicité. Il va de soi qu'un procès devant le sanhédrin ne s'instituait que pour une cause grave et ne pouvait se terminer que par une condamnation ou par un acquittement ; mais ici le sanhédrin ne s'est pas réuni pour juger un procès ; on l'a rassemblé en hâte, ou il s'est consulté lui-même pour savoir que penser d'un miracle et d'une doctrine ; il peut bien, dans ces conditions, ne rien résoudre et se contenter d'un avertissement sévère. La fausseté de la situation se manifeste jusque dans l'équivoque du discours. C'est le bruit du miracle que les magistrats sont censés vouloir arrêter en empêchant les apôtres de parler, — idée absurde, car le miracle ne peut manquer d'être raconté par tout le monde ; et ce sont les apôtres qui en parleront le moins ; — mais la fin de la phrase montre que la divulgation du miracle n'est pas ce qu'on veut empêcher, et qu'il s'agit d'interdire aux apôtres de parler au nom de Jésus.

C'est bien, en effet, un avertissement de ce genre qui a dû être donné sur place, et assez rudement, sans formalité judiciaire, aux apôtres, quand la police du temple s'est occupée d'eux après la guérison du paralytique. On ne pouvait pas arrêter Pierre pour avoir guéri un infirme. La condamnation de Jésus avait été personnelle et prononcée par l'autorité romaine. Comme il n'y avait pas eu soulèvement, celle-ci n'avait exercé aucune poursuite contre les disciples. Le grand-prêtre et le sanhédrin ne s'en étaient pas davantage inquiétés, pensant que l'agitation provoquée par le prophète galiléen disparaîtrait avec lui. L'incident du paralytique guéri fait connaître aux gardes du temple

ayant fait appeler, ils leur enjoignirent strictement de ne plus parler ni enseigner au nom de Jésus. ¹⁹ Et Pierre et Jean, répondant, leur dirent : « S'il est juste devant Dieu de vous écouter plutôt que Dieu, à vous d'en juger. ²⁰ Car nous ne pouvons pas, quant à nous, ne pas dire ce que nous avons vu et entendu. » ²¹ Et leur ayant fait des menaces, ils les renvoyèrent, ne trou-

que certains disciples de Jésus sont restés fidèles à son souvenir, et que même ils exorcisent en son nom, le proclamant vivant auprès de Dieu. La surprise n'a pu que leur être désagréable ; mais, dans l'instant même, et ne pouvant aucunement prévoir l'avenir de cette foi qui s'attachait au Nazaréen crucifié, ils n'avaient rien à dire aux nouveaux croyants, si ce n'est qu'ils eussent dorénavant, dans leur intérêt, à se taire soigneusement sur « le nom » que Pierre avait invoqué dans son exorcisme. On peut donc penser que ce ne sont pas les juges du sanhédrin qui ont « fait appeler » les apôtres pour leur signifier cet avis en manière de jugement (le ms. D. et le *Floriac*, lisent : « *Et s'étant mis d'accord sur ce point, les ayant appelés* », etc.), mais que ce sont les prêtres surveillants qui, tout aussitôt après le miracle, constatant que ses auteurs étaient disciples de Jésus, leur ont enjoint péremptoirement de « ne dire mot et de n'enseigner point au nom de Jésus », sinon ils s'en trouveraient mal.

A l'avertissement solennellement donné par le sanhédrin le rédacteur fait répondre Pierre et Jean avec non moins de solennité. — « S'il est juste devant Dieu de vous écouter plutôt que Dieu », — de préférence à lui, — « jugez-en » — pour ce qui vous regarde ; — « quant à nous, nous ne pouvons pas ne pas dire ce que nous avons vu et entendu. » — Belles paroles, qui ont l'air de tomber dans le vide, puisque le tribunal s'abstient d'en demander compte. Il est vrai que l'on reparle ensuite (v. 21) de menaces accompagnant le congé donné aux apôtres ; mais le congé même ne se comprend guère, puisque les apôtres protestent hautement devant les juges qu'ils n'observeront pas leur défense ; et les menaces font double emploi avec celles qui ont précédé (v. 18) la réplique de Pierre et de Jean.

Il se pourrait que la reprise : — « Et les ayant menacés, ils les congédièrent » — soit la conclusion que donnait la source à cet incident. Les prêtres surveillants, après avoir enjoint (v. 18) avec menaces aux apôtres de se taire au sujet de Jésus, les congédiaient, — « ne trouvant pas moyen de sévir contre eux », — de les malmenier autrement, — « à cause du peuple, parce que tout le monde louait Dieu de ce qui

vant pas moyen de les punir, à cause du peuple, parce que tous glorifiaient Dieu de ce qui était arrivé. ²³ Car c'était un homme de plus de quarante ans en qui était arrivé ce miracle de guérison.

²³ Or, ayant été relâchés, ils vinrent aux leurs et racontèrent

était arrivé ». — Réflexion qui se comprend si le trait se rapportait originairement à l'impression produite sur les témoins du miracle, impression qui empêche les prêtres surveillants de penser à arrêter les apôtres ; mais, dans la perspective créée par le rédacteur, les apôtres ont été arrêtés sans que le peuple en ait paru témoigner le moindre étonnement ; et l'on ne voit pas pourquoi le sanhédrin, ayant les apôtres en son pouvoir, et la foule n'étant pas autour de lui pour suivre ses opérations judiciaires, craint de toucher à des gens dont le peuple, si frappé qu'il ait été du miracle, n'a pas empêché ni seulement blâmé l'arrestation. On dirait maintenant que le sanhédrin s'abstient pour deux motifs de condamner les apôtres : d'abord parce qu'il n'y a pas matière, — et cette raison pourrait dispenser de toute autre ; — ensuite parce que les magistrats ont peur de froisser le peuple. Mais le texte même ne justifie pas cette distinction de motifs ; car il dit simplement qu'on « ne voyait pas comment réprimer » les apôtres « à cause du peuple » (μηδὲν εὐρίσκοντες τὸ πῶς κτελάσονται αὐτούς διὰ τὸν λαόν) qui remerciait Dieu du miracle. Et ceci a dû être écrit d'abord pour caractériser et expliquer l'attitude des prêtres qui, ayant interrogé les apôtres sous le portique de Salomon, n'ont pu leur adresser qu'un avertissement comminatoire, sans user de violence contre eux, parce que la circonstance du miracle et du peuple en émoi ne le permettait pas. La remarque finale : — « Car c'était un homme de plus de quarante ans en qui était arrivé ce miracle de guérison », — qui vient maintenant beaucoup trop tard, et que certains sacrifieraient volontiers comme addition du rédacteur (HARNACK, III, 167), s'explique, au contraire, fort bien, si elle n'a échoué ici qu'en suivant la conclusion du récit dans la source, qui ignorait le discours de Pierre, la nuit d'emprisonnement et la comparution des apôtres devant le sanhédrin. Le médecin Luc, en finissant, relevait cette guérison extraordinaire, expliquant pourquoi les témoins en avaient été si impressionnés.

XII. — ACTION DE GRACES DE LA COMMUNAUTÉ

La pieuse imagination du rédacteur s'est donné carrière dans la

tout ce que les grands-prêtres et les anciens leur avaient dit. « Et eux, l'ayant entendu, élevèrent unanimement la voix vers Dieu et dirent : « Seigneur, c'est toi qui as fait le ciel, la terre,

scène intime qu'il ajoute à son tableau, en grande partie fictif, de la première rencontre que les croyants de Jésus ressuscité eurent avec les autorités juives. — « Or, ayant été congédiés », — comme il vient d'être dit, par le tribunal, les deux apôtres — « vinrent retrouver les leurs et racontèrent tout ce que leur avaient dit les grands-prêtres et les anciens ». — C'est donc la suite de la grande séance qui vient d'être inventée si librement, et il n'est pas étonnant que la reprise (v. 23) semble un peu artificielle à l'égard de la conclusion du précédent récit (vv. 21-22), empruntée à la source où elle visait une autre situation (ἀπολυθέντες, au commencement du v. 23, accroche tant bien que mal ἀπέλυσαν, v. 21).

« Et eux » — le groupe des fidèles, — « ayant entendu » — les deux apôtres, — « d'une seule voix se mirent à louer Dieu ». — On ne sait ni où ils sont ni combien. La scène se passe entre ciel et terre, en dehors de toute détermination réelle, comme la pentecôte, dont elle est à beaucoup d'égards un doublet. Elle ne peut avoir lieu dans le temple, puisque les apôtres en sortent et que le temple désormais ne semble plus pouvoir être pour les croyants un lieu de réunion, — il ne l'avait jamais été en la manière que dit le rédacteur ; — et elle ne peut davantage s'être passée dans une maison privée, parce que la mise en scène ne convient pas à la réunion d'un petit groupe, mais vaguement, idéalement, à l'assemblée de tous les fidèles, dont nous savons maintenant qu'ils sont plus de huit mille. Autant dire que la perspective manque absolument de réalité. C'est pour ne pas tomber dans des invraisemblances par trop criantes que le rédacteur évite de donner aucun détail précis. Et il a dit d'abord que les apôtres vinrent « vers les leurs » (πρὸς τοὺς ἰδιοὺς) afin de ne pas dire où était l'assemblée ni comment elle était constituée. Il est d'ailleurs arbitraire de supposer que Pierre et Jean sont venus retrouver seulement les dix autres apôtres ou bien un petit nombre de fidèles qui auraient été réunis chez l'un d'entre eux.

Il ne faut pas demander non plus comment la communauté a pu réciter d'une seule voix une prière qui est improvisée pour la circonstance. Le saint Esprit est là pour un coup et permet au rédacteur de passer par-dessus toutes les invraisemblances : il peut aussi bien en cette occasion inspirer la même prière à des milliers de fidèles qu'il

la mer, et tout ce qui y est; ²⁵ qui, par [l'Esprit saint] la bouche de notre père David, ton serviteur, as dit :

*Pourquoi les nations ont-elles frémi,
Et les peuples ont-ils médité de vains (projets)?*

a pu faire parler simultanément à ceux de la pentecôte les langues de tous les peuples. Quant à la forme, cette prière n'est pas sans analogie avec celle d'Ezéchias (Is. xxxvii, 16-20; II Rois, xix, 15-19); elle ne laisse pas d'être conçue en manière de leçon théologique et dans le style des discours de Pierre, l'élément principal étant une citation de psaume dont il se fait application au Christ et à la situation présente. Cette prière donc est une démonstration évangélique, comme les discours. Le ms. D complète à sa façon la formule d'introduction: « Ceux-ci, ayant entendu, *et reconnaissant la puissance de Dieu*, élevèrent la voix, » etc.

« Seigneur, c'est toi qui as fait le ciel, la terre, la mer, et tout ce qui y est ». — Dieu est appelé « maître » (δέσποτα), comme dans le cantique de Siméon (Lc. ii, 29) et souvent dans les Septante. Son œuvre créatrice est célébrée dans les termes de l'Ancien Testament (spécialement Ps. cxlvi, 6. Noter que σὺ ὁ ποιήσας κτλ. ne continue pas l'apostrophe et qu'il ne faut pas traduire: « Maître, toi qui as fait » etc.; mais: « c'est toi qui as fait » etc.; et v. 25: « c'est toi qui as dit » etc.). Quand on a pour soi le Créateur, on n'a pas à redouter les puissances de la terre. C'est le même Dieu qui a inspiré les prophètes et qui a dit par David le sort du Messie. La citation du psaume 11 (1-2) est amenée par une formule confuse et qui paraît surchargée (leçon des mss. les plus autorisés: ὁ τοῦ πατρὸς ἡμῶν διὰ πνεύματος ἁγίου στόματος Δαυιδ παιδὸς σου εἰπὼν. La Vulgate remédie à ce galimatias en lisant: « qui Spiritu sancto per os patris nostri David, pueri tui, dixisti. » Tous les éléments du texte, qui sont anciens, se trouvent ainsi remis à la place qui leur convient. Le ms. D omet « notre père », et les mss. récents omettent en plus « Esprit saint », ce qui donne un texte irréprochable et facile: « c'est toi qui, par la bouche de David ton serviteur, as dit »; mais cette leçon facile a dû être obtenue par correction du texte difficile, quoique par conjecture légitime; car les mots éliminés se présentent comme des gloses mal placées, et le saint Esprit peut bien parler par la bouche de David (cf. i, 16), mais il n'est pas très naturel que Dieu lui-même dise quelque chose « par le saint Esprit »; il parle par la bouche des prophètes, par ex. iii, 18):

²⁶ *Les rois de la terre se sont présentés,
Et les chefs se sont réunis ensemble
Contre le Seigneur et contre son Christ.*

²⁷ Car ils se sont réunis, en réalité, dans cette ville, contre ton saint serviteur Jésus, que tu as oint, Hérode et Ponce Pilate

Le psaume cité n'a pas de titre, mais l'opinion commune attribuait tous les psaumes à David. Celui-ci est tout pénétré du sentiment messianique ; peut-être même exprime-t-il directement l'espérance messianique, sans viser, comme plusieurs l'ont admis, tel ou tel prince machabéen. L'application n'en était que plus facile, et la citation est donnée exactement d'après les Septante. — « Pourquoi les nations » etc. — C'est en vue des faits qui se sont accomplis en Jésus que Dieu a fait parler David. — « Car il se sont assemblés dans cette ville en vérité ». — En réalité, comme le psaume dit que les nations et les peuples, et les rois et les chefs se sont réunis au même lieu contre le Messie du Seigneur. — « Hérode ». — Antipas, représentant pour la circonstance « les rois de la terre », bien que le rédacteur n'ignore pas que son vrai titre était celui de tétrarque (cf. XIII, 1 ; Lc. III, 1, 19). L'intervention de ce prince dans le jugement de Jésus appartient à la tradition propre du troisième évangile (Lc. XXIII, 6-12, 15) et probablement à sa dernière rédaction (cf. E. S. II, 636-640). — « Et Ponce Pilate », — qui correspond aux « chefs » du psaume, en tant que procureur de Judée. — « Avec les nations », — les soldats romains qui ont supplicié le Christ, et qui deviennent les « gentils ». — « Et les peuples d'Israël, » — les Juifs, la foule qui eut son rôle dans la passion, et qui devient « peuples », au sens de « tribus », parce que le psaume parle de « peuples ». Seulement, dans le psaume, les « peuples » ne se distinguaient pas réellement des « nations » ; mais l'application de la prophétie exige que les « peuples » soient les Juifs, et, en pareil cas, tout contre-sens indispensable est considéré comme légitime, — « Contre ton saint serviteur (παῖδα) Jésus, que tu as oint », — et qui par cette onction était « l'Oint », le Christ, dont parle le psaume. L'onction dont il s'agit doit être l'onction du saint Esprit que Jésus reçut en son baptême (cf. x, 38 ; Lc. III, 22 ; IV, 1, 14, 16-21). Il est remarquable que Jésus soit appelé ici « serviteur » (cf. III, 13), dans l'application d'un psaume où le roi messianique est appelé « fils » de Dieu (Ps. II, 7) et qui même a fourni ce trait à la scène du baptême, spécialement visée dans notre passage ; mais on a vu plus haut (p. 230) les raisons qu'a le rédacteur d'employer le mot « serviteur », surtout dans une prière ;

avec les nations et avec les peuples d'Israël, ²⁸ pour faire tout ce dont ta main et ta volonté avaient prédéterminé l'événement. Et maintenant, Seigneur, vois à leurs menaces, et donne à tes

et il va le répéter à la fin de celle-ci comme tout à fait en rapport avec le caractère liturgique du présent morceau (cf. I *Clem.* 59, 3-4, où l'on trouvera aussi l'invocation *δέσποτα*, comme ici v. 24). La coalition des princes et des peuples a eu lieu — « pour faire » — pour réaliser dans la passion de Jésus, que l'on paraît avoir scrupule ici de rappeler en terme exprès à Dieu, qui en est le premier auteur dans la perspective de la foi, — « tout ce dont ta main et ton conseil avaient prédéterminé l'événement ». — La main de Dieu est sa toute-puissance, qui exécute ce que sa sagesse a résolu ; et ce n'est pas, à proprement parler, « la main » qui décide ; mais en Dieu conseil et pouvoir vont ensemble ; le rappel de la puissance montre, un peu trop clairement peut-être pour notre goût, que les bourreaux de Jésus n'ont été que les instruments du Père céleste. Il est sous-entendu que les mêmes pouvoirs terrestres qui ont conduit le Christ à la mort, et dont sa résurrection a pour aussi dire trompé le crime, sont insurgés maintenant contre ses fidèles et veulent les exterminer ; c'est pourquoi l'on fait appel à Dieu pour qu'il lui plaise d'assister les siens en leur donnant courage pour la prédication et en multipliant les miracles à l'appui de leur enseignement. La structure logique de cette prière est, en somme, assez médiocre, et l'invention presque banale ; mais l'onction du discours dissimule l'indigence du fond.

« Et quant à maintenant » — introduit la demande. C'est locution familière au rédacteur des Actes (cf. v, 38 ; xvii, 30 ; xxvii, 22, tous passages de discours ; ici καὶ τὰ νῦν correspond au νῦν δέ d'Ezéchias dans Is. xxxvii, 20, comme plus haut, v. 27, ἐπ' ἀληθείας paraît faire écho à Is. xxxvii, 18). — « Regarde à leurs menaces — » (cf. Is. xxxvii, 17). On ne demande pas expressément à Dieu de confondre les persécuteurs, mais plutôt de faire en sorte que ses fidèles ne les redoutent pas et qu'en dépit de leurs menaces ils poursuivent par son secours l'accomplissement de son œuvre. On remarquera que « leurs menaces » sont les menaces du sanhédrin, et que la prière en fait les menaces de ceux qui ont crucifié Jésus. C'est que, pour le rédacteur, les auteurs de la passion sont les Juifs, Hérode et Pilate n'y étant que des figurants accessoires. Il en va de même dans cette relation des origines de la première communauté. Le rédacteur

serviteurs de dire en toute assurance ta parole, ³⁰ en étendant ta main pour que guérison, signes et miracles arrivent par le nom de ton saint serviteur Jésus. » ³¹ Et leur prière faite, l'endroit

n'oublie pas qu'Hérode est encore tétrarque et que Pilate est encore procurateur ; mais ces personnages sont comme des ombres à l'arrière-plan de la campagne que sont censées mener contre le christianisme naissant les autorités du judaïsme. — « Et donne à tes serviteurs de dire en toute assurance ta parole ». — La prière concerne donc avant tout les prédicateurs de l'Evangile, les apôtres, qui se trouvent ainsi occuper le devant de la présente scène, comme ils l'occupent dans celle de la pentecôte. A eux va l'intérêt du rédacteur, qui pourtant ne les considère pas séparément de la foule groupée autour d'eux. L'assurance (παρησία) est une façon de vertu apostolique ou de sentiment chrétien en rapport avec la profession et la prédication de l'Evangile (cf. II, 29 ; IV, 13, 31) ; le mot caractérise la déclaration nette et courageuse de la vérité chrétienne, en dépit de toute contradiction et de tout danger (cf. Mc. VIII, 32, seul passage des trois premiers évangiles où παρησία soit employé ; le quatrième s'en sert fréquemment ; le rédacteur des Actes affectionne aussi l'emploi du verbe παρησιάζεσθαι). L'objet de la foi chrétienne est « la parole de Dieu » ou simplement « la parole », ainsi qualifiée en tant qu'enseignement divinement révélé. « Assurance » et « parole » vont naturellement ensemble ; et parfois la parole est comme une personification de la religion (VI, 7 ; XII, 24 ; XIX, 20 ; formules rédactionnelles ; mais cf. Lc. I, I, emploi absolu du mot « parole » dans un sens très large), mais très différente du Verbe de Jean (cf. HARNACK, *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung in den zwei ersten Jahrhunderten*, 1910, p. 242-245). — « En étendant la main pour que guérison », — des cures merveilleuses comme celle du paralytique, « — signes et prodiges arrivent par le nom de ton saint serviteur (παιδός) Jésus ». — Très soucieux lui-même de miracles et persuadé que l'âge apostolique en vit un grand nombre, le rédacteur ne craint pas de les faire demander à Dieu par la communauté, pour que la prière y soit à l'avenant de l'histoire qu'il se figure ; et il va conclure cette scène d'oraison par une répétition de la pentecôte.

« Et quand ils eurent prié, le lieu où ils étaient réunis », — et qu'il ne faut pas vouloir déterminer autrement, — « se mit à trembler ». — Un tremblement de terre est substitué ici au vent de la pentecôte pour varier la mise en scène et parce qu'on ne veut pas renou-

où ils étaient réunis trembla, et ils furent tous remplis du saint Esprit, et ils disaient la parole de Dieu avec assurance.

³¹ Or la multitude des croyants n'avait qu'un cœur et qu'une

veler la pentecôte en son éclat extérieur. C'est seulement le lieu de la réunion qui tremble, non le sol de Jérusalem, et la ville, cette fois, n'a pas eu lieu de s'émouvoir. Il s'agit d'un miracle intime, — si on l'ose dire, — qui atteste aux fidèles la présence de Dieu et l'exaucement de leur demande. Merveilleux facile et dont la Bible n'est pas seule à fournir des exemples (cf. VIRGILE, *En.* III, 89-90 ; OVIDE, *Metam.* XV, 669-672). Mais, s'il n'y a ni le fracas du vent ni les langues de feu, il y a cette fois encore l'Esprit saint. — « Et ils furent tous remplis du saint Esprit, et ils disaient avec assurance la parole de Dieu ». — La description s'achève ainsi dans le vague qui y convient. Car « dire la parole » est prêcher le Christ, et ceux qui viennent de recevoir ainsi le saint Esprit ne se prêchent pas mutuellement l'Evangile sur place, comme ils se sont mis le jour de la pentecôte à parler en langues ; il s'agit d'une activité consécutive à la réception de l'Esprit et dont on ne marque pas la limite. Le ms. D et quelques autres témoins ajoutent, un peu naïvement, mais conformément à l'esprit du récit : « à qui voulait croire ». Les prédicateurs s'adressent à qui veut bien les entendre. Et ces prédicateurs ne peuvent être que les apôtres, qui seuls sont censés enseigner. D'où il résulte que la venue de l'Esprit était principalement pour eux et que la prière se faisait surtout à leur intention. Rien donc n'est plus artificiel que ce petit supplément à l'histoire du paralytique guéri par Pierre. Au lieu de voir en cette scène indéfinissable la donnée historique sur laquelle on aura édifié la légende de la pentecôte (HARNACK, III, 146), il ne paraît pas possible d'y trouver autre chose qu'un doublet de la pentecôte, conçu par le rédacteur qui a imaginé celle-ci, mais plus sobrement développé, parce qu'il ne s'agit pas cette fois d'un tableau inaugural, la pièce n'étant que de remplissage pour introduire une nouvelle description de la communauté des biens dans l'Eglise apostolique.

XIII. — LA VIE EN COMMUN. BARNABÉ

Comme après la pentecôte on a donné une description de cette communauté (II, 43-47), on en amène une, plus développée, après l'affaire du paralytique guéri et la seconde descente de l'Esprit saint. Mais la première description faisait partie d'un ensemble entièrement fictif, tandis que la seconde a sa raison d'être et même sa nécessité

âme; et pas un ne disait que rien de ce qui lui appartenait fût

entre deux données consistantes et qui ont dû appartenir au livre des Actes en sa forme primitive, à savoir la guérison du paralytique, premier fait qui attire l'attention sur les sectateurs de Jésus, et l'organisation du groupe helléniste qui se dégage du groupe des premiers croyants pour se constituer à part (VI, 1-6). Ce qui nous est raconté dans l'intervalle est probablement très loin de représenter ce que Luc avait écrit pour expliquer le dernier fait; encore est-il que l'élection des Sept pour l'administration de la caisse commune du groupe, — car telle est la véritable signification du récit qui les concerne, — implique l'existence d'une organisation antérieure où les ressources communes de tous les croyants de Jésus étaient administrées par le comité des Douze. Des indications ne pouvaient donc manquer d'être données au sujet de cette administration et de ce comité, qui ne nous ont pas été intégralement conservées parce qu'elles ne s'accordaient pas avec l'idée que le rédacteur se faisait de la communauté apostolique et du rôle des Douze, mais dont quelques bribes subsistent à l'endroit même où Luc avait dû les placer. Après avoir raconté la guérison du paralytique et montré comment Pierre et les autres disciples avaient été congédiés par les prêtres du temple, Luc devait dire que les menaces ne les avaient pas empêchés de rendre témoignage à la résurrection de Jésus, ni de faire des recrues parmi le peuple en des entretiens particuliers. Autant qu'on en peut juger, il n'était point parlé de prédication publique, les discussions dans les synagogues ayant commencé seulement avec Etienne. La propagande ne laissait pas d'être fructueuse, et c'est cette propagande des disciples galiléens, commencée seulement après la guérison du paralytique, qui aura recruté la communauté pour la direction de laquelle fut institué le comité des Douze, ainsi qu'il a été dit plus haut; c'est cette communauté qui a mené la vie qu'on nous a décrite comme ayant été celle des convertis de la pentecôte —, pour autant que cette vie correspond à une réalité, — les fidèles fréquentant le temple individuellement, se réunissant par groupes dans des maisons privées pour la ration du pain, et mettant leurs ressources en commun tant pour ces repas fraternels que pour l'entretien de ceux d'entre eux qui étaient sans moyens d'existence, ce qui devait être, dans une certaine mesure, le cas de tous ceux qui appartenaient au noyau primitif des croyants galiléens. Il est fort possible que Luc racontât l'élection des Douze; en tout cas, c'est à eux qu'il attribuait l'administration des

sien, mais tout entre eux était commun. ³³ Et avec grande force les apôtres rendaient témoignage à la résurrection du Seigneur

fonds recueillis pour la communauté, et il mettait Pierre au premier rang ; sans doute marquait-il aussi le développement progressif de la communauté, mais en termes qui auront paru trop modestes au rédacteur pour qu'il eût souci de les conserver.

Avec moins de précision l'on nous redit ici ce qui a été dit plus haut (II, 44) touchant la communauté de biens qui régnait entre les fidèles ; on ne dit plus, et pour cause, qu'ils sont toujours ensemble dans le même lieu, mais on insiste sur l'unanimité de leurs sentiments. — « Or la multitude des croyants n'avait qu'un cœur et qu'une âme ». — A quoi le ms. D ajoute : « Et il n'y avait entre eux aucun dissentiment » (διάκρισις). — « Et aucun ne disait que rien de ses biens fût sien, mais tout leur était en commun ». — De ces indications, la dernière, tout au moins, ne semble pas signifier seulement la disposition générale à faire part de son bien aux autres, comme si le rédacteur avait entendu de la mise en commun du fonds ce que la source entendait du revenu (WENDT, II 8). L'assertion : « tout leur était en commun » (ἡν αὐτοῖς πάντα κοινά) ne comporte pas une interprétation aussi atténuée, mais suggère l'idée d'une communauté absolue de biens, presque d'une vie cénobitique, idée qui d'ailleurs, ainsi que dans la précédente description (II, 45), se trouve en contradiction avec celle de secours distribués aux nécessiteux. Il semble que, pour le trait de communisme, le rédacteur, sans pousser plus avant l'application, se soit inspiré de ce que Josèphe raconte des esséniens (*Bell.* II, 8, 3 ; *Ant.* XVIII, I, 5).

Ce qui est dit de l'activité des prédicateurs s'intercale assez mal à propos dans ce qui est raconté de la communauté des biens ; mais le même enchevêtrement s'est déjà rencontré dans la première description (cf. II, 43, 47), le rédacteur combinant et paraphrasant à sa façon deux notices qui probablement se trouvaient rapprochées dans sa source. Celle-ci pouvait bien, après avoir raconté le miracle du paralytique, dire que les apôtres avaient continué, nonobstant la défense à eux faite par les prêtres du temple, de rendre témoignage autour d'eux à la résurrection du Christ ; après quoi la même source indiquait l'accroissement du groupe fidèle et la manière dont il avait organisé sa subsistance. — « Et avec grande force », — non seulement avec un grand courage personnel, mais plutôt avec l'assistance divine qui leur faisait, à l'occasion, opérer des miracles, — « les apôtres rendaient témoignage à la résurrection du Seigneur Jésus. » — Sans

Jésus ; et faveur grande était sur eux tous, ³⁴ car il n'y avait aucun indigent parmi eux. Tous ceux, en effet, qui étaient possesseurs de terres ou de maisons, les vendant, apportaient le

doute ne faut-il pas attacher trop d'importance à la leçon du ms. B : « et en grande force les apôtres du Seigneur Jésus rendaient témoignage de la résurrection ». Cette leçon, malsonnante pour l'harmonie de la phrase (par le renvoi de τῆς ἀναστάσεως après τοῦ κυρίου Ἰησοῦ), semble résulter d'un accident de transcription, le mot « apôtre n'ayant jamais de complément dans les Actes, et le mot « résurrection » ayant, au contraire, besoin d'en avoir un dans le présent contexte. Il est gratuit de supposer que la formule « apôtres du Seigneur Jésus » serait ici par influence de la source (WENDT, 118), l'emploi limité d'une telle formule dans Paul n'autorisant nullement à admettre qu'elle ait été courante aux premiers temps du christianisme (cf. *supr.* p. 169) et que Luc ait dû s'en servir ; ou bien que le rédacteur aurait voulu montrer les apôtres prêchant la résurrection en général, attendu que, dans cette hypothèse, il se serait exprimé de façon à éviter l'équivoque (cf. IV, 2, καταγγέλλειν ἐν τῷ Ἰησοῦ τὴν ἀνάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν).

D'un côté, les apôtres « rendent », comme ils le doivent (ἀπεδίδουν implique obligation) « témoignage à la résurrection » du Christ ; et d'autre part — « il y avait grande faveur (χάρις) sur eux tous », — non seulement sur les apôtres mais sur tous les croyants. La « faveur » en question pourrait être la bienveillance divine ; mais l'application du même trait dans la première description (II, 47. ἔχοντες χάριν πρὸς ὅλον τὸν λαόν) et le contexte invitent à l'entendre du crédit dont les fidèles jouissent auprès de la population hiérosolymitaine. En écrivant : — « car il n'y avait pas d'indigent parmi eux », — l'auteur semble, en effet, vouloir dire que l'on admirait l'esprit de charité qui régnait parmi les fidèles et qui supprimait l'indigence. La disparition de la pauvreté ne semble pas attachée à la bienveillance divine (nonobstant le rapport d'expression avec DEUT, xv, 4), puisqu'on l'explique aussitôt par la générosité des croyants aisés. Le trait, d'ailleurs, n'est point exempt d'exagération. Le rédacteur est heureux de montrer la première communauté jouissant de l'état prospère que Dieu, dans le Deutéronome (*loc. cit.*), promettait à son peuple s'il était fidèle, et il ne parlera jamais des « pauvres » de Jérusalem ni des collectes organisées pour eux dans les communautés de la gentilité (ce parti pris donnerait quelque probabilité à l'interprétation de la χάρις en faveur céleste, conformément à DEUT. xv, 4). Quoi qu'il en dise, la

produit de la vente ³⁵ et le déposaient aux pieds des apôtres ;

communauté de Jérusalem fut toujours assez pauvre, non point, comme on l'a souvent pensé, à raison même du régime communiste qui y aurait été établi dès l'abord, — régime qui n'a point existé dans la rigueur qu'on suppose en prenant à la lettre les indications des Actes, — mais parce que son premier noyau de croyants galiléens était dépourvu de ressources ; que les nouvelles recrues n'appartenaient pas, en général, aux classes riches de la population hiérosolymitaine ; que la générosité des fidèles plus fortunés suppléait mal à l'indigence générale ; que l'on se complaisait en cette indigence, parce que le règne de Dieu était pour les pauvres (Lc. vi, 20) ; que, dans ces conditions, et avec la préoccupation dominante de la parousie prochaine, qui détournait des occupations et des soins de ce monde, on ne pouvait qu'être pauvre et rester pauvre. Il ne s'ensuit pas qu'on mourût de faim ; mais, si un tel état fut supportable, c'est que l'espérance religieuse était intense, et les besoins matériels tout fait restreints. Au lieu de cette situation gênée, dont la charité des croyants n'a pu et n'a voulu corriger que les inconvénients extrêmes, le rédacteur nous laisse entrevoir un régime assez confortable de pieux sages vivant en commun sur un fonds toujours entretenu, sous la bénédiction de Dieu, par l'accession de nouveaux membres qui y apportent leur fortune (PREUSCHEN, 28, compare ce qu'on racontait de Pythagore et de ses disciples ; mais la rédacteur s'est plutôt inspiré des esséniens et de Josèphe, *supr. cit.*).

Dans l'économie de la description, ce qu'on nous dit de l'absence de pauvres fait suture entre la notice concernant l'activité des apôtres, la considération dont jouissent tous les croyants, et celle qui regarde la vente des biens des particuliers au bénéfice de la communauté. — « Car tous ceux qui étaient propriétaires de champs ou de maisons (χωρίων ἢ οἰκιῶν ; II, 45, c'étaient κτήματα καὶ ὑπόρξεις), les mettant en vente apportaient le prix des » — immeubles ainsi — « vendus et le déposaient aux pieds des apôtres ; mais l'on distribuait à chacun ce dont il avait besoin. » — Le rédacteur ne semble pas avoir pensé que la vente générale des maisons aurait privé les fidèles de tout asile, à moins de reprendre à loyer les locaux qu'ils avaient vendus. L'on n'en doit pas pour autant conclure qu'il aura généralisé le cas individuel de Barnabé, dont il va être aussitôt parlé. Dans la source, il devait être question de biens vendus au profit de la caisse commune (II, 45 et IV, 34 étant variantes de la donnée originale) ; mais on ne disait pas que

mais l'on distribuait à chacun ce dont il avait besoin. ³⁶ Or

tout propriétaire de maison ou de champ s'empressât de les mettre en vente, les cas de dépouillement total n'ayant pu être que l'exception. Faut-il se représenter les apôtres assis comme des docteurs (HOLTZMANN, 45; WENDT, 119, avec renvoi à Lc. II, 46; cf. Act. XXII, 3), ou bien l'argent est-il mis à leurs pieds pour signifier qu'il est à leur disposition, qu'il passe en leur pouvoir et devient leur propriété (PREUSCHEN, 27, avec renvoi à Ps. VIII, 7, et à la vieille coutume de droit qui y est exprimée)? Les deux hypothèses ne s'excluent point; mais, si les apôtres sont censés assis, ce n'est point comme docteurs, c'est comme chefs administrateurs de la caisse commune, et l'on veut signifier que l'argent est remis à leur discrétion. Car la mention des apôtres en cet endroit n'a de sens que s'ils sont préposés au gouvernement des fonds qu'on leur apporte, et si la répartition dont il est parlé ensuite se fait par eux ou tout au moins sous leur direction et sous leur responsabilité, comme il apparaîtra bientôt (VI, 1). Le rédacteur évite de s'arrêter sur ce point, parce que, pour lui, les apôtres sont les témoins de la résurrection et les ministres de l'Evangile; dans sa première description (II, 45), il n'a pas mentionné les apôtres; mais il est très invraisemblable que la source fit distribuer par les anciens propriétaires l'argent des biens vendus; et si les apôtres interviennent ici, ce ne doit pas être pour l'ornement et la variété du discours; c'est que, la communauté une fois constituée, l'argent leur était remis et qu'ils étaient préposés à l'emploi des fonds. De cet emploi la première description nous a révélé une partie importante en parlant, non seulement d'une distribution réclamée par les besoins individuels de chaque jour (cf. *supr.*, p. 219), mais aussi de « la fraction du pain », c'est-à-dire des repas qui se tenaient par groupes dans les maisons particulières (II, 46). Les apôtres présidaient à cette organisation matérielle de la communauté. Si donc il est maintenant question, à trois reprises, d'argent déposé « aux pieds des apôtres » (IV, 35, 37; V, 2), ce doit être que la locution vient de la source, où elle était en rapport avec la fonction administrative des Douze.

« Or Joseph, surnommé par les apôtres Barnabé ». — La notice relative à Barnabé semble due à la préoccupation d'offrir au lecteur au moins un exemple individuel de propriétaire vendant son bien pour en verser le prix à la caisse commune. Il sera plus loin question de ce Barnabé, un des hommes les plus considérables du christianisme primitif. Ce qu'on en dit ici ressemble fort à une anticipation réfléchie,

Joseph, surnommé par les apôtres Barnabé, — ce qui signifie

maigre et artificielle, pour situer dans le jour qui convient au rédacteur une figure qui ne s'adaptait pas naturellement au tableau que celui-ci veut tracer de l'histoire apostolique. Sauf dans notre passage, le seul nom de Barnabé, qu'on nous dit ici être un surnom, se trouve employé. Mais tout porte à croire que la présente notice est exacte en ce point, que Barnabé est un surnom et que l'individu dont il s'agit avait pour nom Joseph (voir le commentaire de XIII, 1). Il devient plus difficile de voir comment le dit Joseph a pu être surnommé par les apôtres Barnabé — « ce qui signifie « fils de consolation » ». — Car on ne voit pas bien pourquoi les apôtres se seraient avisés de donner un surnom à ce fidèle généreux plutôt qu'aux autres, et l'indication apparaît d'autant plus suspecte que l'étymologie est fausse. Barnabé (Βαρνάβας) pourrait, à la rigueur, correspondre à un nom araméen : *Bar-nebuâ*, qui signifierait « fils de prophétie », et quelques-uns trouvent cette étymologie d'autant plus satisfaisante que plus loin (XIII, 1) Barnabé sera dit « prophète ». Mais « prophétie » n'est pas consolation » (l'étymologie suggérée par KLOSTERMANN, 8, *bar-nevacha*, « fils de l'apaisement », donne à peine le sens voulu et s'adapte mal à la transcription grecque). *Barnabas* a bien des chances de correspondre à *Bar-Nabu*, « fils de Nabu », nom païen qui aurait été appliqué à un Juif sans égard à sa signification étymologique, ainsi qu'il arrive aisément pour les noms propres. On a supposé, non sans vraisemblance, que Barnabé était dit ici « fils de consolation » par suite de confusion avec Manahem (SCHWARTZ 282, n. 1), qui figure avec lui sur la liste des prophètes d'Antioche. *Menachem*, en effet, signifie « consolateur ». Mais « consolateur » n'est pas « fils de consolation » ; et il est bien difficile de croire ici à une simple erreur ou à une confusion de texte. On a cru trop vite à l'historicité de cette notice, pensant que le cas exceptionnel de Barnabé contredisait l'assertion générale du rédacteur touchant la vente des champs et des maisons. Le cas de Barnabé n'est pas donné comme exceptionnel, mais le rédacteur a voulu signaler Barnabé comme étant un de ceux qui avaient vendu leurs biens ; il a voulu faire prendre date et position à Barnabé en cet endroit ; il l'a voulu afin de tenir le personnage à sa disposition pour l'usage qu'il se proposait d'en faire ultérieurement (XI, 22), et il a tenu à le rattacher au premier groupe chrétien avant qu'il fût parlé des Hellénistes, parmi lesquels pourtant Barnabé doit être effectivement rangé. Il est très vrai que la notice personnelle de

« fils de consolation », — lévite originaire de Chypre, ³⁷ qui avait un champ, l'ayant vendu, en apporta le prix et le déposa aux pieds des apôtres.

Barnabé doit avoir eu sa place originellement en tête de la liste des prophètes antiochiens, et que là elle devait être libellée en ces termes : « Joseph, surnommé Barnabé, [lévite ?] Chypriote ». Le rédacteur a transporté délibérément cette notice dans la description de la communauté primitive et il l'a adaptée à son nouveau contexte en disant que Joseph avait été surnommé Barnabé par les apôtres, parce que ledit Barnabé, — « un champ lui appartenant, qu'il vendit, en apporta le prix et le déposa aux pieds des apôtres ». — Il ne s'agit pas d'un bien qu'il aurait eu en Chypre. Et ce pourrait être pour expliquer vaille que vaille comment ce Juif de Chypre pouvait être propriétaire d'un champ à Jérusalem que le rédacteur aura fait Barnabé lévite. Les commentateurs, en effet, ne manquent pas de citer Jérémie (xxxii, 7) pour prouver qu'un lévite pouvait avoir un champ près de la ville sainte : le rédacteur a bien l'air d'y avoir pensé avant eux. Pas n'est besoin de supposer ici (avec SCHWARTZ, *loc. cit.*, J. WEISS, 127) une notice originale où on aurait lu : « Joseph, dit Barnabé, des apôtres », c'est-à-dire du nombre des apôtres ; car c'est pour mettre Barnabé en rapport intime avec les apôtres que le rédacteur lui fait attribuer par eux son surnom ; et il est arbitraire, il est contraire à toute vraisemblance, de supposer que la source, en cet endroit, aurait rangé Barnabé parmi les apôtres au sens général du mot, c'est-à-dire parmi les missionnaires chrétiens. vu qu'à ce moment là de tels apôtres n'existaient pas encore ; même en replaçant la notice dans la liste des prophètes antiochiens, l'indication aussi formulée serait peu naturelle. Faisant donner le surnom par les apôtres, le rédacteur s'obligeait à trouver une étymologie conforme à la circonstance imaginée par lui ; et c'est alors que s'est exercée sur son esprit l'influence de la liste antiochienne à laquelle il a emprunté la notice de Joseph Barnabé. Par une sorte de distraction, une confusion qui se sera faite dans sa mémoire, le sens du nom Manahem, qu'il lisait dans la même énumération, se sera amalgamé dans son esprit avec le nom de Barnabé, et de là sera issu « le fils de la consolation ». Dans la réalité, le surnom de Joseph dit Barnabé doit contenir comme second élément étymologique le nom même de son père, c'est-à-dire que Joseph Barnabé signifie Joseph fils de Nabu (ou Naboth ? Nabat ?), le dit Joseph ayant été ainsi surnommé pour le

v. ¹ Mais un homme appelé Ananie, avec Saphire, sa femme, vendit un bien ² et il fit détournement sur le prix, sa femme aussi

distinguer des innombrables Joseph qui existaient autour de lui. Ainsi le surnom n'avait pas à être inventé par les apôtres, et Joseph Barnabé le portait bien avant de les rencontrer. Que si d'aventure l'étymologie dérivait de ce que la prophétie peut être parole d'exhortation et que Barnabé prophète eût semblé, en cette qualité, au rédacteur, être « fils de consolation » (xv, 32, « Judas et Silas, étant prophètes, exhortaient [καρτεκάλεσαν] les frères », pourrait être invoqué à l'appui de cette hypothèse et avoir influencé le rédacteur ; cf. xi, 23), l'interprétation du nom resterait tout aussi fausse et artificielle, et il faudrait encore trouver comment les apôtres auraient pu qualifier prophète un homme qui ne l'était pas encore. En toute hypothèse, il n'y a là qu'un jeu et une illusion de l'esprit qui a rêvé le recensement de Quirinius au temps d'Hérode et la révolte de Judas le Galiléen après celle de Theudas (v, 36-37).

XIV. — ANANIE ET SAPHIRE.

A ce bel exemple apocryphe du généreux Joseph Barnabé fait pendant et contraste le cas délictueux et terrifiant d'Ananias et de sa femme Saphira. — « Or un certain Ananie, d'accord avec sa femme Saphire, avait vendu un bien » — (κτημα), que l'on dit plus loin (v. 3 et v. 8) « propriété champêtre » (χωριον, cf. i, 18; iv, 34) ; — « de complicité avec sa femme, il avait fait détournement sur le prix », — sur l'argent réalisé par cette vente, — « puis, apportant une partie », — ce qu'il ne gardait pas pour lui, — « il le déposa aux pieds des apôtres ». — Enoncé en ces termes, le crime d'Ananie et de Saphire ne nous paraît pas si énorme, puisque ces gens, après tout, sont libres de donner de leur bien à la communauté ce dont il leur plaît de se dépouiller. Mais, dans la perspective un peu vague et inconsistante du récit, il est censé aller de soi que tout le monde, sans y être autrement contraint, vend tous ses biens et en verse le prix intégral à la caisse commune, « aux pieds des apôtres » ; Ananie et Saphire ont donc feint d'imiter les autres, mais, dans la réalité, ils ont gardé pour eux une partie de l'argent, simulatant que la partie offerte représentait la valeur totale de leur bien. L'anecdote est construite de telle sorte que le couple semblerait plus coupable d'avoir donné cette partie que s'il eût conservé le tout ; mais c'est par un certain manque d'équilibre dans la narration, et il n'en faudrait pas conclure que, dans l'esprit

étant complice ; et en apportant une partie, il la déposa aux pieds des apôtres. ³ Et Pierre lui dit : « Pourquoi Satan a-t-il rempli ton cœur (de telle sorte) que tu aies menti à l'Esprit saint et fait détournement sur le prix du champ ? ⁴ Est-ce que (cela), restant,

de l'auteur, Ananie et sa femme auraient été irrépréhensibles en gardant leur propriété ; ce faisant, ils seraient censés s'être excommuniés eux-mêmes d'une société dont tous les membres volontairement faisaient le sacrifice total de leurs biens. Le cas n'est pas envisagé de personnes qui auraient conservé leur avoir tout en faisant partie de la communauté. Par leur dissimulation Ananie et Saphire se sont mis dans le cas de cet Acan dont l'histoire est racontée au livre de Josué : Acan aussi avait détourné quelque chose du butin de Jéricho voué par anathème à la destruction, et par ce fait il était tombé lui-même sous la malédiction de Dieu (Jos. VII) ; Ananie et Saphire ont dérobé pareillement quelque chose à la masse sacrée que constitue le trésor des fidèles, et ils tombent sous l'anathème qui atteint ceux qui fraudent la divinité. L'histoire d'Acan hante la pensée du narrateur, et il définit l'acte d'Ananie et de Saphire par le mot qui dans Josué caractérise celui d'Acan (ἐνοσπίσατο. Cf. Jos. VII, Sept. 1). C'est même cette préoccupation qui fausse la perspective du récit, parce qu'Ananie est censé avoir volé à Dieu ce qu'il s'est dispensé de donner à la communauté.

Le malheureux Ananie avait compté sans le saint Esprit. Par illumination intérieure Pierre connaît la fraude dans l'instant même où l'argent est déposé devant lui. — « Mais Pierre lui dit : « Pourquoi » — faut-il que — « Satan ait rempli ton cœur, » — pris possession de ton intérieur — « au point de te faire mentir à l'Esprit saint et détourner » — c'est-à-dire, en opérant un détournement, — « sur le prix du champ ? » — L'esprit du mal s'est glissé dans ce cœur (cf. Lc. XXII, 3 ; Jn. XII, 2, 27) à la place de l'esprit divin, et sans doute y fut-il accueilli avec complaisance ; de son inspiration procède le mensonge qu'Ananie fait à l'Esprit dans la personne de ses dépositaires et représentants, les fidèles et spécialement les apôtres, qui dans la circonstance apparaissent comme les organes de l'Esprit (HOLTZMANN, 46). Ananie a offensé l'Esprit dans la communauté ; mais, en fait, l'honneur de l'Esprit est confié aux apôtres, comme on verra bientôt que leur est confiée l'administration de l'Esprit lui-même. Or le péché contre l'Esprit est un péché qui ne se pardonne point (cf. Lc. XII, 10). — « Est-ce que cela, restant, ne restait pas à toi ? » — Ananie était libre de garder son bien sans le vendre, et le bien lui serait ainsi

ne restait pas à toi, et, vendu, n'était pas à ta disposition? Comment est-ce que tu as résolu en ton cœur cette action? Ce n'est point aux hommes que tu as menti, mais à Dieu. »⁵ Or, en entendant ces paroles, Ananie, tombant, expira. Et il y eut frayeur

resté tant qu'il aurait voulu le conserver. — « Et vendu, n'était-ce pas encore à ta disposition? » — Ayant vendu sa terre, Ananie était libre d'en retenir le prix pour employer l'argent à son gré. — « Comment est-ce que tu as résolu dans ton cœur cette action? » — En ces conditions, son mensonge est sans excuse; il a menti pour mentir. Seulement — « ce n'est point aux hommes que tu as menti, mais à Dieu. » — Ananie s'est peut-être imaginé n'avoir affaire qu'à des hommes, mais il a menti à Dieu (cf. Jos. xxiv, 27), en essayant de tromper les hommes en qui est son Esprit. D'après ces paroles, les commentateurs admettent volontiers que le crime d'Ananie est tout entier dans son mensonge et que le récit contredit les assertions générales qui se lisent antérieurement touchant le communisme absolu qui régnait parmi les disciples (II, 44-45; IV, 32, 34-35). Mais on doit faire attention que le récit n'envisage pas une hypothèse qui pourtant serait naturelle s'il était conçu comme on le suppose, à savoir qu'une partie du bien ou de son prix pouvait être offerte, la réserve du reste étant avouée. Cette hypothèse est exclue de la perspective, et même Ananie n'est pas censé avoir menti autrement qu'en apportant une somme d'argent qui doit être considérée, sans qu'il le dise, comme représentant la valeur totale de son bien. Le principe est donc toujours que tous les fidèles se dépouillent de tout ce qui leur appartient en propre; mais, comme le dépouillement est volontaire, Pierre, dans la perspective convenue où l'a placé le rédacteur, peut tenir le langage qu'il tient. Il n'en reste pas moins qu'Ananie, en bon fidèle, aurait dû tout donner, et il n'en faut pas conclure que, profitant de la liberté tout extérieure qu'il avait de retenir l'intégralité de sa fortune, il pouvait encore être considéré comme disciple du Christ ne ne donnant rien.

« Or, en entendant ces paroles », — qui étaient comme la sentence du souverain Juge, — « Ananie, s'écroulant, rendit le dernier soupir ». Par la bouche de l'apôtre, le glaive de l'Esprit l'a frappé. Ainsi succomba jadis un autre Ananie, selon la parole que le prophète Jérémie avait prononcée contre lui (JÉR. xxviii; cf. Ez. xi, 1-2, 13). Mais nous avons ici l'effet foudroyant de l'excommunication lancée contre un membre indigne de la communauté. Paul n'avait eu que l'idée

grande sur tous ceux qui avaient entendu. ⁶ Mais les plus jeunes, s'étant levés, l'enveloppèrent et, l'ayant emporté, ils l'enter-

d'en finir de la sorte avec l'incestueux de Corinthe (I Cor. v, 4-5), tout en promettant au pécheur sa grâce dans le jugement dernier. L'auteur du présent récit, que rien ne gêne dans sa fiction, livre sur le champ Ananie à Satan, qui le possède, et à la mort, qui le saisit, sans s'inquiéter autrement de ce qui pourra bien advenir de lui au jugement dernier, et en laissant plutôt entendre qu'il est à jamais perdu. Le sort éternel d'Ananie lui importe, à ce qu'il semble, beaucoup moins que l'avertissement donné à ceux qui mépriseraient l'autorité des pasteurs « institués par l'Esprit saint pour paître la communauté de Dieu » (xx, 28).

« Et il y eut frayeur grande sur tous ceux qui ouïrent » — des propos si efficaces. Le vague de la mise en scène ne permet pas de dire s'il s'agit de toute la communauté, qui serait censée réunie quand Ananie apporte son argent, ou bien d'un groupe quelconque plus ou moins nombreux, qui entoure Pierre en ce moment. Comme il y a des « jeunes gens » tout prêts pour emporter le cadavre et s'occuper des funérailles, l'incident est au moins présenté comme public et comme se produisant au milieu d'une réunion dont il ne faut pas vouloir préciser autrement le caractère. — « Mais les jeunes gens, se levant, l'enveloppèrent. » — Tel paraît être le sens du mot (συνέσπειλαν), Ananie ayant été roulé dans un linceul, à moins que ce ne soit dans ses vêtements, la toilette funèbre étant des plus sommaires ; ou bien l'on veut dire que les jeunes gens ont d'abord ramassé le mort. — « Et l'ayant emporté, ils l'enterrèrent ». — On dirait que « les jeunes gens » (οἱ νεώτεροι) ont une fonction régulière dans la communauté et qu'ils débarrassent le cadavre d'Ananie comme ils auraient balayé la salle ou dressé les tables pour la fraction du pain. Les interprètes qui traitent ce récit comme une histoire vraie, au moins pour le fond, s'efforcent de trouver que « les jeunes gens » rendent seulement, à l'occasion, les services qui conviennent à leur âge. Mais la façon dont le rédacteur parle d'eux favorise plutôt l'idée d'un service normal, et le trait n'est pas à discuter au point de vue de la vraisemblance. Le narrateur se défend d'employer un terme trop précis, qui aurait, même pour lui, un goût d'anachronisme, comme il se défendra d'employer le mot de « diacres » en racontant l'institution des Sept, que pourtant il conçoit comme le prototype du diaconat. Rien n'empêche d'admettre que, dans sa pensée, les « jeunes gens », qui sont en effet de jeunes hommes, sont ceux qui, à côté des apôtres

rèrent. ⁷ Or il y eut un intervalle d'environ trois heures, et sa femme, ne sachant pas ce qui était arrivé, entra. ⁸ Et Pierre lui parla : « Dis-moi, est-ce tant, que vous avez vendu le champ ? » Et elle dit : « Oui, c'est tant. » ⁹ Et Pierre lui dit : « Qu'aviez-

et sous leur direction, font « le service », s'acquittant de tous les ministères intérieurs que comporte la vie de la communauté. Ces jeunes gens rappellent, du reste, ceux qui sur l'ordre de Moïse, emportèrent hors du camp, « dans leurs habits », Nadab et Abihu, que Dieu avait subitement frappés de mort pour avoir apporté à son autel « un feu étranger » (LÉV. x, 1-5).

Reste à régler le châtiment de Saphire. — « Or trois heures environ se passèrent au bout desquelles sa femme, sans rien savoir de ce qui était arrivé » — à Ananie — « entra ». — On peut dire qu'elle entre en scène ; car elle paraît dans le lieu indéterminé où Ananie, apportant son argent, a pénétré pour y trouver la mort. On ne voit pas très bien ce qu'elle vient faire, à moins qu'on n'imagine une sorte de réunion permanente à laquelle tout fidèle peut s'associer quand il en a la liberté et le désir ; on peut croire, si l'on veut, que Saphire vient voir l'effet produit sur les frères par sa générosité (HOLTZMANN, 46). Le narrateur a mis trois heures d'intervalle entre la mort du mari et celle de la femme, parce qu'il a voulu donner aux « jeunes gens » le temps d'enterrer Ananie avant de pourvoir dans les mêmes conditions aux funérailles de Saphire. — « Mais Pierre » — tout de suite, — « lui parla : « Dis-moi, est-ce à tel prix que vous avez vendu le champ ? — Oui, c'est tant », répondit-elle. » — La question est posée par rapport à l'argent qui est censé là devant l'apôtre, et il ne faut pas penser aux trois heures qu'on nous a dit écoulées depuis qu'Ananie a fait le dépôt. La liaison de toutes ces choses est dans l'idée qui domine le récit, l'idée de la punition qui atteint ceux qui insultent à l'Esprit en trompant les chefs de la communauté. Du moment que Pierre sait à à quoi s'en tenir, il tend par sa question un piège à la femme, complice du détournement, afin de lui faire confirmer le mensonge et de l'associer à la peine. Dans les conditions où l'affaire se présente, Saphire, pas plus qu'Ananie, n'a le temps de se repentir, et ils sont expédiés dans l'autre monde sitôt que Pierre les a mis en face de leur délit.

La sentence de mort est notifiée presque dans les mêmes termes, Saphire apprenant par la même occasion que son mari a cessé de vivre. — « Et Pierre lui dit : « Qu'aviez-vous à vous concerter pour

vous à vous concerter pour éprouver l'Esprit du Seigneur? Voici à la porte les pas de ceux qui ont enterré ton mari et (qui) vont t'emporter aussi. » ¹⁰ Et elle tomba aussitôt à ses pieds, et elle expira; et, entrant, les jeunes gens la trouvèrent morte, et, l'ayant emportée, ils l'enterrèrent près de son mari. ¹¹ Et il y

tenter l'Esprit du Seigneur? » — Hé bien! — « voici à la porte les pas » — littéralement: « les pieds » — « de ceux qui ont enterré ton mari », — les jeunes gens qui reviennent d'enterrer Ananie, — « et ils vont t'emporter aussi ». — Saphire n'avait qu'à rendre l'âme incontinent; c'est ce qu'elle fait. — « Or elle tomba aussitôt à ses pieds et elle expira » — devant lui; — « et les jeunes gens, en entrant, la trouvèrent morte, et », — sans plus tarder, — « l'ayant emportée, ils l'enterrèrent auprès de son mari ». — Esprit du Seigneur Dieu ou Esprit du Seigneur Christ, Ananie et Saphire ont tenté l'Esprit quand ils l'ont mis en demeure de montrer s'il était ou non capable de percevoir la fraude et de la punir. En fait, les deux malheureux n'auraient pas eu la moindre envie de mettre à l'épreuve la toute-science et la toute-puissance de l'Esprit divin; ils auraient voulu seulement garder par devers eux une poire pour la soif et se faire valoir plus que de raison en laissant croire aux apôtres et à la communauté qu'ils s'étaient dépouillés comme les autres pour les frères. Mais il s'agit bien de réalité! Ne faut-il pas montrer comment, dans cette communauté idéale, où l'on menait la vie parfaite, la vie réclamée par l'Evangile, un ménage qui voulut rester clandestinement « propriétaire », quand nul ne l'était plus (cf. iv, 34), tomba dans la mort à la seule parole du prince des apôtres et apprit par son tragique exemple à tous les croyants de l'avenir qu'on ne se moque pas de l'Esprit qui règne dans les communautés et qui parle par la bouche de leurs chefs.

Aussi bien la réflexion qui suivait la mort d'Ananie revient ici comme un refrain après celle de Saphire. — « Et il y eut frayeur grande sur toute la communauté », — sur tous les fidèles, même sur ceux qui n'avaient pas assisté à cette terrible exécution, — « et sur tous ceux qui, » — en dehors des croyants, — « ouïrent ces choses ». — C'est la première fois que se rencontre dans les Actes le mot de « communauté » (ἐκκλησία), et l'on n'est pas étonné de le trouver au bout d'un récit où s'affirme si énergiquement le sens de l'Eglise que régit l'Esprit par le moyen de ceux qu'il a préposés à sa conduite. L'historicité du récit n'en est pas mieux garantie, et il paraît difficile de suivre les critiques qui le font dériver soit d'une source ancienne,

eut frayeur grande sur la communauté entière et sur tous ceux qui ouïrent ces choses.

¹² Or par les mains des apôtres arrivaient beaucoup de signes et de prodiges parmi le peuple. Et ils étaient tous, en unanimité,

soit d'une tradition précise, qui aurait été seulement influencée dans la rédaction par ce qu'on lit dans l'Ancien Testament touchant les fils d'Aaron et surtout l'affaire d'Acan. On serait fort empêché de trouver à cette description aussi inconsistante que sinistre un fond vraisemblable. Le cas d'Ananie et de Saphire pourrait bien n'avoir pas plus de réalité que celui de Barnabé, ayant été conçu par le même rédacteur pour étoffer l'histoire de la première communauté. Une pareille aventure est d'un type trop commun pour qu'il soit indispensable de la rattacher à un fait réel, la mort subite, interprétée en miracle, de deux époux qui avaient essayé de tromper le comité apôtolique. En dehors du miracle et de sa mise en scène artificielle il ne reste rien. Le cas d'Ananie et de Saphire est ici pour la leçon qu'il contient, et cette invention médiocre, même et surtout moralement, est assez dans le goût du rédacteur pour qu'il n'y ait aucune témérité à la lui attribuer. Il aura trouvé sa composition fort édifiante, et il la concevait en leçon morale, non pas en allégorie.

XV. — MIRACLES ET CONVERSIONS

Les faits qui vont suivre (v, 17-42) sont comme un doublet de ceux qui viennent d'être racontés (iv, 1-22) en conséquence de la guérison du paralytique, et ils ne sont pas plus consistants. Une description générale (v, 12-16), qui reprend aussi, en les accentuant, certains traits déjà connus, sert d'introduction.

Cette introduction n'est pas homogène en son contenu. On lit pour commencer : — « Or beaucoup de signes et de prodiges se faisaient dans le peuple par les mains des apôtres », — ce qui paraît faire suite au prodige qui vient de s'accomplir sur Ananie et Saphire ; mais on trouve aussitôt : — « et tous » — les fidèles — « unanimement se tenaient dans le portique de Salomon », — ce qui interrompt la description des miracles, dont on retrouvera la suite quelques lignes plus loin (vv. 15-16), et rejoint les indications antérieures touchant le rassemblement des disciples pour la prière dans le temple (i, 14 ; ii, 46-47). Le portique de Salomon est l'endroit où se sont rendus les apôtres après la guérison du paralytique (iii, 11). Le trait des mira-

au portique de Salomon. ¹³ Et des autres nul n'osait s'attacher à

cles s'est d'ailleurs précédemment rencontré dans la même combinaison avec les réunions de prières (II, 43). Si donc l'on peut à ce propos parler de sources mélangées, c'est seulement en tant que le rédacteur reprend ici et là, avec quelques variantes, les mêmes éléments de tradition ou de source dont il compose artificiellement ce qu'il est permis d'appeler ses morceaux de transition ou ses fonds de tableau. Dans le cas présent, il s'agit de figurer un nouveau développement de la communauté par lequel s'explique la tentative de persécution qui va être ensuite racontée. Les réunions dont il est parlé en second lieu seraient parfaitement inconcevables si l'on admet que les fidèles étaient déjà plus de huit mille ; mais elles ne sont pas impossibles, même après l'éclat produit par la guérison du paralytique, pour un groupe moins nombreux, vu que l'autorité n'avait pas motif d'inquiéter ces gens s'ils ne venaient au temple que pour prier ou converser entre eux. Ce qui donne quelque valeur à l'indication est le trait qui s'y ajoute : — « Et des autres », — c'est-à-dire du commun des Juifs, des non-croyants, — « nul n'osait se joindre à eux ». — Le sens naturel de cette assertion est que nul n'osait se mettre en leur compagnie ; car on ne peut donner ici à « se joindre » (κολλᾶσθαι) une signification hostile ; et d'autre part il est plus qu'arbitraire de limiter à une seule catégorie de personnes, en supposant une altération du texte (τῶν δὲ λοιπῶν, que, par exemple, HILGENFELD, 234, voudrait lire λευϊτῶν), le nombre de ceux qui « n'osaient pas ». Que le motif de cette crainte soit le respect quasi superstitieux qu'on a pour les croyants (WENDT, 122), il ne semble pas ; c'est plutôt, et très naturellement, la crainte des autorités qui ont crucifié Jésus et qui ont menacé les apôtres après la guérison du paralytique. — « Mais le peuple les glorifiait », — le vulgaire ne laissait pas d'avoir en grande estime et de louer les croyants. Ce trait aussi n'a rien que de naturel et peut venir de source avec le précédent (vv. 12 b-13). Mais il semble que les exagérations du rédacteur apparaissent dans la suite, sinon pour les conversions (v. 14), dont l'abondance est déjà suspecte, au moins pour les miracles sans nombre que le rédacteur amène (vv. 15-16) afin de justifier sa première assertion (v. 12 a ; il est possible que cette assertion ait été dans la source, avec 12 b-13, et 14 ?, le tout donnant idée de ce qu'était l'état de la communauté entre l'événement du paralytique et l'organisation du groupe helléniste sous la direction des Sept, c. vi). On nous assure donc que, nonobstant la

eux ; mais le peuple les célébrait. ¹⁴ Et de plus en plus s'adjoignaient des croyants au Seigneur, quantité d'hommes et de femmes ; ¹⁵ à tel point qu'on apportait dans les rues les malades

réserve de la masse, qui n'osait pas se mêler aux croyants quand ceux-ci se rassemblaient sous le portique de Salomon aux heures de la prière, — indication qui, soit dit en passant, exclut toute idée de prédication dans le temple, — « de plus en plus s'adjoignaient de croyants au Seigneur ». — La remarque pourrait avoir été conçue en correctif de l'indication précédente ; mais elle n'a rien d'in vraisemblable en elle-même, la propagande se faisant par conversations privées, et la crainte de se joindre dans le temple aux autres croyants n'existant plus chez les nouvelles recrues dès qu'elles étaient gagnées à la foi (μαλλον δὲ προσετίθεντο πιστεύοντες τῷ κυρίῳ. On peut rattacher τῷ κυρίῳ à προσετίθεντο cf. XI, 24 ; ou à πιστεύοντες cf. XVI, 15, 34 ; XVIII, 8 ; mais la comparaison de XI, 24, paraît décisive en faveur de la première hypothèse).

La description des miracles opérés par Pierre s'accroche de façon peu naturelle à ce qui vient d'être dit des conversions (ὥστε καί, v. 15, est visiblement pour la suture ; mais le rattachement à 12 a, proposé par plusieurs critiques, n'est guère plus satisfaisant, nonobstant la correspondance fort exacte avec XIX, 11-12, morceau parallèle, certainement construit avec réflexion, par la même main, sur le même type ; le rapprochement est surtout compromettant pour 12 a, que l'on ne peut guère s'empêcher d'attribuer au rédacteur de 15-16 et XIX, 11-12 ; dans un cas comme dans l'autre on sent l'artifice du rédacteur ajustant à une donnée générale certaines précisions qui ne réussissent pas à donner à l'ensemble l'apparence d'un fait observé). A raison des miracles opérés, de la considération dont jouissaient les croyants, et d'où résultaient les conversions, — « on allait jusqu'à apporter dans les rues les malades et les déposer là sur des couchettes et des grabats ». — Les places, ou les rues, ne sont pas le portique de Salomon, mais il paraît évident que, si l'on n'osait pas se joindre aux disciples pour la prière, on ne courait pas en foule après eux dans les rues pour leur présenter des malades. Mais c'est surtout de Pierre que l'on veut faire un grand thaumaturge ; c'est lui que les malades attendaient dans les rues — « afin que de Pierre passant l'ombre tout au moins couvrit quelqu'un d'eux ». — Il est sous-entendu que l'ombre les guérissait, et pour qu'on n'en doute pas le ms. D. ajoute : « Car ils étaient (ainsi) débarrassés de toute maladie qu'avait chacun d'eux ». On n'en

et qu'on les déposait sur des couchettes et grabats, afin que de Pierre passant l'ombre au moins couvrit quelqu'un d'eux. ¹⁶ Et la foule accourait aussi des villes alentour de Jérusalem, amenant malades et (gens) tourmentés d'esprits impurs, qui étaient guéris tous.

dit pas autant du Christ dans les évangiles ; cependant la houppe du manteau de Jésus joue à peu près le même rôle qu'ici l'ombre de Pierre, dans un passage de Marc (vi, 55-56) dont le rédacteur des Actes paraît s'être inspiré pour la description présente, ne l'ayant pas utilisé dans l'évangile ; plus loin (xix, 11-12) le linge de Paul aura les mêmes effets miraculeux que l'ombre de Pierre. Tout cela est emprunté au même vieux fonds de superstitions populaires ; la vertu d'une personne douée de pouvoirs extraordinaires peut être dans son ombre, qui est plus ou moins comprise en double de son individu ; et elle peut être aussi bien par communication dans le vêtement qu'il porte ou dans le linge qui a touché son corps. Pierre est censé mieux pourvu de puissance miraculeuse que les autres apôtres, puisqu'il n'est pas dit que l'ombre de ceux-ci ait fait des miracles. Faute de mieux, le contact de l'ombre suffisait à guérir, tout comme, dans Marc, les malades qui ne peuvent obtenir davantage se contentent de toucher la frange du manteau du Christ (même emploi de $\alpha\lambda\upsilon$ dans Mc. vi, 56, et Act. v, 15). Et ce ne sont pas seulement les malades de Jérusalem qui sont charriés sur le chemin du premier apôtre. — « La foule accourait aussi des villes d'alentour de Jérusalem, amenant les malades et possédés d'esprits impurs ». — Empressement justifié, puisque malades et possédés — « étaient guéris tous ». — Mais les commentateurs sont dans l'embarras, vu qu'il n'y a pas de villes dans le voisinage de Jérusalem ; et tel propose de remplacer « les villes d'alentour » ($\tau\omega\nu\ \pi\acute{\epsilon}\rho\iota\zeta\ \pi\acute{o}\lambda\epsilon\omega\nu$) par « les faubourgs » ($\tau\omega\nu\ \pi\epsilon\rho\iota\pi\omicron\lambda\iota\omega\nu$, HILGENFELD, 235) ; ou bien l'on entend que les « villes » sont des bourgs et des villages. Mais le rédacteur n'y regarde pas de si près, et sans doute pense-t-il aux villes de Judée. Pour l'instant, il a, au moins vaguement, en tête la mise en scène du discours des béatitudes (Lc vi, 17-19), avec la foule qui accourt de la Judée et même de la Phénicie, avec ses malades et ses possédés, distingués les uns des autres comme ils sont ici, et qui tous sont guéris. Dans le cas présent, il se contente de la Judée. L'invention ne lui coûte rien, et le commentateur n'a qu'à la constater, en notant simplement que le rédacteur, après la pentecôte, s'est borné à signaler en général de « nombreux prodiges et signes » (ii, 43),

“ Or [Annas] le grand prêtre et tous ceux qui étaient avec lui, c'est-à-dire la secte des sadducéens, se remplirent de jalousie,

qu'il en fait demander à Dieu par la communauté après l'affaire du paralytique (iv, 30), et qu'il montre maintenant l'exaucement de cette prière par les guérisons innombrables qui s'opèrent à Jérusalem sur les malades et possédés qu'on y amène de toute la contrée. Sachons-lui gré d'avoir respecté au moins le cadre que lui imposait la source et de n'avoir pas fait sortir encore les apôtres de la ville sainte.

XVI. — LES APOTRES DEVANT LE SANHÉDRIN, GAMALIEL

Tout ce grand déballage de miracles, avec le bruit qui ne pouvait manquer d'en résulter, explique et introduit le simulacre de persécution que le rédacteur a voulu loger en cet endroit. Devant les progrès extraordinaires de la nouvelle foi, le grand-prêtre et son entourage, la secte sadducéenne, sont pris d'un furieux mécontentement, se saisissent des apôtres et les font mettre en prison, — la vraie prison, cette fois (ἐν τηρήσει δημοσίᾳ), et non plus le poste où Pierre et Jean sont censés avoir dormi la nuit d'après la guérison du paralytique (iv, 3). — Procédé sommaire et renseignement vague. Le personnel de la précédente fiction se retrouve ici : grand-prêtre, aristocratie sacerdotale, sadducéens ; seulement le grand-prêtre n'est pas nommé, et le haut sacerdoce est, sans plus de cérémonie, identifié à la secte sadducéenne, que nous savons être, pour le rédacteur, celle des gens qui ne croient pas à la résurrection des morts. — « Or, s'étant levé, le grand-prêtre et tous ceux qui étaient avec lui », — on s'abstient d'en répéter l'énumération (iv, 6), mais on ajoute en manière d'explication — « la secte des sadducéens », — mêlés plus haut (iv, 1) à l'arrestation de Pierre et de Jean, — « se remplirent de jalousie » — devant les succès des apôtres. Le participe : « s'étant levé » (ἀναστὰς δέ), détermine fort mal l'action qui est marquée ensuite, et besoin est de quelque bonne volonté pour trouver qu'il figure convenablement le grand-prêtre se mettant en branle pour arrêter la propagande apostolique ; le fait est que « se levant » jure avec « ils devinrent furieux de jalousie ». Or un ms. latin (*c. Paris*, 32) remplace le participe par le nom même du grand-prêtre, Annas. Il n'est pas probable que ce soit par conjecture ou par accident ; si c'était par conjecture, celle-ci serait des plus heureuses, l'équilibre de la phrase étant ainsi rétabli, et Annas

et ils portèrent les mains sur les apôtres et les mirent en

(Hanan) étant certainement, pour le rédacteur, le pontife qui régnait en ce temps-là. L'erreur doit donc être du côté du texte ordinaire (opinion de plusieurs critiques, après BLASS, 15), où elle se sera glissée (par substitution de ἀναστάς à Ἄννας) et maintenue d'autant plus facilement que, pour la tradition chrétienne, le pontife régnant alors n'était pas Annas mais Caïphe. Ainsi le rédacteur affirmait de nouveau la méprise qui lui a fait continuer le pontificat d'Annas sous la magistrature de Pilate. Sans autre forme de procès, il identifie tout le haut personnel sacerdotal à la secte (αἱρεσις, le mot s'entendant, dans les Actes comme dans Josèphe, des sectes religieuses du judaïsme; sur son application au christianisme, voir le commentaire de XXIV, 5, 14; XXVIII, 22) des sadducéens. Rien ne prouve que tous les prêtres fussent sadducéens, et l'on ne peut pas même l'affirmer de Hanan, quoiqu'on le puisse présumer d'après ce que Josèphe dit de son fils du même nom, qui fut quelque temps grand-prêtre après la mort du procureur Festus (*Ant.* XX, 9, 1). En fait, si l'on en croit Josèphe, les sadducéens n'avaient en commun que certaines opinions religieuses et un caractère moral plutôt insociable; ce n'était pas précisément un parti ou une secte; mais plutôt un nombre assez restreint de personnes parmi les plus notables, — il n'est pas dit que ce fût seulement dans le sacerdoce, — qui avaient même esprit, et qui d'ailleurs, indépendantes par leur situation, n'étaient guère plus liées entre elles qu'avec le reste de la nation; ceux d'entre les sadducéens qui participaient aux fonctions publiques étaient obligés de prendre la même attitude que les pharisiens, parce qu'autrement le peuple ne les aurait pas supportés. Ce que le rédacteur des Actes dit des sadducéens est donc fort sujet à caution, ayant toute chance d'être une interprétation libre et conjecturale des indications de Josèphe.

Les grands-prêtres sadducéens — « portèrent les mains sur les apôtres et les mirent dans la prison publique » (formules en partie reprises de IV, 3; cf. XIII, 1). — Il ne faut pas demander quand, comment ni pourquoi les apôtres furent arrêtés. Le rédacteur veut faire entendre que les sadducéens, furieux des succès et de la popularité qu'obtiennent les prédicateurs de résurrection, les font arrêter d'un seul coup et sans autre formalité. Inutile d'ajouter que le motif présumé de l'arrestation ne tient pas au point de vue de la réalité, n'ayant aucune justification juridique; autrement il eût fallu arrêter aussi bien les pharisiens. Et les exorcismes pratiqués par les apôtres

prison publique. ¹⁹ Mais un ange du Seigneur, pendant la nuit, ouvrit les portes de la prison et, les ayant fait sortir, (leur) dit :

ne fournissaient pas non plus matière à condamnation. L'arrestation n'est que pour ménager la délivrance miraculeuse, puis la comparution des apôtres devant le sanhédrin, que suivra le discours de Gamaliel. Comme le miracle de la délivrance se trouve assez brusquement introduit, le ms. D, pour ménager la transition, ajoute, après indication de l'emprisonnement : « et chacun s'en alla chez soi », sans doute chacun des prêtres sadducéens qui avaient pourvu à l'arrestation. La mise en scène est parallèle à celle de l'arrestation que le rédacteur a imaginée après l'affaire du paralytique (IV, 1-3), et la nuit d'intervalle est aussi bien pour ménager la convocation du sanhédrin, qui tiendra séance le lendemain ; le même artifice introduira une séance du sanhédrin le lendemain de l'arrestation de l'apôtre Paul (XXII, 30). Aucune de ces séances n'a de réalité historique, et l'on peut trouver que le rédacteur manque un peu de variété dans l'invention ; mais il ne faut pas trop le lui reprocher, puisque la répétition du procédé aide à reconnaître plus sûrement la fiction.

Si la nuit que tous les apôtres vont passer en prison répète la nuit que Pierre et Jean sont censés avoir passée au poste après avoir prêché sur la guérison du paralytique, leur délivrance miraculeuse est ici un doublet de la délivrance ultérieure de Pierre emprisonné par Agrippa I^{er} (XII, 6-11). Mais la délivrance miraculeuse de Pierre correspond à un fait réel, puisqu'il a tout au moins échappé aux poursuites du roi hérodien. La délivrance des Douze, dans le cas présent, n'est pas moins fictive que leur emprisonnement, et l'on peut même dire qu'elle l'est davantage, parce que cette fiction ajoutée à une autre fiction est parfaitement inutile dans l'économie du récit. Les apôtres n'en comparaitront pas moins devant le sanhédrin, tout comme s'ils étaient restés en prison jusqu'au matin. Le miracle aura été fait uniquement pour la gloire, en pur témoignage de la puissance divine, pour l'ornement du récit et pour l'amusement du rédacteur ou l'édification du lecteur, sans être d'aucune conséquence pour l'ensemble où on lui a donné place.

Du reste, le rédacteur, pour ne pas faire tort, en lui empruntant trop de détails, au récit qui sera consacré plus loin à la délivrance de Pierre, s'abstient de précisions. — « Mais un ange du Seigneur, pendant la nuit, ouvrit les portes de la prison, les fit sortir, et leur dit : « Allez vous-en et tenez-vous prêchant dans le temple ». — Comme si

« Allez et, vous présentant, dites dans le temple au peuple toutes les paroles de cette vie. » ²¹ Or, ayant entendu (cela), ils entrèrent dès le point du jour au temple et ils enseignèrent. Et le grand-prêtre étant arrivé, ainsi que ceux qui étaient avec lui, ils convoquèrent le sanhédrin et tout le sénat des fils d'Israël,

les apôtres avaient accoutumé de prêcher dans le temple, si ce n'est quand le rédacteur s'abandonne à sa fantaisie. — « Au peuple les paroles de cette vie », — c'est-à-dire « du salut » que vous avez mission d'annoncer (cf. XIII, 26 : « la parole de ce salut », qui dit la même chose). Ce doit être beaucoup raffiner sur la pensée prêtée à l'ange par le rédacteur que de trouver ici une allusion formelle à la puissance vitale qui se serait manifestée dans la résurrection de Jésus et dans les guérisons opérées par les apôtres ; il s'agit de la « vie » au sens où Jésus lui-même a été dit (III, 15) « chef de la vie », c'est-à-dire de la vie éternelle ; les apôtres sont donc invités à prêcher séance tenante leur religion d'immortalité (cf. XI, 18). Mais qu'un lecteur indiscret ne s'avise pas de demander à quelle heure de la nuit les apôtres ont été mis en liberté, ni ce qu'ils ont pu faire dans les rues de Jérusalem en attendant que les portes du temple fussent ouvertes ! Le piquant de l'histoire est que l'ange se trouve avoir l'air de délivrer les apôtres uniquement pour les envoyer se faire prendre dans le temple ; car ils n'auront pas le loisir d'y prêcher « les paroles de vie ». On pourrait dire que le miracle est fait pour démontrer aux puissances de ce monde que Dieu peut, quand il lui plaît, — bien qu'il lui plaise rarement, — ouvrir les portes des prisons où elles enferment ses serviteurs ; mais le miracle est comme non venu pour les autorités juives, qui n'ont pas l'air de le comprendre ni d'y faire attention ; et le prodige ne contribue qu'à l'édification du candide lecteur.

« Ayant donc entendu » — cet ordre de l'ange, les apôtres, — « dès l'aube », — quand on ouvre les portes du temple, — « entrèrent dans le saint lieu et se mirent à enseigner ». — De son côté, — « le grand-prêtre étant arrivé, ainsi que ceux de son bord », — on ne sait où, probablement au lieu des séances du sanhédrin, dans quelque quartier des bâtiments sacrés, — « ils convoquèrent », — il était un peu tard pour lancer la convocation, mais l'avis est censé avoir un effet immédiat, tous ceux qu'il a touchés se présentant à l'instant, — « le sanhédrin et tout le sénat (τὸ συνέδριον καὶ πᾶσαν τὴν γερουσίαν) des fils d'Israël ». — Comme le sanhédrin était le sénat des Israélites, on se demande ce que le rédacteur a bien pu vouloir signifier en distin-

et ils envoyèrent à la prison pour qu'on les amenât. ²² Mais, arrivant, les sergents ne les trouvèrent pas dans la prison ; et s'en étant revenus, ils firent rapport, ²³ disant : « Nous avons trouvé la prison fermée en toute sûreté, et les gardes en faction aux portes, mais, ayant ouvert, nous n'avons trouvé personne dedans. » ²⁴ Et quand ils entendirent ces paroles, le stratège du temple et les grands-prêtres en furent perplexes, (ne sachant) ce que cela pouvait être. ²⁵ Mais quelqu'un, arrivant, leur annonça : « Voilà les hommes que vous avez mis en prison qui

quant l'un de l'autre, comme si le « sénat » était un corps plus large où le « sanhédrin » même aurait été compris. Avec un peu d'indulgence, on pourrait entendre que « et tout le sénat » n'est qu'une formule explicative du mot « sanhédrin », pour signifier que l'assemblée était au grand complet ; mais la vérité doit être que le narrateur ne sait pas au juste de quoi il parle et n'a que des idées vagues sur la composition de l'assemblée dont il s'agit (cf. xxii, 5, 30 ; Lc. xxii, 66). La réunion étant ainsi constituée comme par enchantement, les magistrats — « envoyèrent à la prison pour qu'on amenât les » — apôtres. Complaisamment le rédacteur montre la déconvenue des gendarmes et celle des sénateurs. — « Mais, arrivés, les sergents ne les trouvèrent pas », — et pour cause, — « dans la prison ; et, s'en étant revenus, ils firent un rapport » — circonstancié au sanhédrin, — « disant : « Nous avons trouvé la prison solidement fermée », — comme doit l'être toute prison qui se respecte, — « et les gardes en faction devant les portes ; mais, ayant ouvert » — les portes du cachot, — « nous n'avons trouvé personne dedans. » — Le lecteur est libre de penser que les portes se sont refermées toutes seules après que les apôtres furent sortis, et que les gardes ont été providentiellement privés de tous leurs sens pour ne rien percevoir de ce qui s'était passé (cf. xii, 6-10). — « Quand ils eurent entendu ces paroles, le stratège du temple et les grands prêtres ne savaient que penser », — et ils se demandaient — « ce que signifiait cette aventure ». — Si le stratège est nommé avant les grands-prêtres, ce ne doit pas être que le rédacteur le mette hiérarchiquement à leur niveau ou même au-dessus (cf. iv, 1), mais c'est plutôt parce que le stratège, comme chef de la police, est, à certains égards, le plus intéressé dans cette affaire, pour lui fâcheuse. Par bonheur ils n'ont pas le temps de s'inquiéter longuement. — « Mais survint un individu », — homme de police ou simple juif, on ne saurait le dire, mais il entre au

se tiennent dans le temple et enseignent le peuple. » ²⁶ Alors, étant parti, le stratège avec les sergents les amena sans violence ; car ils avaient peur d'être lapidés par le peuple. ²⁷ Et, les ayant amenés, ils les placèrent dans le sanhédrin. Et le grand-prêtre les interrogea, ²⁸ disant : « Nous vous avons expressément interdit d'enseigner en ce nom, et voici que vous avez rempli Jérusalem de votre enseignement, et que vous voulez amener

sanhédrin comme chez lui et il parle aux membres de la haute assemblée comme il ferait à des camarades, — « qui leur fit cette communication : « Voilà les hommes que vous aviez mis en prison qui sont dans le temple à enseigner le peuple. » — Encore un peu l'ironie de la situation passerait dans le discours de ce messager. — « Etant donc parti, le stratège, avec les satellites », — les gendarmes qui avaient eu le désagrément de trouver la prison vide, — « les amena sans violence, car » — lui et ses hommes — « craignaient d'être lapidés par le peuple ». — Ce dernier trait ne laisse pas d'être un peu forcé, puisque le peuple ne paraît pas s'être ému autrement de l'arrestation opérée la veille. Mais l'équilibre de ses fictions est le dernier souci du rédacteur. La crainte éprouvée par les gendarmes est pour signifier une fois de plus que les apôtres étaient en grand crédit auprès du peuple. Tout cet épisode de la délivrance miraculeuse est un enfantillage où apparaît par son petit côté l'esprit du narrateur : appétit du merveilleux et confiance illimitée dans la crédulité du lecteur, qui est censé devoir trouver autant de plaisir à ces puérilités que le rédacteur lui-même, la question de vérité, au sens où nous l'entendons, ne se posant pas plus pour l'un que pour l'autre, ou bien la vérité n'étant que ce qui satisfait ou égaie la foi. L'hagiographe paraît plus à son avantage dans un autre genre de fiction, les discours, où s'affirment cette foi même et le courage apostolique.

« Or, les ayant amenés, ils les placèrent dans le sanhédrin », — sous le regard des juges, au banc des accusés. Et l'interrogatoire va commencer comme il aurait commencé sans la délivrance miraculeuse, dont il semble maintenant que nul ne songe à scruter le mystère. — « Et le grand-prêtre les interrogea, disant : « Nous vous avons expressément interdit d'enseigner en ce nom-là ». — Cette défense avait été faite à Pierre et à Jean, — mais elle comptait pour tous, — quand ils ont précédemment comparu devant le sanhédrin (IV, 17-18). Ici encore le grand-prêtre évite ou dédaigne de prononcer le nom de Jésus. Ce qu'il reproche aux apôtres est d'enseigner, et le rédacteur

sur nous le sang de cet homme. » ¹⁹ Et répondant, Pierre et les apôtres dirent : « Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes.

ne suppose pas d'autre grief que celui de l'enseignement, parce que, selon lui, ce sont toujours les sadducéens qui sont fâchés que l'on « enseigne en Jésus la résurrection des morts » (IV, 2), et qui veulent mettre un terme à cette propagande. Comme il est dit que le grand-prêtre « interroge », le ms. D et le texte reçu tournent en interrogation la phrase du grand prêtre : « *Ne* vous avions-nous *pas* expressément défendu » etc. Correction superflue ; car le rédacteur ne songe à rien moins qu'à observer les formes d'un interrogatoire juridique, et il veut signifier bonnement que le grand-prêtre demande compte aux apôtres de leur conduite. Au lieu d'obéir aux autorités, — « voici que vous avez rempli Jérusalem de votre enseignement ». — Non sans doute qu'ils aient prêché dans tous les coins de la ville, mais parce qu'il n'est bruit dans Jérusalem que d'eux et de leur doctrine. — « Et vous voulez faire retomber sur nous le sang de cet homme ». — De l'individu Jésus, que le grand-prêtre affecte de ne pas désigner autrement. Les apôtres n'ont peut-être pas l'intention formelle de faire venger par le peuple sur les prêtres la mort de Jésus, mais Annas est censé croire que c'est tout comme s'ils avaient cette intention, et que leur enseignement tend à la diffamation du sacerdoce. L'invention est médiocre, car il aurait fallu un bien grand succès de la prédication apostolique pour compromettre sérieusement le sanhédrin aux yeux du peuple ; mais on ne doit pas oublier que le rédacteur a imaginé ce succès extraordinaire, et que toute la ville est censée remuée par l'enseignement des apôtres et par leurs miracles. Ce que dit le grand-prêtre n'est pas pour signifier que le sanhédrin n'est pas responsable de la mort de Jésus ou qu'il a eu tort d'y contribuer, mais que les apôtres veulent venger la mort de l'homme dont ils se réclament, comme si sa condamnation n'avaient pas été légitime. La formule qu'emploie Annas est conforme au langage biblique (GEN. XX, 9 ; JUG. IX, 29 ; etc. ; cf. MT. XXIII, 35 ; XXVII, 25).

A cette accusation de désobéissance Pierre répond par la déclaration qu'il a déjà faite devant le sanhédrin et par une profession de foi qui répète ses prédications antérieures, mais qui sert à justifier sa déclaration et dont la raison d'être spéciale en cet endroit peut être de faire valoir devant les prêtres sadducéens le motif qu'ont les apôtres de prêcher la résurrection, puisqu'ils ont vu Jésus ressuscité. La formule d'introduction : — « Or Pierre, prenant la parole, et les

³⁰ Le Dieu de nos pères a ressuscité Jésus, que vous aviez fait mourir en le suspendant au bois. ³¹ C'est lui que Dieu a élevé par sa droite comme chef et sauveur pour accorder repentance

apôtres dirent », — est assez singulière. Le ms. D rectifie : « Et Pierre leur dit. » Mais la mention des apôtres paraît vouloir signifier que Pierre parle au nom de tous. La réponse est tranchante et sans précautions oratoires. — « Mieux vaut obéir à Dieu qu'aux hommes ». — La volonté des hommes ne doit compter pour rien quand elle est en contradiction avec celle de Dieu. C'est, en termes plus sobres et plus énergiques, ce qu'ont d'abord répondu Pierre et Jean à la défense du sanhédrin (iv, 19). Pierre ne s'explique pas autrement sur la volonté de Dieu qui, dans le cas présent, s'impose aux apôtres, nonobstant la volonté contraire des autorités juives. Il est sous-entendu que les apôtres ne peuvent pas, ne doivent pas se taire sur ce qu'ils ont vu (iv, 20), qu'ils ont mission du Christ ressuscité, que l'Esprit de Dieu leur dicte le témoignage qu'ils ont à rendre (i, 8); et Pierre, en effet, va citer l'Esprit lui-même comme témoin de ce que les apôtres annoncent.

Dieu a ressuscité Jésus : voilà le fait que les apôtres ne peuvent dissimuler, la vérité qu'ils doivent prêcher. Parlant à ceux qui ont fait mourir le Christ, Pierre dit : « Le Dieu de nos pères », — comme plus haut (iii, 13, mais sans répéter ici l'énumération des patriarches), — « a ressuscité Jésus, que vous avez tué ». — On ne rappelle point ici (comme iii, 14) la préférence accordée à Barabbas, qui fut surtout affaire du peuple. — « En l'attachant au bois ». — C'est allusion au passage du Deutéronome (xxi, 22-23; cf. GAL. III, 13) concernant les crucifiés; mais cette façon biblique de désigner le crucifiement de Jésus conviendrait mieux à une prédication qu'à une déclaration judiciaire. — « Dieu a élevé à sa droite » (cf. II, 33) — ce crucifié, le faisant, — « chef et sauveur », — c'est-à-dire chef de salut (cf. « chef de la vie », III, 15), — « pour octroyer à Israël le repentir et la rémission des péchés » (cf. Lc. I, 77), — par le moyen de la prédication apostolique et du baptême, comme il a été expliqué plus haut (II, 36, 38; Lc. xxiv, 46-47). Car il ne s'agit point ici de faire valoir l'action que le Christ glorifié exerce par l'Esprit (JN. VII, 39; xvi, 7), et moins encore de rattacher à la passion du Christ la rémission des péchés; mais c'est Jésus ressuscité et glorifié qui a envoyé les apôtres prêcher en son nom le repentir et conférer en son nom le baptême pour la rémission des péchés. — « De ces paroles », — c'est-

à Israël et rémission des péchés. ³² Et nous, nous sommes témoins de ces choses, ainsi que l'Esprit saint, que Dieu a donné à ceux qui lui obéissent. » ³³ Et eux, entendant (cela), étaient

à-dire de ces choses, de ces faits, de la résurrection et de la glorification de Jésus, de notre propre mission et de son objet, — « nous sommes témoins (cf. x, 39), ainsi que l'Esprit saint que Dieu a donné à tous ceux qui lui sont obéissants ». — Pour ce qui est du témoignage oral, l'Esprit n'est qu'en idée un témoin distinct des apôtres par la bouche desquels il parle; encore est-il que les apôtres ne sont pas les seuls inspirés, et que l'Esprit rend témoignage en tout croyant, en toute parole de prophétie et de glossolie, en tout miracle; et l'on peut ainsi concevoir une sorte de témoignage général de l'Esprit qui ne se confond pas avec le témoignage apostolique. Le rédacteur attache quelque importance à cette distinction, puisqu'il la reproduira dans le décret sur les observances (xv, 28). Les deux témoignages ne sont point d'ailleurs à dissocier, étant donné que c'est l'Esprit qui parle par les apôtres. Et Pierre dit que l'Esprit est donné aux obéissants, sans doute à ceux qui ont l'obéissance de la foi, qui se conforment à son évidence et qui la suivent, prêts à faire passer la volonté de Dieu avant celle de toute autorité humaine, comme Pierre a dit d'abord que faisaient les apôtres (v. 29).

« Or eux », — les ennemis de la résurrection, — « entendant cela, étaient à la torture (διεπρίοντο, « ils étaient sciés »; cf. vii, 54, où l'on ajoute expressément ταῖς καρδίαις) et ils avaient grande envie de les mettre à mort » — (ἐβούλοντο. Leçon du ms. B et d'autres témoins). Des témoins autorisés (mss. S D, Vulg. etc.) lisent que les juges « délibéraient » (ἐβουλεύοντο) de les faire mourir. Vu la parfaite indifférence du rédacteur pour les formes juridiques des procès qu'il raconte, il est difficile de choisir entre deux leçons que les copistes pouvaient d'ailleurs échanger facilement. On peut supposer que les juges, au paroxysme de l'irritation, sont décidés à se défaire des apôtres; mais, s'il ne s'agit que d'un sentiment, l'intervention de Gamaliel ne sera aucunement préparée; s'il s'agit d'une volonté exprimée, le terme paraîtra exagéré, parce que le discours de Gamaliel ne combat aucune décision ferme et tend à orienter le choix de l'assemblée. La leçon : « ils délibéraient », mieux en harmonie avec la conduite régulière d'un procès, pourrait donc sembler aussi réclamée pour l'équilibre de la narration. Le tribunal commencerait à discuter l'affaire et inclinerait vers la peine capitale; alors interviendrait le sage Gamaliel.

exaspérés et ils se proposaient de les faire mourir. ³⁴ Mais, se levant dans le sanhédrin, un pharisien nommé Gamaliel, docteur de la Loi, honoré de tout le peuple, ordonna de mettre dehors

Mais, puisque le rédacteur nous représente les juges au comble de l'exaspération, il a pu tout aussi bien vouloir dire, sans s'inquiéter de la procédure, que ces forcenés ne songeaient à rien moins qu'à faire exécuter les apôtres, qu'ils en manifestaient hautement l'intention, et que Gamaliel les arrêta.

« Or il se leva dans le sanhédrin un certain pharisien appelé Gamaliel, docteur de la Loi respecté de tout le peuple ». — Rien de plus innocent en apparence que ces propos, et celui qui les tient paraît si bien informé ! Ne dirait-on pas qu'il était là et qu'il a vu Gamaliel, le respectable Gamaliel, se lever, et ses collègues, si furieux l'instant d'avant, se calmer comme par enchantement pour laisser parler un sage vénéré de tous ? C'est que le rédacteur compte beaucoup sur Gamaliel pour faire entendre à d'autres ce dont Gamaliel est censé avoir persuadé le sanhédrin. D'abord Gamaliel était un pharisien, c'est-à-dire un juif de la stricte observance et croyant à la résurrection des morts, un vrai juif, et dont l'opinion compte plus que celle de tous les sadducéens réunis, pour la bonne raison que les sadducéens, — du moins au gré du rédacteur, — ne représentent que très imparfaitement la tradition religieuse d'Israël. De plus Gamaliel est docteur de la Loi, il connaît en savant la foi qu'il pratique en croyant zélé. Et quelle autorité ! Tout le peuple admire sa science et sa vertu. Voilà l'homme qui, pour un instant, fera entendre raison à ces sadducéens enragés, fanatiques d'incrédulité. On nous dira plus loin (xxii, 3) qu'il fut maître du jeune Saul, qui est devenu le fameux missionnaire Paul ; pour un peu on ferait de lui le grand-père du christianisme. On ne lui fait pas déclarer ouvertement, comme plus tard les pharisiens du sanhédrin dans une autre séance aussi fictive que la présente, l'irrépréhensibilité des prédicateurs chrétiens de la résurrection (xxiii, 9). Nul doute qu'il en soit convaincu. Mais, dans la circonstance actuelle, il n'émet pas d'avis sur la doctrine en elle-même, il parle en juge, en magistrat qui envisage le fait de la propagande chrétienne et l'attitude qu'il convient à l'autorité de prendre à son égard, soit pour la réprimer soit pour la tolérer. Et cet homme sage entre tous va se prononcer pour la tolérance. C'est pour ce témoignage qu'on nous l'amène et que d'abord on nous dit de lui tant de bien. Le judaïsme authentique va par sa bouche, et le sanhédrin

un moment les hommes, ³⁶ et il leur dit : « Hommes israélites,

même, à son instigation, va, dans un moment de lucidité, délivrer à la propagande chrétienne un laisser-passer qui se recommande à la considération de tous les hommes sènsés, tant juifs que païens. Nul n'aurait jamais pu savoir, trois quarts de siècle après la mort du Christ, ce qu'un Gamaliel avait pu dire au sein du sanhédrin, dans une séance secrète, touchant l'attitude à prendre envers les tenants de Jésus le Nazoréen. Mais notre rédacteur le sait, comme il sait tant de choses que personne avant lui n'avait connues, et qui jamais ne sont arrivées. Gamaliel l'Ancien est un rabbin assez réputé dans le Talmud, qu'une tradition douteuse fait petit-fils du grand Hillel. Le rédacteur aura eu vent de cette célébrité juive, contemporaine de l'âge apostolique, et il l'exploite sans scrupule.

- Gamaliel d'abord — « ordonna de mettre dehors pour un moment les hommes », — c'est-à-dire Pierre et ses compagnons. Le même petit jeu de scène s'est rencontré plus haut dans la séance du sanhédrin où furent interrogés Pierre et Jean (iv, 15) ; mais, cette fois, l'on dirait que c'est Gamaliel qui, de sa propre autorité, ordonne de mettre dehors les apôtres. On peut, il est vrai, supposer un raccourci de la narration, le fameux docteur étant dit avoir donné un ordre qui aurait été exprimé à sa requête par l'assemblée ou par le grand-prêtre président. La répétition n'en est pas moins à noter comme artifice du rédacteur, qui ne craint pas d'utiliser plusieurs fois le même cliché. Le sage docteur voulait prémunir ses collègues contre une décision irréfléchie et qui pouvait être de fâcheuse conséquence pour ses auteurs. — « Et il leur dit : « Hommes israélites (cf. II, 22 ; III, 12 ; XIII, 16), prenez garde à ce que vous allez faire », — au parti que vous allez prendre, — « au sujet de ces hommes ». — On pourrait traduire, mais moins naturellement : « prenez garde au sujet de ces hommes » (car, si le complément se rapportait à προσέχετε, on attendrait ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων, cf. Mt. VII, 15, et ἐπὶ τοῖς ἀνθρώποις paraît mis en avant de τί μέλλετε pour attirer l'attention des auditeurs sur la qualité des personnes en cause, propagateurs d'un mouvement religieux et non vulgaires agitateurs). Ce ne sont pas gens à traiter tout de suite comme de simples criminels. Et pour amener la solution qu'il a l'intention de proposer, Gamaliel va citer d'abord deux exemples qui serviront à la justifier. Au fond, c'est le rédacteur qui va faire montre de son érudition et qui est tout heureux de l'étaler aux yeux du lecteur. Cette coquetterie est à noter, car le rédacteur s'abandonne ailleurs

prenez garde à ce que vous allez faire de ces hommes-là. ³⁶ Car, avant ces jours, s'est levé Theudas, se disant être quelqu'un, à qui s'attacha un groupe d'environ quatre cents hommes : il fut tué, et tous ceux qui avaient été gagnés par lui ont été dissipés

au même penchant. Mais il fait appel, sans les vérifier, aux souvenirs qu'il retient de ses lectures, et sa mémoire ne le sert pas toujours heureusement ; il est d'ailleurs indifférent à l'exactitude et la précision apparente de ses indications lui paraît devoir satisfaire le lecteur, comme elle le satisfait lui-même, sans regarder plus avant. Il aurait trouvé par trop scrupuleux les commentateurs qui viennent maintenant se buter devant le recensement de Quirinius (Lc. II, 1-2), que justement il va rappeler, et devant les affaires de Theudas et de Judas le Galiléen, qu'il va raconter.

« Avant ces jours-ci », — tout récemment, — « a surgi Theudas, qui se disait être quelqu'un » (λέγων εἶναι τινα ἑαυτόν). — C'est ce que le rédacteur dira plus loin de Simon le Magicien (VIII, 9), et, par conséquent, il n'entend point par là seulement un personnage d'importance, mais un novateur religieux ; il évite toutefois une qualification précise, ne voulant pas avoir l'air d'attribuer à ces gens un titre honorable, ni s'obliger à dire qu'ils y ont faussement prétendu. Il pourrait y avoir là un latinisme (VITEAU, *Le grec du N. T.*, 148) — « A qui se rallièrent des hommes au nombre d'environ quatre cents. Il fut tué, et tous ceux qui s'étaient laissé gagner par lui furent dispersés et anéantis. » — L'auteur ne veut pas dire que tous les sectateurs de Theudas furent mis à mort, mais que l'entreprise échoua totalement ; et il a continué d'éviter toute expression qui accuserait le caractère religieux de ce mouvement, tout en laissant entrevoir qu'il s'agissait d'une affaire de persuasion ou de séduction qui était en rapport avec la foi juive. Josèphe, dont cette notice paraît être une réminiscence, est plus précis sur les points essentiels (*Ant.* XX, 5, 1) : sous la magistrature de Cuspius Fadus, un charlatan appelé Theudas avait persuadé à quantité de personnes de le suivre auprès du Jourdain avec leur avoir ; il se disait prophète (προφήτης γὰρ ἔλεγεν εἶναι) et il leur avait persuadé que les eaux du Jourdain s'écarteraient à sa parole pour leur livrer passage. La cavalerie de Fadus, survenant à l'improviste, dispersa le rassemblement ; plusieurs de ces fanatiques furent tués ; d'autres furent faits prisonniers ; Theudas lui-même fut du nombre de ces derniers ; on lui coupa la tête et on la rapporta à Jérusalem. Déjà Josèphe n'est pas exempt de réticences. Car il s'agit

et ont tourné à rien. ³⁷ Après lui s'est levé Judas le Galiléen, aux jours du recensement, et il détourna du monde à sa suite : lui

visiblement d'un mouvement messianique ébauché au delà du Jourdain, et dont le chef ne se proposait rien moins que de recommencer les exploits de Josué, en traversant premièrement le fleuve à pied sec. Cette aventure se produisit quand Cuspius Fadus était procureur de Judée, c'est-à-dire vers 44-46, une dizaine d'années après le rappel de Pilate, et plus de dix ans après le temps où Gamaliel est censé avoir parlé de Theudas au sanhédrin. Il est tout aussi arbitraire de supposer deux Theudas (apologétique traditionnelle), dont l'un, non signalé par Josèphe, aurait vécu au temps d'Hérode le Grand et serait visé dans les Actes, que d'admettre dans Josèphe l'interpolation du nom de Theudas, d'après les Actes (BLASS, xvi), ou d'attribuer seulement au rédacteur l'interpolation de la notice de Theudas dans le discours de Gamaliel (HILGENFELD, 264). La notice de Josèphe est parfaitement consistante, et il n'est pas douteux que la nôtre correspond au même fait. On trouvera plus loin (xxi, 38), toujours d'après Josèphe, la mention d'un autre aventurier messianique. Le rédacteur ne se sera pas aperçu de l'anachronisme qu'il faisait commettre ici à Gamaliel ; il n'était pas homme à s'en inquiéter, et il s'en souciait si peu qu'il prête au docteur juif une autre bévue à propos de Judas le Galiléen.

« Après lui se leva Judas le Galiléen, au temps du recensement. » — C'est le fameux recensement de Quirinius, qui eut lieu après la déposition d'Archélaus, en l'an 6 de notre ère (*Ant.* XVIII, 1, 1), et Gamaliel, après avoir parlé au passé d'un fait qui n'était pas encore arrivé quand il prononçait son discours, reporte maintenant après ce fait de l'an 45 un événement qui y est antérieur de près de quarante ans. Ce qu'il dit de Judas est d'ailleurs assez vague. Il appelle ce Judas « le Galiléen », comme fait Josèphe en plusieurs endroits (*Ant.* XVIII, 1, 6 ; XX, 5, 2 ; *Bell.* II, 8, 1) ; dans l'endroit où il traite *ex professo* du recensement (*Ant.* XVIII, 1, 1), Josèphe dit que ce Judas était de Gamala en Gaulanite, que le recensement avait été dès l'abord vu de très mauvais œil par les Juifs, mais que cependant l'on s'y soumettait grâce aux conseils pacifiques du grand-prêtre Joazar, fils de Boëthus, lorsque Judas, assisté du pharisien Sadduc, avait soulevé le peuple en protestant que le recensement était la servitude pour la nation et qu'il fallait combattre pour la liberté. Seulement Josèphe ne dit pas comment finit l'affaire ; il insinue plutôt qu'en un sens elle

aussi a péri, et tous ceux qui avaient été gagnés par lui ont été

ne finit pas, et que ce fut le commencement des agitations qui ont abouti à la grande révolte et à la destruction de Jérusalem. L'on pourrait croire que Judas le Galiléen n'était qu'un agitateur politique, si l'historien n'ajoutait que Judas et Sadduc ont fondé la quatrième secte « philosophique », celle qui s'est superposée aux sectes plus anciennes des esséniens, des sadducéens et des pharisiens. Ces trois sectes ne sont pas des écoles philosophiques, et la quatrième encore moins ; ce sont toutes des sectes religieuses ; la quatrième est celle des zélotes, des partisans fougueux de l'indépendance nationale, on peut dire les messianistes intransigeants, qui n'ont pas voulu subir le recensement et qui refusent le tribut et l'obéissance à César, parce qu'ils ne veulent reconnaître pour leur nation et pour eux-mêmes d'autre maître que Dieu (*Ant.* XVIII, 1, 6). Après avoir raconté l'aventure de Theudas, Josèphe rappelle le souvenir de Judas le Galiléen, parce que deux de ses fils, nommés Jacques et Simon, furent mis en croix par ordre du procureur Tibère Alexandre, successeur de Cuspius Fadus (*Ant.* XX, 5, 2), sans doute pour avoir provoqué quelque tumulte ou continué l'agitation politico-religieuse inaugurée par leur père. Notre rédacteur ne dit rien de précis sur la mort de Judas, et il semble même avoir calqué la notice de celui-ci sur celle qu'il vient de rédiger pour Theudas. Judas — « détourna du peuple derrière lui » (ἀπέστησεν λαὸν ὀπίσω αὐτοῦ), — c'est-à-dire qu'il avait soulevé contre Rome un assez grand nombre de Juifs. Seul trait original et qui se trouve correspondre mot pour mot à ce que Josèphe (*loc. cit.*), dit de Judas (τοῦ τὸν λαὸν ἀπὸ τῶν Ῥωμαίων ἀποστήσαντος). Mais — « lui aussi périit, et tous ceux qui l'avaient suivi furent dispersés ». — Cette remarque est pour l'assimilation des deux cas en vue de la morale que Gamaliel ou plutôt le rédacteur en veut tirer. Mais, outre que Theudas est un émule ou un disciple de Judas, il paraît évident que, pour Josèphe, la répression du soulèvement fomenté par Judas n'a eu aucunement le caractère facile et définitif de celle qui écrasa du premier coup le mouvement de Theudas. Ce qu'en dit le rédacteur est donc pour l'équilibre du discours. Josèphe ne dit pas que Judas ait été tué par les Romains, et le rédacteur lui-même ne l'affirme pas nettement (il dit pour Theudas, v. 36, ἀνῆρέθη ; pour Judas, v. 37, ἀπώλετο), ne sachant, on le sent, rien de plus que ce qu'il avait lu dans Josèphe. Et l'in vraisemblable anachronisme qu'il s'est permis en plaçant Judas après Theudas doit résulter d'une confusion qui

dispersés. ³⁸ Et maintenant je vous dis : écartez-vous de ces hommes-là et laissez-les, parce que, si c'est des hommes qu'est cette entreprise ou cette œuvre, elle s'écroulera ; ³⁹ mais, si elle

s'est produite dans sa mémoire, celle-ci lui ayant représenté Theudas et Judas dans cette suite parce qu'il avait lu dans Josèphe le rappel de Judas après le récit concernant Theudas. Cette conjecture, en faveur de laquelle on peut invoquer l'insouciance ordinaire du rédacteur, paraît rendre intelligible l'anachronisme dont il s'agit. Il n'y a pas à dire que l'on prête ainsi au rédacteur trop de légèreté dans sa lecture de Josèphe (PREUSCHEN, 33) ; car on ne prétend pas qu'il a lu la page de Josèphe pour écrire le discours de Gamaliel, mais que cette page de Josèphe lui est revenue confusément à l'esprit quand il écrivait le discours (cf. WENDT, 43-44) ; et d'ailleurs le mot de légèreté ne serait point exagéré, il serait même tout à fait insuffisant pour caractériser la façon dont le rédacteur traite les sources qu'il exploite. L'hypothèse de renseignements personnels ne se pose même pas ; car il est trop évident qu'il n'en a point, et que, s'il donne le chiffre des partisans de Theudas, qui n'est pas indiqué dans Josèphe, c'est pour l'ornement du discours. Les quatre cents sectateurs de Theudas lui ont été aussi faciles à inventer que les trois mille convertis de la pentecôte.

Ayant cité ainsi deux mouvements religieux qui ont échoué, — du moins le rédacteur le lui fait dire, — sans doute parce que leurs auteurs n'avaient pris mission que d'eux-mêmes, Gamaliel en vient à sa conclusion pratique : — « Et maintenant (καὶ τὰ νῦν; cf. iv, 29), je vous le dis, écartez-vous de ces hommes », — ne vous mêlez pas de leurs affaires, — « et laissez-les », — ne vous occupez pas d'eux, laissez-les libres de faire ce qu'ils veulent (cf. Mr. xv, 14). A présent que leur maître est mort comme ont péri Judas le Galiléen et Theudas, — « si c'est des hommes » — seulement, agissant d'eux-mêmes, au gré de leur pensée et de leur volonté propres, — « qu'est ce dessein ou cette entreprise, cela tombera » — de soi-même, comme sont tombés les mouvements provoqués par Theudas et Judas, sans que vous ayez besoin d'intervenir. Gamaliel oublierait que Judas et Theudas ont été réprimés par l'autorité romaine, ou bien peut-être il entend que la Providence se chargera d'arranger les choses par les instruments qu'elle choisira, et qu'il n'y a qu'à la laisser faire. — « Mais si cela vient de Dieu (pour la première hypothèse, v. 38, il y avait ἐὰν ᾖ, comme si elle était douteuse, et pour celle-ci il y a εἰ δὲ ἐκ θεοῦ ἔστιν,

est de Dieu, vous ne pourrez les abattre, — de crainte que vous n'alliez vous trouver combattant contre Dieu. » Et ils se ren-

comme si c'était la vraie ; on dit que Gamaliel exprimerait la thèse des apôtres, ou bien que c'est l'opinion du rédacteur ; mais celui-ci, sans présenter Gamaliel comme chrétien, était fort capable de faire signifier par ce respectable pharisien que les nouveaux prédicateurs de résurrection avaient beaucoup de chances d'être dans le vrai), vous ne pourrez les détruire », — vous vous opposerez inutilement à leurs efforts et vous ne réussirez pas à empêcher les progrès de leur œuvre ; vous courrez en plus le dangereux risque de — « lutter contre Dieu ». — Cette finale (μή ποτε καὶ θεομάχοι ἐνέσθῃτε) ne se rattache pas à ce qui précède, mais dépend en quelque façon de l'avertissement initial (v. 38) : « écarter-vous de ces hommes et laissez-les », quoique la remarque se rapporte à la dernière hypothèse, l'idée étant que, si l'entreprise des apôtres est de Dieu, ceux qui s'y opposeront ne perdront pas seulement leur peine, mais se trouveront les adversaires de Dieu, ce qui entraînera pour eux des inconvénients plus graves que l'inutilité de leur opposition. Cette conclusion est paraphrasée dans le ms. D : « Et maintenant, frères, je vous dis, écarter-vous de ces hommes et laissez-les, *ne vous souillant pas les mains* », — pour ne pas vous souiller les mains de leur sang, — « parce que, etc... vous ne pourrez les détruire, *ni vous, ni rois, ni tyrans* » ; — glose en rapport avec le temps des persécutions ; — « *éloignez-vous donc de ces hommes* » ; — reprise nécessitée par les additions précédentes, mais qui se trouve amener plus correctement la finale : — « de peur que vous ne vous trouviez adversaires de Dieu ».

Le conseil de Gamaliel n'est pas d'un magistrat examinant un cas judiciaire, c'est celui d'un philosophe s'efforçant de résoudre par un principe de religion une question de politique générale. Gamaliel émet le principe d'après lequel, selon le rédacteur, les autorités juives auraient dû régler leur attitude à l'égard du christianisme. Il serait bien superflu d'examiner si une telle attitude aurait été possible : à prendre l'humanité juive telle qu'elle était alors, cette attitude était pour elle impraticable et même inconcevable, du moins comme position générale des autorités et du commun des Juifs. Et il n'est pas davantage opportun de discuter si Gamaliel aurait pu avoir l'idée qu'on lui prête, puisque la circonstance pour laquelle on la lui prête est dépourvue de réalité. On cite une sentence rabbinique du *Pirqê Aboth* (éd. FIEBIG, 24) : « Toute association qui se fait au nom

dirent à son avis. ⁴⁰ Et ayant fait appeler les apôtres, après (les,) avoir fait fustiger, ils leur défendirent de parler au nom de Jésus,

de Dieu tiendra ; celle qui ne se fait pas au nom de Dieu ne subsistera pas », — qui n'est pas sans analogie avec le principe de Gamaliel. Mais autre chose est cette pensée abstraite, qui n'appelle aucune objection, autre chose la règle de conduite d'après laquelle on devrait laisser toutes choses aller leur train, parce que ce qui n'est pas de Dieu tombe de soi, et que ce qui est de Dieu doit réussir malgré tous les obstacles. A une telle règle, qui aboutirait à une sorte d'abstention ou de neutralité religieuse, il n'est pas un seul croyant qui ne soit disposé à préférer la règle positive de sa foi, la considération qui lui fait juger comme étant de Dieu ce qui est conforme à cette croyance, et comme étant de l'homme ce qui y est étranger ou contraire. Gamaliel aurait conseillé au sanhédrin d'attendre le succès de la propagande chrétienne pour juger de sa valeur : c'est une idée qu'on aura eue beaucoup plus naturellement dans le christianisme lorsque cette propagande avait déjà réussi.

Et le plus merveilleux de l'histoire est que le sanhédrin écoute Gamaliel : — « Or ils se rendirent à son avis ; et ayant fait appeler les apôtres » — pour entendre leur décision, — « après les avoir fait fustiger, ils leur défendirent » — encore une fois — « de parler au nom de Jésus, et ils les renvoyèrent ». — Les coups de bâton et la défense ne s'accordent pas très bien avec le discours, et, si folle que puisse être une assemblée délibérante, on conçoit malaisément qu'elle puisse évoluer de façon aussi extraordinaire que le sanhédrin dans la circonstance présente : premier mouvement, mettre à mort tous les apôtres ; second mouvement, ne pas intervenir dans leur affaire par crainte d'aller contre la volonté de Dieu ; troisième mouvement, où le spectateur est prié de voir la conséquence logique du précédent, fustigation des apôtres et défense de prêcher leur foi. Le rédacteur n'a pas osé aller jusqu'au bout de sa fiction ; il ne s'est pas risqué à dire que le sanhédrin avait, une fois, autorisé par son silence la prédication des apôtres. Les membres de l'assemblée ont gardé dans leur cœur l'assentiment qu'ils avaient donné au discours de Gamaliel ; officiellement, — et l'on peut dire historiquement, — le sanhédrin a conservé l'attitude qu'il avait prise d'abord, et cette attitude est celle de l'hostilité. On suppose que le sanhédrin fait bâtonner les apôtres pour sauver sa dignité, pour n'avoir pas l'air de céder, tout en abandonnant la poursuite. Le rédacteur n'a peut-être pas pensé si loin.

et ils les renvoyèrent. ⁴¹ Eux donc s'en allèrent joyeux de devant le sanhédrin, parce qu'ils avaient eu l'honneur d'être ignominieusement traités à cause du nom. ⁴² Et chaque jour, dans le temple et en maison, ils ne cessaient d'enseigner et de prêcher le Christ Jésus.

Répétant sa fiction de jugement des apôtres par le sanhédrin, il l'orne préalablement du miracle de délivrance, il la relève par la haute philosophie du discours de Gamaliel, il intensifie la conclusion par les coups de bâton que reçoivent les apôtres, — sachant que cette peine est coutumière dans la discipline des synagogues ; — mais il ne s'inquiète pas de coordonner logiquement tous ces éléments ; et si la résolution finale du sanhédrin ne cadre pas tout à fait avec la conclusion du discours, c'est que la marche réelle de l'histoire ne lui permettait pas plus de montrer le sanhédrin converti en cette occasion que de le montrer massacrant les douze apôtres.

« Eux donc s'en allèrent joyeux », — battus et contents, — « de devant le sanhédrin, se félicitant d'avoir eu l'honneur d'être ignominieusement traités à cause du nom ». — Equivalent de la scène de prière qui suit la première comparution (IV, 23-31). L'honneur du mépris (κατηξιώθησαν... ἀτιμασθῆναι) est une figure de langage dont le rédacteur a dû s'applaudir. Le « nom » ne peut être que le nom du Christ ; mais l'emploi absolu du mot est significatif, et parce qu'il montre l'importance qui s'attache au nom comme tel, à la valeur mystique du nom comme forme ou double de la personnalité, et parce qu'il rappelle le même emploi dans l'Écriture et dans la tradition juive pour le nom de Iahvé et pour Iahvé lui-même.

La description s'achève par un trait général, déjà rencontré, mais qui, suivant le procédé du rédacteur et sa façon d'entendre le développement de la première communauté, enchérit quelque peu sur les cas antérieurs. — « Et chaque jour, au temple et en maison (κατ'οἶκον, comme II, 46 ; mais ici on ne fait pas la distinction de ce qui a lieu au temple et de ce qui se passe dans les maisons) ils ne cessaient d'enseigner et d'annoncer (εὐαγγελιζόμενοι) le Christ Jésus » (cf. IV, 29-33). — Il n'avait pas encore été dit expressément que les apôtres eussent accoutumé de prêcher dans le temple, bien qu'on l'ait donné à entendre plus ou moins vaguement après la pentecôte (II, 45-47) et après l'affaire du paralytique (IV, 31-33) ; que le discours de la pentecôte, s'il était réel, dût être aussi localisé dans le temple (voir *supr.* p. 186) ; que Pierre y eût prêché après avoir guéri le paraly-

VI. ¹ Or, en ces jours-là, les disciples se multipliant, il y eut murmure des Hellénistes contre les Hébreux, sur ce que leurs

tique (III, 12-26), et que les apôtres y soient venus enseigner après avoir été délivrés par l'ange (V, 21). Après ce qui vient d'être raconté, un enseignement public des apôtres dans le temple reste aussi invraisemblable qu'auparavant.

II. — LES PREMIÈRES MISSIONS

XVII. — L'ELECTION DES SEPT

Dans le dissentiment qui se produit au sein de la première communauté entre les croyants hellénistes et les croyants hébraïsants l'historien trouve enfin une donnée consistante, suffisamment nette et intelligible, et de très grande portée. Sur le fond historique de ce qui a été raconté précédemment l'on ne peut faire que des conjectures. Ce qu'on nous dit maintenant est une réalité que les récits antérieurs ne préparent pas à entendre et qu'ils ont eu plutôt l'intention d'obscurcir. Le fait même, on va le voir, a été gravement altéré par le rédacteur, mais celui-ci n'a pas pu le supprimer et il n'a pas réussi à en voiler toute la signification. L'on dirait qu'avec l'élection des Sept une histoire nouvelle commence, et beaucoup de critiques, en effet, admettent qu'une source particulière s'introduit ici dans la relation des Actes. Il est fort possible que ce soit seulement la relation originale qui apparaît moins maltraitée en cet endroit, après avoir été mutilée, découpée, diluée, submergée, dans la partie qui racontait les événements antérieurs à l'organisation du groupe helléniste ; — car c'est de quoi il s'agit ici au fond, quoique le rédacteur veuille encore nous faire prendre le change. — La prétendue source ne pouvait pas débiter ainsi, par la mention des Hellénistes et des Hébreux, sans avoir dit comment la communauté se trouvait formée de ces deux éléments, c'est-à-dire sans avoir raconté, autrement qu'elle nous est actuellement présentée, l'origine de cette communauté. De cette relation authentique le rédacteur n'a voulu conserver que des bribes à peine reconnaissables, et c'est parce qu'il en amène ici un morceau plus consistant, qu'il a l'air d'utiliser une nouvelle source.

La transition vague : — « Or, en ces jours-là », — rattache vaille que vaille l'événement réel aux fictions précédemment racontées ; elle doit appartenir au rédacteur, qui descend ainsi de ses fantaisies

mystiques sur le terrain de l'histoire. Ce qui est dit de la « multiplication des disciples » (κληθονόντων τῶν μαθητῶν, seul endroit du Nouveau Testament où πληθύνειν est intransitif) est un trait de source en rapport avec la distinction des Hellénistes et des Hébreux, et qui sert à expliquer la tension qui va se produire entre les uns et les autres. On remarquera le mot « disciples », qui se rencontre ici pour la première fois comme désignation des fidèles du Christ et qui reviendra souvent dans les Actes. La locution est d'origine palestinienne (HARNACK, IV, 77); Paul ne s'en sert pas, probablement parce qu'elle ne s'accorde pas avec sa conception de l'Evangile et de la foi, avec son idée du Christ; Luc a pu l'employer parce qu'elle a été dans l'usage chrétien des premiers temps, et le rédacteur la retient parce qu'elle convient à son style judaïsant. Ce n'est pas, d'ailleurs, que le nom soit passé de ceux qui avaient été compagnons de Jésus à ceux qui crurent en lui sur la parole de ces derniers. Il n'est pas autrement certain que les familiers de Jésus se soient qualifiés ses disciples avant sa mort. Mais, les prédicateurs de Jésus ressuscité ayant un thème d'enseignement commun, les recrues qu'ils faisaient pouvaient se dire « disciples », ayant des maîtres de leur foi, sans qu'aucun de ceux-ci fût le Maître, car le Christ était désormais le vrai Maître; et ce vocable avait pour les judaïsants l'avantage de n'être pas un nom de secte.

Il y avait eu, dans la première communauté, de très bonne heure, des croyants hellénistes à côté des croyants hébraïsants. C'est ce que la source devait expliquer antérieurement, puisqu'elle amène ici les Hellénistes sans autre avertissement, comme si le lecteur savait à quoi s'en tenir sur ce point. Le récit de la pentecôte tient lieu des indications sobres et précises que Luc devait donner à ce propos. Tous les Juifs du dehors que le rédacteur a fixés à Jérusalem pour entendre les apôtres parler toutes les langues après la descente du saint Esprit, le rédacteur lui-même sait bien qu'ils parlent grec, et c'est parmi ces Juifs que le lecteur est invité à chercher les Hellénistes dont il est maintenant question. Les Hébreux, en effet, sont ici les Juifs nés en Palestine et qui parlent araméen; les Hellénistes sont les Juifs qui parlent grec, étant nés hors de Palestine de parents juifs, ou bien prosélytes agrégés au judaïsme par la circoncision. Tant s'en faut, d'ailleurs, que tous les Juifs nés en Palestine fussent hébreux au sens qui vient d'être dit, vu que la Palestine et même Jérusalem étaient fortement hellénisées. Le premier groupe croyant, formé de galiléens, était surtout hébraïsant; mais il était inévitable que le recrutement à Jérusalem gagnât de proche en proche des Juifs dont

la langue familière était plutôt le grec. Et comme la différence de langage entraînait avec elle une certaine différence de mentalité, d'idées, d'habitudes sociales, il n'est pas non plus étonnant qu'un certain malaise et des froissements n'aient pas tardé à se produire entre les croyants hébraïsants et les croyants hellénistes.

« Les disciples se multipliant, il y eut murmure des Hellénistes contre les Hébreux sur ce que leurs veuves », — les veuves des Hellénistes, — « étaient négligées dans le service quotidien » — (ὅτι παρεθεωροῦντο ἐν τῇ διακονίᾳ τῇ καθημερινῇ αἱ χήραι αὐτῶν). On doit supposer que les Hébreux sont jusqu'à présent l'élément dirigeant, et le fait se comprend, puisque les premiers croyants galiléens sont hébreux; l'administration des ressources communes est aux mains des Douze, et leurs auxiliaires sont hébreux comme eux. L'on sent du reste que la communauté ne compte pas les milliers et milliers d'adhérents dont a parlé plus haut le rédacteur, et l'on va voir que les Douze peuvent réunir autour d'eux, sans aucun embarras, toute l'assemblée des croyants. D'après ce qu'on a lu plus haut, « le service quotidien » semblerait être la distribution de secours qui se faisait chaque jour pour le besoin de chacun (II, 45; IV, 35); et c'est dans cette distribution d'aumônes que les veuves des Hellénistes auraient été mal partagées; de là, murmure. Cependant, si l'on a égard à la suite (v. 2), où « le service quotidien » n'est pas un service d'aumônes, mais un « service de tables », il semblerait que la négligence dont on se plaint concerne l'organisation des repas communs, c'est-à-dire de la cène eucharistique, la fraction du pain. Serait-ce pour ces repas que les veuves auraient été mal partagées? Et dans cette hypothèse, pourquoi les veuves seules seraient-elles dans ce cas? S'agirait-il des veuves qui auraient servi les tables des croyants hellénistes, et serait-ce que pour ces tables on ne leur aurait pas attribué le nécessaire? Le rédacteur, qui va trouver moyen de figurer dans l'institution des Sept celle des diacres, aurait-il eu l'idée de préfigurer aussi celle des diaconesses dans ces veuves hellénistes? Il est malaisé de répondre à ces questions, parce que le motif assigné par le rédacteur à l'institution des Sept pourrait n'être pas le vrai, la signification générale qu'il s'efforce de donner à cette institution étant certainement fausse. Il va nous dire que, pour remédier à des irrégularités qui ont eu lieu dans le service des aumônes ou dans le service des tables, les apôtres ont fait élire un comité des sept hommes qui seraient affectés à cette œuvre d'organisation matérielle, pendant que les apôtres continueraient de pourvoir à l'œuvre spirituelle qui leur est propre, la direction de la prière et le service de la parole. Or

il est faux que le service des tables n'ait pas été antérieurement dirigé par les Douze et que les fonds de la communauté n'aient pas été entre leurs mains (cf. iv, 34, 37; v, 2). Il est encore plus faux que les Sept aient été les économes de toute la communauté, car dans la suite ils apparaîtront comme ministres de la parole, et même ils parleront tant qu'ils provoqueront l'expulsion de tous les croyants hellénistes, après que le plus entreprenant d'entre eux aura été mis à mort. On ne conçoit pas, d'ailleurs, que, pour remédier à certains abus commis par les Hébreux à l'égard des Hellénistes, on constitue un comité de sept Hellénistes qui remplaceront les Hébreux dans l'administration des ressources communes. Ce serait mettre les Hébreux eux-mêmes dans la position fâcheuse où étaient auparavant les Hellénistes. Si la persécution qui éclate à propos d'Etienne n'atteint pas les croyants hébreux, et elle ne les a pas plus atteints qu'elle n'a touché les Douze leurs chefs, si elle n'atteint que les croyants hellénistes et si elle s'attaque d'abord à leur porte parole, c'est que croyants hébreux et croyants hellénistes forment à ce moment-là deux groupes distincts, non seulement en eux-mêmes, mais au regard des autorités juives, qui ont frappé à coup sûr les Hellénistes, en épargnant volontairement les Hébreux. C'est que les Sept n'étaient pas les auxiliaires des Douze pour les affaires économiques de la communauté mêlée d'Hébreux et d'Hellénistes, mais les chefs, le comité directeur du groupe helléniste, constitué à part, comme les Douze étaient les chefs, le comité directeur de la communauté primitive, et comme ils étaient restés après la sécession du groupe helléniste, le comité directeur du groupe hébreu. La vraie raison d'être de l'institution des Sept a été l'organisation du groupe helléniste à part du groupe hébreu. De cette séparation, qui ne fut pas un schisme, le rédacteur a voulu nous cacher le vrai motif en même temps que la réalité. Comme il a supprimé la querelle de Paul avec les judaïsants, il a supprimé de même la dissension des Hébreux et des Hellénistes, qui prélude en quelque manière à cette querelle et qui de loin la prépare. S'il passe l'éponge sur toutes ces divisions, ce n'est pas, comme on le croit volontiers, pour l'unique intérêt de l'édification ; c'est parce que ces dissensions, qui touchent au rapport de la nouvelle foi avec le judaïsme, témoignent contre sa thèse en prouvant que le christianisme s'est manifesté dans sa propagande comme un effort pour se dégager du judaïsme strict.

On peut croire que la séparation des deux groupes s'est faite comme d'elle-même dès que les croyants hellénistes ont été assez nombreux pour organiser leurs réunions à part des hébreux. Des

groupements analogues, on doit se le rappeler, existaient dans le judaïsme, et les Juifs hellénistes avaient à Jérusalem leurs synagogues distinctes de celles où se réunissait le commun des Juifs palestiniens. Toutefois, si le principe profond de la séparation est dans les différences d'éducation et de tendances qui existaient entre les croyants, il reste vraisemblable qu'une occasion particulière détermina la scission, qu'on peut d'ailleurs supposer avoir été admise de part et d'autre sans récrimination. Rien n'empêche non plus d'admettre que cette occasion fut dans un froissement survenu à propos des repas communs. Les repas, en effet, ont été dès l'abord le point de friction parce qu'ils étaient le point de rencontre des divers éléments dont se composaient les communautés chrétiennes. Des abus de plus d'une sorte se produiront dans les repas communs des chrétiens de Corinthe. C'est à propos du repas de communauté que Paul gourmandera Pierre à Antioche. Ce peut très bien être à propos de ces mêmes repas que les croyants hellénistes de Jérusalem ont difficulté avec les croyants hébreux ; et ce sera pour organiser leurs réunions particulières, pourvoir à la tenue de ces mêmes repas, comme y pourvoyait depuis quelque temps le comité des Douze pour la communauté encore unie, que le comité des Sept aura été institué. Qu'il l'ait été moyennant une sorte d'ordination conférée par les Douze, il est permis d'en douter. Cette ordination tient à la fiction du diaconat qu'a imaginée le rédacteur. Les Sept ont été choisis, non par les Hébreux et les Hellénistes, mais par les Hellénistes seuls, comme les Douze avaient été, à l'origine, choisis par le premier groupe des croyants. Ils n'ont pas eu besoin d'autre investiture que leur élection, le groupe hébreu et le comité des Douze n'ayant point d'ailleurs fait opposition à l'organisation du groupe helléniste avec son comité des Sept. Il est probable du moins que tout se passa sans que le lien de la commune charité fût rompu, puisque la propagande issue de la dispersion du groupe helléniste demeure dans la communion du groupe hébreu resté à Jérusalem, et que les plus considérables des anciens apôtres restent, pour tous, les premiers initiateurs de la foi, que les « pauvres » et les « saints » de Jérusalem sont vénérables à Paul même, qui penserait travailler en vain s'il n'obtenait pour son œuvre leur agrément. Mais ce ne doit pas être pour quelques veuves négligées dans la distribution des secours que les Hellénistes auront pris la décision de s'organiser à part. Le grief serait mince et ne pourrait être, en tout cas, que le dernier incident qui fournit prétexte à une scission dont les causes étaient plus profondes. Il ne s'agissait pas que des veuves et de la portion des secours qui leur était due. On peut craindre que le

veuves étaient négligées dans la distribution quotidienne. ¹ Mais les Douze, ayant convoqué l'assemblée des disciples, dirent : « Il ne convient pas que nous abandonnions la parole de Dieu

rédacteur n'ait imaginé ce motif des veuves négligées, afin de le substituer au motif plus grave et plus général qu'indiquait peut-être la source. La rédaction actuelle laisse encore entendre qu'il ne s'agissait pas d'un tort causé à quelques personnes et facilement réparable, mais d'une situation qui appelait un changement essentiel dans l'organisation de la communauté.

« Mais les Douze », — pour corriger l'abus dont se plaignaient les Hellénistes, — « ayant convoqué la foule des disciples » — c'est-à-dire l'ensemble de la communauté, tant Hellénistes qu'Hébreux, — « dirent. » — Le rédacteur n'a pas jugé nécessaire de dégager formellement la responsabilité des Douze dans l'abus qu'il vient de signaler, parce qu'il a eu soin plus haut de ne pas attribuer en termes exprès aux apôtres eux-mêmes la distribution des secours, et parce qu'il va leur faire dire que jusqu'à présent ils n'ont pas été chargés de ce soin, n'ayant eu qu'à pourvoir au service de la parole. Il semble que le ms. D, en ajoutant au texte ordinaire de notre passage que les veuves avaient été négligées « dans le service des Hébreux » (surcharge évidente, atténuée dans le c. *Floriac.* qui lit : *a ministris Hebraeorum*) veuille écarter des apôtres tout soupçon d'injustice. L'équivoque de la situation provient de ce que le rédacteur a fait des Douze, économes de la communauté, dont quelques-uns seulement se livraient à une propagande active, douze prédicateurs destinés par le Christ à l'évangélisation de l'univers. Le discours qu'il leur prête est en rapport avec cette dernière qualité. — « Il ne convient pas que nous abandonnions la parole de Dieu pour un service de tables. » — Ainsi sont-ils censés n'avoir fait jusqu'à présent autre chose que de prêcher. C'est d'ailleurs pour ancrer cette idée dans l'esprit du lecteur que plus haut le rédacteur a intercalé dans sa notice sur la communauté des biens une remarque touchant le témoignage que les apôtres ne cessaient pas de rendre à la résurrection du Christ (iv, 33). Prédicateurs par vocation d'en haut, ils ne peuvent décemment se consacrer au service des tables. D'après la mise en scène, il ne s'agit pas précisément du service des tables, mais de la part faite aux veuves. On peut supposer que les deux choses se tiennent ; et mieux vaut encore admettre que le rédacteur n'y regarde pas, et qu'ayant mentionné quelque inégalité dans la distribution des secours aux indigents, soit d'après la

pour servir aux tables. ³ Cherchez donc, frères, sept hommes d'entre vous, en bonne réputation, remplis d'Esprit et de sagesse, que nous préposerons à cet office; ⁴ mais nous, nous serons

source, soit pour en venir à l'institution du diaconat, il parle enfin du service de la cène afin de signifier plus clairement dans l'institution des Sept celle des diacres, c'est-à-dire de faire prendre le change au lecteur sur le véritable caractère de l'institution des Sept. Les diacres, en effet, dès la fin du premier siècle, existaient dans les communautés, pourvoyant à l'organisation matérielle de la cène, que présidaient les évêques, et chargés aussi de la distribution des secours aux indigents. Le rédacteur n'a donc rien trouvé de mieux que de figurer dans l'institution des Sept l'inauguration de ce régime ecclésiastique; et peu lui importe que, dans la perspective ainsi créée, l'institution tombe aussitôt que née; il lui suffit que le type du diaconat soit créé dans la communauté apostolique, pour autoriser le diaconat qui existe de son temps dans les Eglises; et surtout il lui importe de voiler par ce mythe la signification historique du groupe helléniste et de l'institution des Sept. Qu'on ne lui demande pas comment pouvait subsister auparavant la communauté des repas, si personne n'était régulièrement chargé d'y pourvoir: il est moralement certain que la source attribuait ce soin aux apôtres. Mais le rédacteur s'est fait une autre idée des Douze, qui sont devenus pour lui les administrateurs de l'Esprit et de la parole, en un sens les prototypes de l'épiscopat chrétien; il a semé de contradictions et rendu inintelligible l'histoire de la communauté apostolique; mais la logique réelle de cette histoire était le dernier de ses soucis, et il ne sent pas les incohérences qu'il y introduit, dominé qu'il est par ses conceptions théologiques et par l'intérêt de sa thèse apologétique.

Ne pouvant s'occuper du service matériel, les Douze disent à la communauté: — « Cherchez donc, frères, parmi vous, sept hommes de bonne réputation, pleins d'Esprit » saint, — chose indispensable pour une fonction qui intéresse la communauté et qui, bien que son objet soit matériel, doit s'exercer dans l'Esprit, par sa vertu et pour l'édification générale, — « et de sagesse ». — Ce qui pourrait signifier doués de l'habileté naturelle requise pour un tel emploi (WENDT, 132); mais dans ce contexte, à côté de l'Esprit saint, la sagesse ne doit pas être qu'une aptitude naturelle, c'est cette aptitude comprise en don de l'Esprit ou animée par l'Esprit pour l'exercice de la fonction, tout comme la bonne réputation, dont il a été parlé d'abord, n'est pas un

simple témoignage de moralité, c'est la garantie de sainteté que des saints donnent à d'autres saints, que l'Esprit qui est dans tous rend à l'Esprit qui est en quelques-uns. — « Que nous préposerons à cet office, tandis que nous » — les apôtres, comme par le passé, — « nous appliquerons incessamment à la prière et au service de la parole ». — La prière n'est pas à entendre d'oraisons particulières auxquelles se livreraient les Douze, mais des exercices communs auxquels ils président dans la réunion des fidèles. Ainsi la distinction des fonctions purement spirituelles, liturgie et enseignement, et des fonctions administratives, est apparemment complète, mais complet aussi est l'anachronisme; car, s'il est certain que les premiers fidèles priaient, et en commun, et avec les apôtres, la formule du rédacteur qui implique une sorte de culte organisé avec les apôtres pour présidents, et les diacres pourvoyant à l'extérieur du service, à l'ordre matériel de la communauté, anticipe dans la société apostolique les formes de vie qui n'ont été réalisées que plus tard. Ni les Douze n'ont été apôtres évêques au sens où notre auteur l'entend; ni les Sept n'ont été diacres comme il voudrait nous le faire croire.

Quant au nombre sept, tout ce qu'on en peut dire de certain est qu'il est traditionnel par rapport au comité institué pour la direction du groupe helléniste, comme celui de Douze l'est par rapport au comité qui fut dès l'abord institué pour la direction de la communauté primitive. Et il ne paraît pas douteux non plus que ces chiffres ont eu dans la tradition une valeur symbolique; mais il ne s'ensuit pas nécessairement que ni les Douze ni les Sept n'aient nullement existé. Douze et sept étaient des nombres sacrés et qui par là même se recommandaient. Les Douze sont en correspondance avec le nombre traditionnel, et plus ou moins fictif, des anciennes tribus israélites : on a pu néanmoins choisir ce nombre et vouloir pour la direction de la première communauté un comité de douze membres, parce que la communauté se regardait comme le noyau de l'Israël mystique auquel est promis le règne de Dieu, et que cet Israël reste composé idéalement de douze tribus (cf. xxvi, 7; Mt. xix, 28); on n'aurait jamais voulu un comité de onze membres ou de treize, qui n'aurait rien signifié par rapport à Israël. Il est plus difficile de voir la raison du nombre sept pour le comité des Hellénistes. On peut dire que le nombre est sacré par lui-même; on a rappelé que Josèphe (*Ant.* IV, 8, 16) met dans chaque ville israélite un conseil de sept magistrats; on a même, et fort gratuitement, en admettant la complète historicité du récit, supposé qu'il pouvait y avoir dans la communauté sept lieux de réunion pour les repas communs, avec un économe pour chacun

assidus à la prière et au service de la parole. » « Et la proposi-

WENDT, 132), ce qui tend à remplacer le symbolisme par une conjecture arbitraire. Plus tard, le nombre des diacres dans certaines communautés, notamment à Rome, était limité à sept, et l'on admet volontiers que cette réglementation fut prise en conformité du type fourni par l'Eglise apostolique. La chose pourrait bien n'être point si certaine, et peut-être y avait-il déjà sept diacres, ni plus ni moins, dans la communauté romaine, lorsque le rédacteur des Actes imagina de reconnaître dans le comité helléniste des Sept les sept premiers diacres; mais la limitation du nombre des diacres pourrait toujours être en rapport avec le chiffre du comité helléniste où l'on commençait à voir ce que le rédacteur des Actes y a voulu montrer. Dans la tradition évangélique, sept est le chiffre de la gentilité ou de l'universalité; la première multiplication des pains, en terre israélite, avec ses douze corbeilles de restes, figure dans Marc (vi, 34-44) l'évangélisation des Juifs, et la seconde multiplication, sur le territoire païen de la Décapole, avec les sept pains et les sept corbeilles de restes (Mc. viii, 1-9), figure l'évangélisation des païens (cf. *L'Evangile selon Marc*, 227). Seulement, ici, le rédacteur, avec ses sept diacres, ne songe pas à l'apostolat universel, et ceux qui ont élu les Sept n'y pensaient pas davantage; si le comité fut réellement de sept membres, on se sera arrêté à sept comme au meilleur chiffre sacré, de bon augure, et de convenance religieuse, au-dessous de Douze, qu'on laissait au groupe hébreu, avec lequel on n'entendait point rivaliser. Les Sept, en tant que sept, ont la même consistance historique que les Douze, en tant que douze; ils n'en ont pas davantage; mais il serait, semble-t-il, d'un scepticisme exagéré d'écarter et les Douze et les Sept, à raison de la valeur mystique des chiffres, vu que le groupe hébreu et le groupe helléniste appartiennent à l'histoire de la première communauté, que ces deux groupes ont eu un rudiment d'organisation distincte et que l'influence de considérations mystiques sur les formes de cette organisation, dans les conditions et la mesure qui viennent d'être indiquées, n'a rien que de naturel. Le rédacteur des Actes n'a pas inventé la liste des Douze; il n'a probablement pas davantage inventé la liste des Sept, et, bien que l'existence de ces listes ne soit pas une preuve de leur historicité, du moins sont-elles plutôt un indice favorable à celle-ci. Après tout, la limitation à sept du nombre des administrateurs préposés au groupe helléniste pourrait tenir simplement à ce que ce groupe était moins considérable que le groupe hébreu.

« Et la proposition » — des apôtres — « fut agréée de toute l'assemblée,

tion fut agréée de toute l'assemblée, et ils choisirent Etienne, homme rempli de foi et d'Esprit saint, Philippe, Prochorus, Nicanor, Timon, Parménas et Nicolas, prosélyte antiochien,

et l'on choisit Etienne » etc. — Ici le rédacteur ne songe pas à faire intervenir le sort, comme pour Matthias (I, 26), la communauté étant maintenant régie par l'Esprit saint. Il se représente l'élection des Sept d'après celles des évêques et des diacres dans les communautés de son temps, où le choix se faisait par les fidèles et l'investiture se donnait par le corps presbytéral, le conseil ou comité directeur, qui imposait les mains à l'élu pour lui transmettre la vertu mystique de sa fonction (I TIM. IV, 14 ; V, 22 ; II TIM. I, 6). Ce cérémonial pourrait fort bien n'avoir pas été indiqué dans la source. En revanche, la liste des Sept, qui ne contient que des noms grecs, a chance d'en provenir. Un juif hébreu aurait pu à la rigueur porter un nom grec ; mais, puisque les sept ont de tels noms, c'est qu'ils sont tous hellénistes ; et puisque la liste est ainsi conçue, c'est qu'elle n'a pas été inventée pour figurer les sept diacres qu'on adjoindrait aux Douze pour gouverner le temporel de la communauté, le choix, dans ce cas, n'ayant pas dû porter uniquement sur des Hellénistes, mais comprendre un certain nombre d'Hébreux ; la liste a chance de représenter le choix que les Hellénistes ont fait dans leur propre groupe pour en constituer le comité administratif.

Etienne est nommé en tête, — et avec un éloge d'ailleurs assez banal, qui doit être du rédacteur, — parce qu'il a été le plus célèbre par son activité de prédicateur et à raison de son martyre. Les apôtres avaient recommandé d'élire des hommes remplis de l'Esprit ; on remarque à propos d'Etienne que celui-ci était tel en effet : — « homme rempli de foi et d'Esprit saint ». — La foi, dans ce contexte, ne doit pas être la loyauté naturelle, mais la foi qui fait le chrétien, non la simple confiance en Dieu, mais la foi du Christ et de tout ce qui est compris sous ce « nom » dans lequel seul se trouve le salut (III, 16 ; IV, 10, 12). Le rédacteur dira (XI, 24) la même chose de Barnabé, et l'on reconnaît son style. Philippe vient en second lieu : celui-là aussi est connu, et il sera parlé de lui ultérieurement. Dans les Actes, ce Philippe est très nettement distingué de celui qui figure au catalogue des Douze (I, 13), le même individu ne pouvant d'ailleurs avoir été apôtre et diacre ; si Luc apportait déjà les deux listes, ce qui paraît probable, les deux personnages étaient pareillement distincts, et dans la réalité on ne conçoit pas que le même individu ait pu être

⁶ qu'ils présentèrent aux apôtres; et (ceux-ci), ayant prié, leur imposèrent les mains.

hébreu au comité des Douze, helléniste au comité des Sept. On s'explique aisément que la tradition postérieure ait plus ou moins confondu ces deux Philippe (déjà Polycrate d'Ephèse dans EUSÈBE, *H. e.* III, 31). Celui des Sept est historiquement le mieux garanti, et l'on ne pourrait guère admettre l'identité des deux Philippe qu'en déniaut toute valeur historique à la liste des Douze et à la tradition qu'elle exprime (comme fait J. WEISS, 121). Certains Actes apocryphes de Jean se réclament du nom de Prochorus. Nicanor, Timon, Parménas ne sont pour nous que des noms. La notice de Nicolas est particulièrement intéressante en ce qu'elle le dit — « prosélyte antiochien ». — Ce dernier des Sept était un païen de Syrie qui s'était fait circoncire et qui adhéra ensuite à la foi du Christ. On ne doit donc pas être surpris de le trouver parmi les croyants hellénistes. C'est à cette qualité de prosélyte qu'il doit d'être en queue de la liste, étant le seul des Sept qui ne fût pas né juif. Rien donc n'invite à faire de lui dans la liste des Sept le pendant de Judas Iscariote dans la liste des Douze. Comme l'Apocalypse (II, 6, 15) fulmine contre des sectaires qu'elle appelle nicolaïtes, la tradition, depuis Irénée (*Haer.* I, 26, 3; III, 11, 1) lui attribue la fondation de cette hérésie (CLÉMENT d'Alexandrie, *Strom.* II, 20, 18; III, 4, 25, 26, connaît une légende qui dégage la responsabilité personnelle de Nicolas) : d'où que vienne le nom des nicolaïtes, les Actes ne soupçonnent rien d'une si fâcheuse paternité, et le pauvre Nicolas aura été diffamé par conjecture.

« On présenta » — les élus — « aux apôtres, qui, priant » — sureux, « leur imposèrent les mains ». — C'est une véritable ordination. Ce qui en est dit à son intérêt, au moins pour l'époque du rédacteur. Barnabé et Paul recevront à Antioche l'imposition des mains (XIII, 3) avant de partir pour leur mission de Chypre; par malheur la notice a aussi chance d'appartenir à la rédaction. Il n'est aucunement impossible que le rite de l'imposition des mains, qui était usité dans le judaïsme, ait été pratiqué dès le début du christianisme; mais l'autorité du rédacteur des Actes ne suffit pas pour nous le garantir. Dans la Loi, les lévites sont institués par imposition des mains (NOMBR. VIII, 10), et là le geste paraît être de consécration, comme dans l'imposition des mains sur la tête des victimes avant le sacrifice (LÉV. I, 4; III, 2; IV, 4, 15, 23, 29, 33); le sens propre du geste paraît être celui d'oblation, de transmission de la victime à Dieu. Le sens du rite est

' Et la parole de Dieu croissait, et le nombre des disciples se multipliait fort dans Jérusalem, et grande foule de prêtres se soumettaient à la foi.

un peu différent, et il paraît à peu près identique à celui du rite chrétien, dans l'imposition des mains par laquelle Moïse institue Josué pour conduire à sa place le peuple d'Israël (NOMBR. XXVII, 16-23) ; on peut dire que Moïse transmet à Josué une partie des pouvoirs que lui-même tient de Dieu ; et le Deutéronome (XXXIV, 19) déclare expressément que Josué fut rempli de l'esprit de sagesse parce que Moïse lui avait imposé les mains. Bientôt le rédacteur (VIII, 16) nous montrera les apôtres conférant par imposition des mains le saint Esprit aux convertis de Samarie. Le rite est donc essentiellement un rite de communication, de transmission ; dans le christianisme il signifie et opère la communication des pouvoirs et dons spirituels, soit que la vertu mystique dont il s'agit ne concerne que le sujet qui en est gratifié, soit qu'elle lui soit conférée en vue d'une fonction qu'il doit occuper dans la communauté, afin de l'adapter à ce ministère et par l'autorité et par les lumières et par tous les dons qui tendent à rendre ce ministère fructueux.

Avant de raconter le martyre d'Etienne, et comme s'il voulait montrer la communauté grandissant après avoir complété ainsi son organisation, — en fait il substitue son idée systématique au progrès normal que décrivait la relation primitive, — le rédacteur dit que : — « la parole de Dieu croissait », — par diffusion et succès, — « et le nombre des disciples allait croissant dans Jérusalem, et bon nombre de prêtres se soumettaient à la foi » (cf. ROM. I, 5). — Quelques éléments de source peuvent subsister dans ce vague énoncé. Il est sûr que Luc, après avoir dit comment les Hellénistes s'étaient organisés à part des Hébreux, parlait des gains réalisés par le groupe helléniste ainsi constitué avec son autonomie relative. La mention expresse de Jérusalem ne doit pas être pour distinguer les succès obtenus en ville et d'autres qui auraient été obtenus au dehors (WENDT, 134), ou bien pour préparer le lecteur au mouvement d'évangélisation extérieure qui va se produire après la mort d'Etienne ; elle résulte plutôt de ce que le narrateur est étranger à Jérusalem et en parle de son point de vue distant (cf. II, 43). Le grand nombre de conversions qu'on dit s'être opérées parmi les prêtres pendant un temps assez court, entre l'élection des Sept et l'affaire d'Etienne, peut sembler suspect. Le ms. S et d'autres témoins remplacent les « prêtres »

* Or Etienne, rempli de grâce et de force, faisait grands pro-

(ἱερέων) par les « Juifs » (Ἰουδαίων), mais ce peut être une correction facile, trop vague et superflue s'il s'agit des Juifs en général, et que l'on préciserait arbitrairement en y voyant l'indication de conversions obtenues hors de la ville, les gens de la banlieue n'étant pas plus juifs ou judéens que ceux de Jérusalem. Ce flot de prêtres convertis n'aurait laissé aucune trace dans l'histoire du christianisme primitif, autant qu'elle nous est connue, et l'on ne peut sérieusement invoquer à l'appui de cette indication (avec J. WEISS, 37) les dits légendaires de Polycrate d'Ephèse sur Jean (dans EUSÈBE, *H. e.* V, 24, 3), ni la tradition, non moins légendaire, concernant l'origine sacerdotale de Marc (Prologue dit monarchien de Marc; cf. *E. S.* I, 52). Toutefois, à raison même de sa singularité, la notice mérite plutôt d'être retenue comme venant de source (elle n'a pas le même caractère que JN. XII, 42, dont WELLHAUSEN, 12, la rapproche). Après tout, le personnel sacerdotal du temple était fort considérable; ceux dont on nous parle n'étaient pas sans doute les plus hauts fonctionnaires de cette hiérarchie, et le rédacteur aura forcé la note en disant qu'ils étaient « une foule multiple » (πολύς τε ὄχλος); un certain nombre de conversions dans le commun des prêtres n'a rien de plus invraisemblable que pour les autres classes de la société juive; on ne l'attend pas après ce que le rédacteur a dit des prêtres et des sadducéens, qu'il identifie plus ou moins les uns aux autres (IV, 1-2; V, 17); mais c'est un motif de plus pour la retenir; ces recrues auraient été signalées dans la source parce qu'elles sortaient un peu de l'ordinaire.

XVIII. — ETIENNE

La notice un peu flottante qu'on vient de voir remplace probablement des indications plus précises et plus développées de la source touchant l'activité missionnaire des Hellénistes et les recrues que faisait leur groupe; mais le rédacteur, qui a supprimé la séparation des deux groupes de fidèles et transformé les Sept en diacres des Douze, ne pouvait davantage laisser subsister l'idée d'une propagande distincte, exercée par les Hellénistes et spécialement par quelques-uns de leurs chefs. Il en résulte que l'affaire d'Etienne est aussi mal préparée que possible, le lecteur ne voyant pas comment un homme que l'on croyait affecté au « service des tables » se trouve tout à coup être un prédicateur plus entreprenant qu'aucun des Douze et qui suscite une opposition beaucoup plus violente.

« Or, Etienne, plein de grâce et de force » (πλήρης χάριτος καὶ δυνάμεως), — c'est-à-dire de dons spirituels et de vertu divine. Si la formule n'est pas de pieux remplissage, elle pourrait viser l'éloquence persuasive du prédicateur, comprise en don de Dieu et manifestation de l'Esprit (cf. XVIII, 27), nonobstant ce qui va être dit des miracles. — « Faisait grands prodiges et signes parmi le peuple » — Le ms. D ajoute : « par le nom du Seigneur Jésus-Christ ». — A plusieurs reprises, le rédacteur en a dit autant des apôtres (II, 43 ; IV, 30 ; V, 12), en sorte que ces merveilles sans nombre ne sont plus qu'un trait insignifiant dans le récit. La suite montre qu'Etienne a été un missionnaire très actif ; mais ce n'est pas le rédacteur qui le dit, et l'on sait pourquoi il ne le dit pas. Il semblerait qu'Etienne, ne sortant pas de son rôle de diacre, se distingue d'abord, étant doué de vertu spéciale par l'Esprit, à raison des guérisons merveilleuses et autres prodiges qu'il opère ; ce serait parce que certains Juifs hellénistes lui auraient cherché dispute qu'il aurait montré dans la réplique une sagesse irrésistible, et qu'il aurait fourni en même temps prétexte à la dénonciation qui l'a perdu. L'artifice de cette mise en scène est évident, et non moins évidemment il fait suite à la falsification du récit concernant l'institution des Sept. Etienne n'étant point apôtre, le rédacteur évite de dire qu'il enseignait, et que c'est en enseignant qu'il est entré en rapport avec les gens de telle synagogue. Il ne paraît pas douteux qu'Etienne a rencontré ces gens dans la synagogue même ou les synagogues où il était allé inaugurer un genre de propagande dont il ne sera parlé que plus loin, à propos de Paul. Innovation capitale et qui marque un pas énorme dans le développement de l'évangélisation. La propagande des premiers disciples, gens simples et illettrés, n'affrontait pas le grand jour de la discussion publique, — et l'on a pu voir que toutes les grandes scènes des précédents chapitres sont fictives ; — le principal miracle qu'a fait Etienne, — et peut-être n'en a-t-il pas fait d'autre, — a été de porter l'Evangile dans les réunions officielles des Juifs. Ce coup hardi lui a valu d'être le premier martyr du Christ. Mais l'honneur lui appartient d'avoir élargi la voie de l'apostolat, si toutefois l'on ne doit pas dire qu'il l'a ouverte en faisant sortir du cercle étroit des conversions privées et des rencontres individuelles la propagation de la nouvelle foi, et en produisant le nom de Jésus dans les réunions de la synagogue. De cette initiative, qui méritait à Etienne dans l'histoire du christianisme primitif une place comparable à celle de Pierre, de Barnabé, de Paul, le rédacteur n'a rien voulu savoir, parce qu'elle débordait le cadre systématique de ses récits, et il n'a voulu retenir que la tra-

diges et signes parmi le peuple. ° Mais il se leva des gens de la synagogue dite des Libertins, des Cyrénéens et des Alexandrins, et de ceux de Cilicie et d'Asie, qui disputaient contre Etienne ;

gédie par laquelle bientôt se termina la carrière de l'audacieux prédicateur.

« Or il se leva pour disputer avec lui des gens de la synagogue dite des Libertins », etc. — Indication obscure et indécise, comme il convient à un fragment de tradition mutilée. La mention de la synagogue arrive inopinément, et nous venons de dire pourquoi. L'énumération qui suit est construite de telle sorte que les commentateurs se demandent si le narrateur a en vue une seule synagogue, ou bien plusieurs, et combien. Pris tel quel le texte ne permet pas de résoudre une question dont il faudrait plutôt remarquer dès l'abord que le rédacteur l'a tout exprès brouillée. Dans la perspective, il s'agit d'une circonstance particulière où Etienne aurait été provoqué à discussion par certains individus en qui l'on est tenté de voir les membres d'une même synagogue, ainsi qu'il est plus naturel, étant donné le caractère de l'incident ; et il est possible que le rédacteur ait voulu l'entendre ainsi. D'autre part, l'énumération, avec la variété de ses noms, réclame plutôt contre l'idée d'une seule synagogue, dont le personnel aurait été constitué d'éléments trop disparates. On pourrait conjecturer que la source, décrivant l'activité d'Etienne, lui faisait fréquenter plusieurs synagogues, les diverses synagogues des Juifs hellénistes, et que le rédacteur a tout confondu en mettant pour une fois Etienne en présence de gens que, d'après la source et dans la réalité, il avait accoutumé d'aborder en leurs synagogues distinctes. Ainsi s'expliquerait la double impression que donne le texte (ἀνέστησαν δὲ τινες τῶν ἐκ τῆς συναγωγῆς τῆς λεγομένης Λιβερτίνων καὶ Κυρηναίων καὶ Ἀλεξανδρέων καὶ τῶν ἀπὸ Κιλικίας καὶ Ἀσίας συνζητοῦντες τῷ Στεφάνῳ. Les ms A et S lisent τῶν λεγομένων ; A et D omettent καὶ Ἀσίας ; mais ces variantes semblent accidentelles et sans portée).

Selon la tradition talmudique, il y avait un très grand nombre de synagogues à Jérusalem, et la multiplication de ces synagogues tenait, au moins en partie, à ce que les Juifs hellénistes ou originaires de la dispersion avaient leurs synagogues particulières où ceux du même pays se réunissaient. La pluralité des synagogues n'est donc point ici contraire aux vraisemblances, et l'on n'a rien de décisif à dire contre les savants qui retrouvent dans notre passage cinq synagogues en rapport avec les cinq noms de l'énumération. A ne consi-

¹⁰ et ils n'étaient pas capables de résister à la sagesse et à l'Esprit

dérer que le point de vue grammatical, le texte peut s'entendre d'une seule synagogue (en faisant dépendre de τῆς συναγωγῆς tous les noms de l'énumération), ou bien, et plus correctement peut-être, de deux groupes (dépendant de τινές, et dont la distinction est marquée par τῶν... καὶ τῶν), un groupe synagogaal comprenant les Libertins, les Cyrénéens et les Alexandrins, et un second groupe dont on ne saurait dire s'il est synagogaal, bien qu'on le puisse présumer, celui des Cili-ciens et des Asiates. La composition du premier groupe est assez étrange; car, si le rapprochement des Cyrénéens et des Alexandrins n'a rien de choquant, on ne voit pas quel lien peut exister entre eux et les Libertins. Les *Libertini* seraient, dit-on, les descendants des Juifs qui avaient été emmenés captifs et vendus comme esclaves par Pompée, et ils devraient leur nom à leur qualité d'affranchis. Mais pourquoi ces descendants romains de Juifs palestiniens se seraient-ils associés aux Juifs de Cyrène et d'Alexandrie? Et même en dehors de cette considération, bien qu'un groupement d'affranchis soit possible et que, s'il a existé, il ait pu être nommé à côté de groupements désignés d'après leur pays d'origine, on ne peut s'empêcher de suspecter le nom même, qui pourrait être altéré et qui aurait été originai-rement de même caractère que les suivants. On a pensé aux Lybiens; mais ne seraient-ils pas superflus à côté des Cyrénéens (cf. II, 10)? Le mieux est de laisser au compte du rédacteur une confusion qu'il a faite irrémédiable.

Si le commencement de la phrase: « Et il se leva des hommes, » etc., paraît viser un cas particulier, la fin: « et ils ne pouvaient résis-ter » etc., est plutôt un trait général, la source ayant voulu signifier que toutes les discussions auxquelles Etienne se livrait dans les synagogues hellénistes étaient pour lui autant de victoires, parce qu'il mettait ses adversaires à bout de leurs objections. — « Ils étaient incapables de résister à la sagesse (cf. Lc. XXI, 15) et à l'Esprit par lequel il parlait ». — Cette assertion un peu succincte est paraphra-sée dans le ms. D (et le c. *Floriac.*): « Et ils ne pouvaient résister à la sagesse *qui était en lui*, ni à l'Esprit *saint* par lequel il parlait, *parce qu'ils étaient réfutés par lui en toute assurance. Ne pouvant donc affronter la vérité*, alors ils subornèrent » etc. La glose tend à amollir non seulement la sécheresse mais les incohérences du texte authen-tique, et elle n'y réussit pas, la description continuant de flotter entre le général et le particulier, sans qu'il s'en dégage ni une situation ni

par lequel il parlait. ¹¹ Alors ils subornèrent des hommes qui

une action nettes jusqu'au moment où Etienne comparait devant le sanhédrin.

Désespérant de le réfuter et ne voulant pas se rendre à ses arguments, les adversaires d'Etienne songent à se défaire de lui. — « Alors ils subornèrent des hommes pour dire qu'on l'avait entendu proférer des discours blasphématoires contre Moïse et contre Dieu. » — Comme il ne s'agit pas de blasphèmes contre le nom divin, il ne saurait davantage être question de propos injurieux pour le nom et la personne de Moïse ; par conséquent il n'y a pas lieu de rappeler ici (avec PREUSCHEN, 37) que les esséniens, d'après Josèphe (*Bell.* II, 8, 9), tenaient le nom de Moïse pour particulièrement saint, après celui de Dieu. Ce qu'on lit ici signifie la même chose que l'accusation formelle qu'on dira plus loin (vv. 13-14) avoir été portée contre Etienne devant le sanhédrin. L'accusation est donc anticipée, et elle fait doublet avec la suivante, tout comme « les hommes subornés » font double emploi avec « les faux témoins » dont on va parler. La surcharge rédactionnelle est très sensible, mais les deux plans sur lesquels va se dérouler l'affaire sont relativement faciles à distinguer : « les hommes subornés » sont pour l'agitation populaire qui va être aussitôt décrite, et celle-ci est en rapport avec l'idée d'une lapidation sans jugement ; « les faux témoins » sont pour l'accusation devant le sanhédrin, ce qui suppose une dénonciation avec un procès régulier et une condamnation à mort par le tribunal juif. Certains (en dernier lieu, WENDT, 134) regardent cette dernière conception comme secondaire et l'attribuent au rédacteur ; ils pensent, comme on l'a généralement admis jusqu'à ces derniers temps, que le sanhédrin n'avait pas le droit de porter une condamnation capitale, ou tout au moins de la faire exécuter, sans la ratification du procureur ; or, comme il n'est point question de Ponce Pilate ni de son successeur, on admet volontiers que le supplice d'Etienne a eu lieu en dehors de toute forme légale et tumultuairement, comme le montre d'ailleurs la conclusion du récit ; à quoi l'on ajoute souvent que le fait eut lieu probablement en l'an 36, dans le temps qui s'écoula entre le départ de Pilate et l'arrivée de son successeur, comme si, en pareille occurrence, l'autorité romaine avait manqué de représentant. Il paraît, au contraire, certain que le sanhédrin conservait une juridiction complète en matière religieuse sur les Juifs de Palestine et que sa compétence n'était limitée qu'en matière politique (voir JUSTER, *Les Juifs dans*

disaient : « Nous l'avons entendu proférer des paroles blasphé-

l'empire romain, 1914 ; II, 127-149). La fausse perspective où les évangélistes ont placé le jugement de Jésus a contribué plus que toute autre cause à induire sur ce point la critique en erreur. C'est seulement après la ruine de Jérusalem que l'autorité religieuse du judaïsme a perdu, avec son conseil national, le droit de condamner à mort pour délit de religion. Or, si l'on aborde nos textes sans préoccupation, c'est l'exécution tumultuaire, sans jugement préalable, après un grand discours, composition du rédacteur, qui est surajoutée à un récit où le procès d'Etienne était régulièrement introduit devant le sanhédrin, où Etienne était régulièrement condamné pour blasphème contre la Loi, puis lapidé selon la prescription de cette même Loi. Si l'on part de la donnée consistante : dans les synagogues hellénistes Etienne disputait victorieusement, et ses adversaires ne trouvaient plus rien à lui répondre, — la suite naturelle de ce préambule est à l'endroit où on lit (v. 12) : « et l'accostant, ils le prirent, l'amènèrent devant le sanhédrin et produisirent de faux témoins » etc. Nul besoin n'était d'ameuter la populace pour conduire Etienne devant les juges ; il suffisait de quelques hommes décidés, qui pouvaient d'ailleurs s'être concertés d'avance avec l'autorité juive. Dans l'économie du récit, « les hommes subornés » et les propos qu'on leur prête pour amener le peuple apparaissent comme dédoublés des « faux témoins » et de leur déposition, que le rédacteur ne pouvait pas anticiper tout entière, et l'agitation populaire qui est censée provoquée par ces individus n'est que pour entourer le sanhédrin de la foule dont le rédacteur a besoin pour que le supplice d'Etienne ne soit pas accompli en vertu de la Loi. Il lui faut une foule pour entendre le discours du premier martyr, discours où le rédacteur par la bouche d'Etienne entame le procès des Juifs ; et ce seront les Juifs aveugles qui, dans leur furie, contrairement à la Loi, mettront à mort le témoin de la vérité. Si le rédacteur avait inventé ici la réunion du sanhédrin, on ne voit pas pourquoi il ne serait pas allé jusqu'au bout et ne lui aurait pas attribué la condamnation d'Etienne. La vérité doit être qu'il n'a pas osé supprimer tout à fait le jugement d'Etienne par le sanhédrin. Mais une condamnation régulièrement portée par le tribunal juif, pour les motifs indiqués dans l'accusation et que nous avons tout lieu de croire authentiques, allait contre la thèse qu'il soutient depuis le commencement du troisième évangile jusqu'à la fin du livre des Actes, à savoir, que le chris-

matoires contre Moïse et contre Dieu. » ¹² Et ils excitèrent le peuple, les anciens et les docteurs, et, survenant, ils l'enlevèrent et le conduisirent au sanhédrin. ¹³ Et ils produisirent de faux témoins qui disaient : « Cet homme-là ne cesse de proférer des

tianisme est le pur judaïsme et que les fondateurs du christianisme ont tous été irréprochables devant la Loi. Ce n'est que la haine aveugle des Juifs qui a conduit à la mort Jésus, Etienne et Paul : Etienne ne sera pas condamné pour offense à la Loi, il mourra pour avoir reproché aux Juifs leur séculaire infidélité,

On comprend maintenant pourquoi le rédacteur, au lieu de faire déférer Etienne au sanhédrin par ceux qu'il réfute, soulève contre lui tout le peuple et le fait conduire au sanhédrin par une foule à laquelle il adjoint « les anciens et les scribes », comme si ces respectables personnes ne faisaient point partie du sanhédrin où l'on conduit Etienne. Mais l'addition est faite tout exprès pour reprendre le fil primitif de la narration, avec le groupe des individus refutés par Etienne, et qui, en fin de compte, se rassemblaient autour de lui et le conduisaient devant les juges. Il est possible que quelques détails plus précis sur les préliminaires de cette dénonciation, à laquelle Etienne ne put pas ou ne voulut pas se dérober, aient été marqués dans la source et qu'ils aient été remplacés par la mise en scène de l'émeute (vv. 11-12 a). Le rédacteur ne s'est pas mis en frais d'invention ; il suppose que, pour agiter le peuple — et qu'auraient-ils eu besoin d'agiter le peuple ? — les adversaires d'Etienne n'ont eu qu'à souffler dans la foule par des affidés, — et qu'avaient-ils besoin d'affidés, et qui les empêchait de le dire eux-mêmes ? — ce que leurs faux témoins, ceux d'entre eux qui devaient prendre la parole devant le sanhédrin, ont dit aux juges. — « Et ils excitèrent le peuple ». — Le plus curieux de l'histoire est que l'émeute populaire s'aligne sagement derrière — « les anciens et les scribes » — pour faire avec eux cortège à ceux qui s'emparent d'Etienne. Car ceux qui prennent Etienne sont ceux dont il a été dit d'abord qu'ils ne pouvaient lui répondre, et ce trait même permet de délimiter l'interpolation. Ces gens donc, — « accostant Etienne, le prirent » (καὶ ἐπιστάντες συνήρπασαν) — comme les prêtres ont accosté Pierre pour l'interroger après le miracle du paralytique (iv, 2, ἐπέστησαν αὐτοῖς ; se rappeler que ce trait aussi doit venir de la source), — « et ils l'emmenèrent devant le sanhédrin, puis ils produisirent de faux témoins ».

Ces indications ne peuvent être qu'un raccourci, et la tradition ne

paroles contre le lieu saint et contre la Loi; ¹⁴ car nous l'avons

connaissait pas tous les détails de cette affaire. De ce que dit le texte il serait peut-être téméraire d'inférer que le même jour Etienne a été arrêté, jugé, condamné et exécuté, ce qui, même en supposant une entente préalable des autorités juives et des accusateurs, ne serait pas très vraisemblable. On devrait supposer une convocation du sanhédrin, comme le rédacteur en met ailleurs; mais le rédacteur connaissait mal l'organisation de ce tribunal, qui pouvait avoir des sessions régulières. Dans le cas présent, le raccourci de la perspective, qui paraît dû à la source, servait les intentions du rédacteur, qui rassemble le peuple pour l'arrestation d'Etienne et l'a ainsi sous la main pour le tumulte de l'exécution. Les témoins sont qualifiés de « faux » ou « menteurs », non parce que tout témoignage rendu contre les chrétiens est un blasphème contre l'Esprit (PREUSCHEN, 38), — car blasphème et mensonge sont choses très distinctes, — mais parce qu'un tel témoignage est censé porter toujours à faux, quand même il serait matériellement ou partiellement exact, les témoins étant supposés, quand ils n'inventent point les choses qu'ils rapportent, n'en avoir pas compris le sens ou bien le dénaturer. La tradition évangélique appelle faux témoins ceux qui dirent que Jésus s'était vanté de détruire le temple et de le rebâtir en trois jours, ce qui n'empêche pas la même tradition d'avouer implicitement ou même d'affirmer hautement que Jésus avait dit la parole dont il s'agit, mais sans y attacher le sens qui l'avait fait regarder comme blasphématoire par ses accusateurs (cf. Mc. xiv, 57-59; xv, 29; Mt. xxvi, 59-62; xxvii, 40; Jn. ii, 16-22; pour le commentaire de ces passages, voir *E. S.* II, 600-602; *Q. E.* 297-300). L'exemple convient d'autant plus à rappeler ici que cette même parole du Christ va se retrouver au fond de l'accusation portée contre Etienne: trait d'autant plus remarquable que la parole a été délibérément omise dans le troisième évangile; mais on peut soupçonner cette omission d'être le fait du rédacteur, Luc ayant coordonné implicitement à la parole attribuée à Jésus l'accusation portée contre Etienne, et le rédacteur, après avoir supprimé la parole dans l'évangile, n'ayant pas vu d'inconvénient à laisser subsister dans le présent récit une allusion qui devait échapper à ses lecteurs.

Ainsi donc des témoins malintentionnés et aveuglés, conséquemment de « faux témoins », se présentèrent, — « disant: « Cet homme-là ne cesse de proférer des paroles contre le lieu saint et contre la Loi ». — Double accusation qu'ils motivent en ajoutant: — « car nous

ntendu dire que ce Jésus le Nazoréen détruira ce lieu-ci et

l'avons entendu dire que ce Jésus le Nazoréen détruira ce lieu et qu'il changera les usages que nous a transmis Moïse ». — « Ce lieu » est incontestablement le temple, et il n'y a pas à dire, avec les critiques qui regardent la séance du sanhédrin comme une invention du rédacteur, qu'une telle façon de parler se comprend mieux dans une discussion publique sur la place du temple que dans la salle du tribunal (WENDT, 136) : tout le passage est en forme d'accusation judiciaire, et la salle du jugement était ou est censée être dans les dépendances du temple (SCHÜRER, II³, 311); les accusateurs peuvent donc dire : « ce lieu » (le ms. B et d'autres témoins lisent aussi : « *ce lieu saint* », au v. 13; cette leçon est recommandée non seulement par l'autorité de ses témoins, mais pour la cadence du discours et pour la correspondance du v. 13 avec le v. 14). Le « *ce* » devant « Jésus le Nazoréen » a une nuance de mépris (cf. VII, 40 ; XIX, 26). On peut voir par cet exemple que la formule « Jésus le Nazoréen », qui doit venir de source, n'est pas censée familière qu'à ses sectateurs, mais qu'elle l'est tout autant à leurs ennemis : c'est la désignation qui lui fut communément attribuée avant qu'il eût, à proprement parler, des sectateurs et des ennemis de sa secte ; sans doute lui appartenait-elle déjà de son vivant, quelle que soit d'ailleurs l'origine du mot « nazoréen » (cf. *supr.* p. 202). La référence à la parole de Jésus sur la destruction du temple n'est pas douteuse, et le mot caractéristique est celui qui est employé dans Marc et dans Matthieu (καταλύσω, καταλύσει). Cette référence est d'autant plus importante qu'elle est indirecte et qu'on ne peut guère soupçonner l'accusation formulée contre Etienne d'avoir été conçue en ces termes tout exprès pour correspondre à celle qui avait été portée contre Jésus. Les deux n'ont pas le même sens, et ni l'une ni l'autre n'a le caractère d'une fiction.

La parole de Jésus, qui a embarrassé la tradition évangélique, n'a point été inventée par elle : elle signifiait que le Christ, en son avènement, détruirait par sa puissance souveraine un temple souillé, que remplacerait aussitôt par la même puissance un temple digne de Dieu en son règne. La parole d'Etienne, qui fait écho à celle de Jésus et qui l'interprète, a de même embarrassé le rédacteur des Actes, qui ne l'a pas plus inventée que les évangélistes n'ont inventé celle du Christ ; il la garde en la présentant comme une calomnie des accusateurs, et avec d'autant plus de confiance qu'il n'a fait aucune place dans l'évangile à la parole de Jésus. Etienne avait annoncé la des-

truction du temple par le Christ glorieux, parce qu'il croyait à la parole dite par Jésus et qu'il se tenait assuré, comme les croyants galiléens, que la manifestation du Christ en sa parousie aurait lieu sur la colline sacrée de Sion ; mais, tandis que le Christ n'a rien dit qui laisse entrevoir l'abrogation de la Loi dans le règne de Dieu, parce que Jésus n'a jamais envisagé l'avènement de ce règne qu'au point de vue du judaïsme palestinien, Etienne, autant qu'on en peut juger, l'envisageait d'un point de vue plus large et en considération des conditions qui rendraient ce règne accessible aux païens ; c'est pourquoi « le changement des coutumes transmises par Moïse » apparaît en connexion avec la ruine du temple actuel, dont on ne voit pas qu'Etienne ait dit qu'il serait rétabli. Etienne prévoyait donc, avec plus de précision que le Christ, une économie essentiellement nouvelle de culte divin dans laquelle disparaîtraient les particularités nationales du culte juif. Ainsi s'explique-t-on qu'il ait pu être condamné juridiquement pour blasphème contre le temple et contre la Loi ; et ainsi comprend-on d'abord qu'il ait provoqué un autre scandale et une opposition beaucoup plus violente que Pierre et les croyants galiléens avec leurs dires sur Jésus ressuscité.

On comprend aussi que le sanhédrin seul se soit occupé de son affaire et que l'autorité romaine n'y soit pas intervenue. Jésus avait pu être arrêté et condamné comme agitateur messianique, et l'on peut supposer, que pour cette raison même, le sanhédrin, qui aurait été quelque peu embarrassé de porter une condamnation pour un semblable motif, n'a été aucunement fâché de voir l'affaire de Jésus traitée et réglée politiquement par Pilate. Les propos d'Etienne sur ce que ferait son Christ mort, quand il reviendrait, n'étaient qu'un délit théologique, une dispute synagogale, dont le sanhédrin pouvait connaître et qu'il s'empressait de juger pour couper court à la propagande. L'accusation formulée contre Etienne est tout ce que l'on connaît de son enseignement, et on souhaiterait le connaître de façon plus sûre. Mais l'originalité de la notice et sa vraisemblance eu égard à l'ensemble du mouvement chrétien primitif lui donnent une signification considérable.

La parole de Jésus sur le temple, la plus authentique peut-être de celles qui ont été attribuées au Christ, le classe, au moins par un côté, dans la catégorie des aventuriers messianiques auxquels le rédacteur a eu l'imprudence de le comparer en parlant par la bouche de Gamaliel. Jésus n'avait pas, au fond, plus de respect que Judas le Galiléen pour la puissance romaine, et il la vouait au même sort, mais il estimait que Dieu seul pouvait amener

son règne en brisant le joug de l'opresseur, et il insistait, après les prophètes, sur la justice que Dieu réclamait de ceux qui devaient participer à ce règne de félicité; il était moins pratique et plus moralement idéaliste que le violent sectaire qui résistait par le glaive ou le poignard à l'impôt romain. Quand il se flattait de détruire et de rebâtir en trois jours un temple devenu indigne de Dieu, il parlait exactement comme Theudas promettant à ses naïfs adeptes que le Jourdain s'ouvrirait pour leur livrer passage (*supr.*, p. 286), ou comme le faux prophète égyptien qui avait conduit ses partisans sur la montagne des Oliviers pour y voir tomber à sa parole les murs de Jérusalem (voir *infr.* le commentaire de *xxi*, 38). Il se posait en Messie juif, avec un esprit de haute moralité qui ne semble pas avoir caractérisé, du moins au même degré, les personnages messianiques dont il vient d'être fait mention. Et son idéal est resté celui de ses premiers fidèles. Après sa mort ignominieuse, ils l'ont cru ressuscité par Dieu, et toujours prêt à réaliser l'œuvre qu'il avait annoncée de son vivant. Leurs préoccupations ne vont pas au delà du petit monde palestinien, et ils attendent avec quelque impatience que Dieu manifeste sa gloire et son Christ sur le mont Sion.

Or bientôt les membres dispersés du groupe croyant helléniste porteront leur espérance hors de Palestine et à Antioche (*ix*, 20); quelques-uns se risqueront à la proposer directement à des païens qui l'accepteront, qu'ils s'agrègeront comme futurs membres de la société des élus, sans leur imposer préalablement les observances caractéristiques de la Loi juive, circoncision, prescriptions alimentaires et autres semblables. Ils les auront donc associés à l'espérance d'Israël sans les soumettre à la Loi israélite. C'est là un fait capital dans l'évolution du christianisme primitif, un fait beaucoup plus important que la conversion de Paul et que son action. Car ce fait s'est produit indépendamment de Paul et probablement avant que Paul lui-même fût devenu croyant. Le principe du salut par la foi au Christ sans les œuvres de la Loi, que Paul a défini théoriquement, avait été reconnu en d'autres termes et consacré pratiquement par les fondateurs de la communauté d'Antioche, les véritables fondateurs de l'Eglise hellénochrétienne, à qui Paul, avec la demi-complicité du rédacteur des Actes, a dérobé leur gloire devant la postérité. La vocation même et l'action de Paul sont à expliquer par ce précédent, qui resterait inexplicable, tout au moins fort énigmatique, si ce qui nous est raconté ici d'Etienne ne faisait transition de l'Evangile primitif au christianisme antiochien.

Etienne, en effet, nous apparaît, quant à la perspective immé-

diatée de la parousie, sur la même ligne que les apôtres galiléens dont il a accepté le message. Il élargit leur propagande à Jérusalem, mais il ne songe pas à en sortir; il s'adresse aux Juifs hellénistes qui résident dans la ville sainte et il leur annonce la venue très prochaine du Messie. Mais, helléniste lui-même, Etienne ne se désintéresse pas des païens, et l'idée qu'il se fait du règne de Dieu n'est point colorée judaïquement comme l'était celle de Jésus et de ses premiers disciples. On serait curieux de savoir pourquoi et comment Etienne s'est trouvé dans cette disposition d'esprit. Il était helléniste; mais ce sont les conditions particulières de cet hellénisme qui nous échappent, ses antécédents juifs nous étant moins connus encore que ceux de Paul ou même de Barnabé. Car de Paul nous savons qu'il était de Tarse, ville de culture hellénique très avancée; de Barnabé nous savons qu'il était de Chypre, pays non seulement hellénisé, mais hellène en grande partie; d'Etienne nous ne savons même pas s'il était né hors de Palestine. En tout cas, pour l'intelligence, et l'âme, et ce qu'on pourrait appeler le sens de l'humanité en son temps, il appartenait à la même famille que Barnabé et que Paul; il n'avait ni horreur ni mépris du païen, et il estimait que le païen aurait sa place dans le règne de Dieu. Seulement il voyait ce règne si proche qu'il ne songeait pas à en prévenir les païens avant l'événement; et pour la même raison, il n'avait aucune idée des conditions dans lesquelles on pourrait adjoindre provisoirement les païens aux croyants juifs dans l'espérance du règne à venir. Comme on le dit de Jésus (Mt. VIII, 11; Lc. XIII, 29), il ne voyait les païens attirés vers le règne de Dieu qu'après le miracle de son institution. On ne peut guère douter que ce soit en vue des païens qu'il annonçait l'abolition des observances juives dans le règne messianique. Ce point de vue si original garantit dans les Actes l'authenticité de l'accusation portée contre lui. Le rédacteur ne se serait point avisé lui-même d'imaginer pareils griefs, qu'il a bien l'air de n'avoir compris qu'à moitié. D'autre part, il est bien évident que le texte ne vise en rien la destruction de Jérusalem et du temple par les Romains, ni l'abrogation de la Loi pour les convertis de l'Eglise hellénochrétienne. C'est une idée très particulière de l'organisation du royaume messianique par le Christ lui-même en son avènement, et cette organisation est telle que tout homme peut y entrer sans distinction de nationalité, tout païen peut y être agrégé sans se faire juif, parce que le culte spécifiquement juif du temple et les observances juives auront cessé d'être (cf. Ap. XXI, 24).

Que ce programme ait choqué les Juifs, même la plupart des Juifs hellénistes qui demeuraient à Jérusalem, il n'y a pas lieu de s'en

changera les usages que nous a transmis Moïse. » ¹⁵ Et le regardant, tous ceux qui siégeaient dans le sanhédrin virent son

étonner, vu que l'hellénisation chez le plus grand nombre n'était que de surface, et qu'il n'appartenait qu'à une élite intellectuelle et morale, spécialement attentive et informée, de saisir le problème religieux du temps comme Etienne, Barnabé, Paul et les autres convertis du judaïsme, entraînés par eux, l'ont compris. Et l'on s'explique pareillement que le programme d'Etienne, transporté par la force des circonstances à Antioche, y ait donné les résultats que nous voyons. Le règne de Dieu tardant à venir, tout en continuant d'être prochainement attendu, et l'opportunité s'offrant d'en proposer l'espérance aux païens, les anciens compagnons d'Etienne n'auront pas cru pouvoir ni devoir imposer à ces nouveaux candidats au royaume céleste un système d'observances que l'on déclarait par avance étranger à son économie. Il fut admis que ces païens, qui déjà tournaient autour des synagogues et « craignaient Dieu », pourraient entrer de plain-pied dans la communauté chrétienne, société des élus, sans être astreints aux formalités de la Loi. On ne faisait qu'appliquer à une situation réelle le principe posé par Etienne dans sa conception idéale du règne de Dieu. Ainsi les idées qui sont attribuées ici à Etienne marquent une étape normale de l'évangélisation, et qui a sa place naturelle entre l'Evangile de Jésus, complété par la foi de sa résurrection, et la prédication aux païens telle qu'elle a commencé de se pratiquer à Antioche. A Etienne appartient non seulement la gloire de premier martyr chrétien, mais celle de premier initiateur d'un véritable apostolat, plus actif et plus large que celui des disciples galiléens, et qui devait conduire à cette libre évangélisation des païens qu'ont pratiquée, avant Paul, Barnabé et les autres fondateurs de la communauté d'Antioche.

Ce grand croyant était aussi un enthousiaste, comme il était besoin de l'être en ce moment héroïque de la foi. Il semble n'avoir pas discuté, peut-être n'a-t-il pas seulement écouté les accusations portées contre lui. Pendant qu'on le chargeait ainsi, ses juges, — « ceux qui siégeaient dans le sanhédrin, le regardant, virent son visage » — doué d'un éclat surhumain, — « comme une figure d'ange ». — Le ms. D. ajoute inutilement : « se tenant au milieu d'eux ». Ce trait, qu'on retrouvera souvent dans les actes des martyrs de toute époque, a pu, a dû souvent correspondre à une réalité, l'attitude de certains croyants en ces heures solennelles ayant été de nature à donner

visage pareil à un visage d'ange. VII. ¹ Et le grand prêtre dit : « Est-ce que cela est ainsi ? »

² Et il dit : « Hommes frères et pères, écoutez. Le dieu de la

cette impression aux témoins. Dans le cas présent, il tourne presque en ornement du récit, parce qu'il a perdu toute signification dans son contexte. L'interrogation du grand-prêtre n'y contredit point, — on pourrait toutefois la regarder comme un moyen quelconque d'introduire le discours, — car on conçoit que le juge, sans être déconcerté par l'espèce de rayonnement que dégage la figure de l'accusé. L'invite à s'expliquer, à se justifier s'il le peut. Mais l'interminable discours dans lequel Etienne va s'engager, discours qui ne répond à rien ni à personne, qui laisse de côté comme non avenues la question du grand-prêtre et les dépositions des témoins, détruit l'économie de la relation primitive ; l'accusation reste suspendue en l'air, le ravissement de l'accusé demeure sans conséquence, — il est bien inutile de prendre « un visage d'ange » pour raconter les plus vieilles histoires de la Bible, — et la question du grand-prêtre se perd dans le vide. Le discours apparaissant ainsi comme introduit en surcharge du récit primitif, c'est après le discours qu'il conviendrait de rechercher ce qui, dans la narration authentique, faisait suite à la transfiguration d'Etienne et répondait à la question du grand-prêtre. Cette suite et cette réponse ne sont peut-être pas trop difficiles à reconnaître dans la parole d'Etienne disant comme dans une vision (VII, 56) : « Je vois les cieux ouverts, et le Fils de l'homme debout à la droite de Dieu. » Déclaration importante (d'où vient peut-être celle qui a été prêtée à Jésus devant le sanhédrin, Mc. XIV, 62 ; Mt. XXVI. 64 ; Lc. XXII, 69), également offusquée par le discours, et qui sera discutée en son lieu.

XIX. — LE DISCOURS D'ETIENNE

Le discours d'Etienne n'a rien d'une apologie personnelle, et comme il se superpose au récit qui l'encadre, il est aussi bien en dehors de la réalité. Le rédacteur n'a même pas pris la peine d'y introduire un trait qui corresponde à la situation, comme il a fait antérieurement pour les discours de Pierre, et comme il fera d'ordinaire pour les autres discours qu'il intercalera dans la suite de son livre. L'on n'a ici, au lieu d'une défense improvisée, qu'un réquisitoire lentement poursuivi contre le peuple juif, jusqu'au moment où l'orateur, coupant lui-même l'histoire israélite à l'endroit où elle semblerait devoir fournir

gloire apparut à notre père Abraham, qui était en Mésopota-

une matière plus facile à sa critique, se livre à une violente invective qui lui tient lieu de péroration et qui est censée avoir eu pour effet de surexciter le peuple, dont la colère attend néanmoins pour se manifester qu'Etienne ait eu la vision dont il vient d'être parlé. A certains égards, le discours n'est pas mieux ajusté au récit par sa fin que par son commencement. La question qui se pose à son occasion est beaucoup moins de savoir s'il ne contiendrait pas quelque élément de source, que de rechercher le motif que le rédacteur a pu avoir d'insérer en cet endroit un pareil hors-d'œuvre.

On dirait que l'orateur se complait à raconter l'histoire sainte, comme si ses auditeurs ne la connaissaient pas. Il passe en revue d'abord l'histoire patriarcale depuis la vocation d'Abraham jusqu'au séjour en Egypte (vv. 2-16) : l'idée dominante est celle de la promesse faite au patriarche, sur laquelle se fondent le peuple et la religion d'Israël. Suit l'histoire de Moïse et de l'exode jusqu'à la fin du séjour au désert (vv. 17-43) : l'idée dominante est la rébellion d'Israël contre le libérateur et le législateur que Dieu lui a donné. Viennent enfin des considérations sur l'économie du culte pratiqué par les Israélites en Canaan conformément aux instructions de Moïse, jusqu'à la constructions du temple de Salomon (vv. 44-50) : l'idée dominante est que la construction du temple n'a pas été demandée par Dieu et qu'elle a été plutôt contraire à sa volonté. C'est le seul point par lequel le discours touche indirectement au thème de l'accusation, et les commentateurs n'ont pas manqué de dire qu'Etienne s'est ainsi défendu d'avoir blasphémé contre le temple ; mais si le rédacteur a pu ménager ce rapport du discours avec l'accusation, ce n'est point ainsi qu'Etienne se serait défendu, en laissant deviner à ses auditeurs l'application du principe posé par lui ; ce qui est dit du temple rentre sous l'idée générale du discours, qui est bien celle de la constante infidélité d'Israël. C'est cette idée qui s'exprime avec violence dans la péroration (vv. 51-53), où Etienne, résumant en une seule allusion toute l'histoire des temps postérieurs à Salomon, dit aux Juifs que leurs pères ont traité les prophètes annonciateurs du Messie comme ils viennent de traiter le Christ en personne, et que tout est de même couleur dans la vie de ce peuple qui n'a pas gardé sa Loi.

Inutile de prouver que le développement d'un pareil thème n'est pas du tout ce qui convenait à la circonstance. Aucun artifice de

découpage, aucune subtilité d'interprétation ne peuvent rendre vraisemblable une pareille apologie dans la bouche d'Etienne, ni même expliquer comment le rédacteur a pu la lui prêter, si l'on veut que le rédacteur n'ait pas eu d'autre préoccupation que d'accommoder un discours aux circonstances de la mort du premier martyr. Tout s'explique au contraire, et très naturellement, si l'on veut bien admettre que le rédacteur entame ici, avec pleine conscience et résolution, le procès des Juifs, qu'il reprendra maintes fois dans la suite et dont il formulera la conclusion dans le dernier discours du livre, le discours de Paul aux Juifs de Rome (xxviii, 25-28). Là, Paul, solennellement, pour la dernière fois, proclamera que les promesses divines et le salut passent aux gentils, puisque les Juifs s'obstinent dans leur endurcissement. Dès ici l'on prépare cette conclusion en montrant qu'Israël n'a jamais été digne des promesses à lui faites, qu'il a toujours été indocile à son législateur, infidèle à son Dieu, meurtrier de ses prophètes comme il l'a été de Jésus. D'où il suit que, nonobstant les récriminations et la fureur des Juifs, de ceux qui sont juifs de nom et de race, les véritables représentants de la religion qui s'autorise d'Abraham, de Moïse, des prophètes, ne sont pas ces Juifs toujours endurcis et rebelles, mais les chrétiens.

La pensée du rédacteur est si claire, sa préoccupation si évidente, qu'une seule chose à lieu d'étonner, c'est que, pour l'interprétation du livre, on tienne en général si peu compte de cette pensée et de cette préoccupation. Si, dans le cas présent, le rédacteur devient presque fastidieux dans les détails qu'il donne de l'histoire sainte, c'est qu'il veut dès l'abord poser sa thèse sur un large fondement historique et que, pour cet objet, besoin lui est de raconter les faits essentiels, primordiaux, constitutifs de la religion israélite, de narrer la promesse faite à Abraham, la mission de Moïse et la façon dont les Israélites se comportèrent envers lui. A la vérité, le lecteur chrétien pouvait trouver ailleurs ces éclaircissements, mais le rédacteur paraît bien avoir eu également en vue le lecteur païen. C'est à l'égard de celui-ci qu'importe le côté politique, inexprimé, mais plusieurs fois insinué, de la thèse, à savoir que le christianisme aurait un droit plus certain que le judaïsme à la protection légale dont le culte juif bénéficie. De ce chef, la remarque sur le temple, qui n'a qu'une relation apparente avec l'accusation portée contre Etienne et qui n'a peut-être en réalité aucun rapport avec ce qu'Etienne pouvait penser touchant la légitimité de l'œuvre accomplie par Salomon dans la construction du temple, — l'idée du rédacteur sur ce point étant de celles qu'on ne peut guère supposer à un Juif de naissance, familiarisé avec

l'exégèse traditionnelle de la Bible, — la remarque sur le temple, disons-nous, pourrait avoir une portée spéciale : depuis Vespasien, l'impôt pour le temple (*fiscus judaicus*) continuait d'être perçu par l'Etat romain sur tous les Juifs et versé au trésor de Jupiter capitolin. Cet impôt n'atteignait que les Juifs, et les chrétiens en étaient exempts. Le rédacteur n'aurait-il pas trouvé intérêt à insinuer que, le temple n'étant dans le judaïsme qu'une superfétation contraire aux principes théologiques et historiques du culte, les chrétiens, bien que ne payant pas l'impôt caractéristique de la nationalité juive, ne laissent pas d'être les représentants de la véritable religion israélite. Quoi qu'il en soit de ce dernier point, le discours d'Etienne, en la place qu'il occupe et à raison de son contenu, n'a de sens que si on l'entend selon la conception apologétique du rédacteur.

Un discours si important ne pouvait commencer que par une apostrophe solennelle. — « Hommes frères et pères, écoutez ». — Celle-ci embrasse tout l'auditoire annoncé par le rédacteur, et le sanhédrin n'y est pas autrement visé, bien que l'on puisse rapporter le mot « frères » aux Juifs en général, et le mot « pères » aux membres de la haute assemblée. Mais Paul commencera par la même apostrophe son discours au peuple de Jérusalem après son arrestation (xxii, 1). « Frères » et « pères » ne sont pas deux éléments nettement distincts dans l'auditoire, mais, en général, les jeunes et les vieux, ou bien les gens du commun et les notables qui pêle-mêle composent l'assistance. L'apostrophe constitue d'ailleurs tout l'exorde, et l'orateur entre tout de suite en matière en contant l'histoire d'Abraham.

Le dieu de la révélation est qualifié « dieu de la gloire », c'est-à-dire glorieux, par imitation du langage des psaumes (cf. Ps. xxiv, 7, 9 « roi de la gloire » ; xxix, 3, « dieu de la gloire », dans une description de l'orage). La gloire de Dieu est proprement la lumière qui l'environne ou qui sort de lui (cf. Lc. ii, 9), ainsi qu'il apparaît en mainte théophanie de l'Ancien Testament (par exemple, Ex. xxiv, 16-17 : « L'aspect de la gloire du Seigneur était comme un feu brillant au sommet de la montagne », etc). Notre rédacteur n'en est pas aux spéculations johanniques sur la « lumière vraie » qu'est le Verbe, et la « gloire » qui est « grâce et vérité » (Jn. i, 9, 14). Donc — « le dieu glorieux s'est fait voir à notre père Abraham », — le père de tous les Israélites, et aussi bien, dans la perspective du discours, le père de tous les vrais croyants, sans qu'on insiste sur l'idée de la justification par la foi, le rédacteur se gardant d'attacher à cette idée toute la signification systématique et polémique qui lui appartient chez Paul. On nous dit positivement que cette première révélation de Dieu à

mie, avant qu'il demeurât à Harran, ³ et il lui dit : « *Sors de ton pays et de ta parenté, et viens au pays que je te montrerai.* » « Etant alors sorti du pays des Caldéens, il demeura à Harran ; et de là, après la mort de son père, (Dieu) le fit passer en ce pays où vous-mêmes maintenant habitez. ⁵ Et il ne lui donna pas

Abraham se fit quand le patriarche — « était en Mésopotamie », — c'est-à-dire à Our des Caldéens, — « avant qu'il s'établît à Harran ». — Et non moins positivement la Genèse place cette révélation à Harran (GEN. XII, 1), après qu'Abraham eut quitté Our des Caldéens (GEN. XI, 31). C'est que notre auteur ne suit pas seulement dans ses citations la Bible des Septante mais se conforme pour l'interprétation à une tradition d'exégèse qui, dans le cas présent, se trouve attestée par Philon (*De Abrah.* 14) et Josèphe (*Ant.* I, 7, 1). On jugea qu'Abraham n'avait pas dû quitter Our des Caldéens sans l'ordre de Dieu, et l'on pensa lire dans un autre passage (GEN. XV, 7) que l'ordre mentionné après l'installation à Harran avait été réellement donné d'abord avant le départ d'Our des Caldéens.

« Et il lui dit : « Sors de ton pays et de ta parenté, et viens au pays que je te montrerai ». — Dans cette citation de la Genèse (XII, 1) les mots : « et de la maison de ton père », ont été omis après : « Sors de ton pays et de ta parenté », et cette omission n'est peut-être pas accidentelle, puisque l'on ajoute, aussitôt après : — « Etant alors sorti du pays des Caldéens, il demeura à Harran, et de là, après la mort de son père », — Dieu — « le fit passer au pays où vous-mêmes habitez maintenant » — (le ms. D ajoute fort inutilement à la fin du v. 4 : « et nos pères avant nous »). La mort de Térah est en effet mentionnée avant le départ de Harran ; mais les chiffres indiqués pour l'âge de ce patriarche à la naissance d'Abraham (GEN. XI, 26) et pour le total de ses années, aussi bien que pour l'âge d'Abraham au départ de Harran (GEN. XII, 4), feraient tomber la mort de Térah soixante ans après cet événement. On a pensé qu'un si bon fils n'avait pas dû abandonner son père, et Philon (*De migr. Abrah.* 32) dit aussi qu'Abraham partit seulement après la mort de Térah. Pour faire droit à cette interprétation le Pentateuque samaritain n'attribue à Térah que cent-quarante cinq ans de vie au lieu de deux cent cinq, ce qui met la mort de Térah juste en l'année où Abraham quitta Harran. Mais si Térah était mort quand Abraham s'éloigna de Harran, Dieu pouvait se dispenser de lui dire : « Sors de la maison de ton père ».

En Canaan Dieu — « ne procura pas » — à Abraham — « seulement

là de propriété, pas seulement un pas de pied ; et il promet de le lui donner en possession, et à sa postérité après lui, qui était sans enfant. ⁶ Et Dieu lui dit ainsi que sa postérité séjournerait en pays étranger, et qu'on l'asservirait et la maltraiterait quatre cents ans. ⁷ *Et le peuple auquel ils seront asservis, c'est moi qui le jugerai*, dit Dieu, *et après cela ils partiront et ils m'adoreront en ce lieu-ci.*

⁸ Et il lui donna pacte de circoncision ; et ainsi (Abraham)

un pied de terre (cf. DEUT. II, 5) en propriété » — personnelle ; mais — « il promet de donner » — le pays — « en possession » — perpétuelle — « à lui et à sa postérité (GEN. XII, 7 ; XIII, 15 ; XVII, 8), quand il n'avait pas encore d'enfant ». — Cette dernière circonstance n'est pas tant indiquée peut-être pour relever le paradoxe de la promesse (WENDT, 140) que pour rappeler implicitement et faire valoir la foi d'Abraham. Abraham a bien acheté en Canaan un terrain de sépulture, et on le dira plus loin, mais précisément parce que ce terrain fut acheté, que ce fut une acquisition privée, il n'en est pas tenu compte ici : ce que Dieu a donné, en principe et idéalement à Abraham, effectivement à ses descendants, c'est le pays tout entier. Dieu avait marqué le terme où les descendants entreraient en possession réelle du territoire promis à leur ancêtre. — « Dieu lui dit ainsi que ses descendants seraient domiciliés en terre étrangère, où ils seraient asservis et maltraités pendant quatre cents ans » ; — après quoi — « c'est moi-même, dit Dieu, qui jugerai », — c'est-à-dire punirai en les délivrant, — « le peuple qu'ils auront servi (GEN. XV, 13-14 ; Ex. II, 22) ; et ensuite ils sortiront » — du pays étranger — « et me rendront leur culte en ce lieu » — c'est-à-dire en Canaan. Ici l'auteur emprunte à l'Exode (III, 12) un passage où l'endroit visé est Horeb, et il dit « ce lieu » au lieu de « cette montagne ». La substitution n'est pas dépourvue de sens : il en résulte que le lieu normal du culte de Dieu, après le temps de servitude, est le pays de Canaan. L'Exode (XII, 40) évalue la durée du séjour en Egypte à quatre cent trente ans ; mais on prend ici le chiffre rond (cf. GAL. III, 17, où Paul compte les quatre cent trente ans à partir d'Abraham).

« Et il leur donna pacte de circoncision (διαθήκην περιτομῆς. GEN. XVII, 10 ; cf. ROM. IV, 11), et ainsi » — Abraham — « engendra Isaac et le circoncit le huitième jour » (GEN. XXI, 4). — Le « pacte » est la disposition divine, l'économie instituée par Dieu, imposée à l'homme, mais qui lui est un gage de protection divine et de bénédiction, non

engendra Isaac, et il le circoncit le huitième jour ; et Isaac, Jacob ; et Jacob, les douze patriarches. ⁹ Et les patriarches, jaloux de Joseph, le vendirent pour l'Égypte. Et Dieu fut avec lui, ¹⁰ il le tira de toutes ses peines et il lui donna faveur et sagesse

l'alliance au sens de contrat réciproque ; car c'est Dieu seul qui fixe les conditions. L'économie de circoncision est celle qui consiste dans la circoncision même, en tant que celle-ci est le symbole caractéristique de la consécration d'Israël à son dieu et qu'elle est la marque distinctive des enfants d'Abraham ; c'est pourquoi on la croirait ici prescrite en vue de la naissance d'Isaac et comme condition de l'accomplissement de la promesse qui concerne la descendance du patriarche. Par où l'on voit que le discours ne s'égare pas en développements superflus. L'auteur explique sur quelles bases repose l'économie de la religion juive, et l'on comprend qu'il prenne pour point de départ la vocation d'Abraham, la promesse de territoire, l'institution de la circoncision. Il y a subtilité grande à vouloir qu'Etienne parle ici de la circoncision pour signifier que Dieu n'a pas lié à une place de culte l'accomplissement de ses promesses (opinion de WENDT, 141).

Le temps de servitude que Dieu avait annoncé à Abraham, — et dont il faut parler maintenant parce que la mission de Moïse est en rapport avec la libération d'Israël et la sortie d'Égypte, — arriva par le fait de Joseph. — « Isaac » — avait engendré et circoncis — « Jacob ; Jacob » — engendra et circoncit — « les douze patriarches », — ainsi appelés en tant que pères des douze tribus. — « Et les patriarches, jalouxant Joseph » — leur frère, — « le vendirent » — pour aller — « en Égypte » (GEN. xxxvii, 11, 28) — c'est-à-dire à des marchands qui se rendaient en ce pays et l'y emmenèrent. Le trait n'est pas rappelé à la gloire des patriarches, mais plutôt pour montrer en eux, sans y insister, les dignes ancêtres de leur infidèle postérité. — « Dieu fut avec lui (GEN. xxxix, 21), et il le tira de tous ses maux ». — Discrète allusion à ses diverses mésaventures. — « Il lui donna grâce et sagesse devant Pharaon, roi d'Égypte ». — La Genèse (xxxix, 21) dit que « le Seigneur lui fit trouver faveur auprès du geôlier-chef » de la prison où l'avaient fait jeter les calomnies de la femme de Putiphar. Il semble que l'auteur, en transposant ce trait et en joignant la « sagesse » à la « grâce » (χάρις), n'attribue pas simplement à ce dernier mot le sens de « faveur », mais que la grâce est le don ou l'esprit de Dieu, dont Pharaon lui-même constate que Joseph est doué (GEN. xli, 38), en sorte que « grâce et sagesse »

devant Pharaon, roi d'Egypte, qui l'établit chef sur l'Egypte et sur toute sa maison. ¹¹ Or advint famine sur toute l'Egypte et sur Canaan, et grande détresse, et nos pères ne trouvaient pas de provisions. ¹² Mais Jacob, ayant appris qu'il y avait des vivres en Egypte, (y) envoya nos pères une première fois. ¹³ Et la seconde fois Joseph se fit reconnaître à ses frères, et (ainsi) fut révélée à Pharaon l'origine de Joseph. ¹⁴ Et Joseph envoya

auraient dans notre passage le même sens que dans les récits précédents (IV, 33 ; VI, 3, 8). Il va sans dire que la sagesse de Joseph s'est manifestée dans ses interprétations de songes. Pharaon — « l'a établi comme chef sur l'Egypte et sur toute sa maison » — royale. Bref résumé du discours tenu par Pharaon à Joseph (GEN. XLI, 39-41). Les termes choisis pourraient accuser une arrière-pensée de symbolisme. De même que les patriarches jaloux figurent les Juifs, Joseph, trahi par ses frères et tiré d'un cachot pour gouverner un empire, a bien l'air de figurer Jésus. Mais ce symbolisme est peu apparent, et l'on hésiterait même à le reconnaître s'il ne devait se retrouver bientôt, plus nettement accusé, à propos de Moïse.

« Or advint famine sur toute l'Egypte et Canaan (GEN. XLI, 54-57 ; XLII, 5), et grande détresse » — en conséquence de cette famine ; — « et nos pères ne trouvaient pas de provisions (χορτάσματα s'entendrait surtout de fourrage ; cf. GEN. XLII, 27). Or Jacob, apprenant qu'il y avait des vivres (σιτῖα. GEN. XLII, 2, a σῖτον, « blé », qui est aussi dans notre passage la leçon du texte reçu, σῖτα) en Egypte, y envoya nos pères une première fois (GEN. XLII, 1-2) ; et à la seconde fois, Joseph se fit reconnaître à ses frères (ἐγνωρίσθη, dans les mss. A B ; la leçon ἀνεγνωρίσθη, des mss. DS, paraît influencée par GEN. XLV, 1, Septante) ; — alors — « fut révélée à Pharaon l'origine de Joseph » — (καὶ φανερόν ἐγένετο τῷ Φαραὼ τὸ γένος Ἰωσήφ ne peut pas signifier que Pharaon fait la connaissance des frères, ce qui, d'ailleurs, ne mériterait pas d'être dit). D'après la Genèse (XLI, 12), Pharaon n'aurait pas ignoré que Joseph était hébreu ; mais la tradition que suit notre auteur n'hésite pas à contredire la Genèse, c'est-à-dire à en tourner le sens, quand elle y trouve un avantage moral : on aura pensé que si Joseph, par discrétion, ne s'était pas tu sur ses origines, Pharaon et lui n'auraient pas attendu la disette et le second voyage des frères pour faire venir la famille.

« Or Joseph envoya chercher Jacob son père et toute la famille », — qui comptait — « soixante-quinze personnes ». — C'est le chiffre

chercher Jacob son père et toute la famille, (qui était) de soixante-quinze personnes. Et Jacob descendit en Egypte, et il mourut, ainsi que nos pères. ¹⁶ Et ils furent transportés à Sichem et déposés dans le tombeau qu'avait acheté Abraham, à prix d'argent, des fils d'Hémor en Sichem.

total des hommes appartenant à la famille de Jacob, y compris Joseph et ses enfants, et d'après les Septante ; car l'hébreu donne un total de soixante-dix (GEN. XLVI, 27 ; EX. I, 5 ; DEUT. X, 22 ; mais, dans ce dernier passage, la version grecque a aussi soixante-dix). La différence provient de ce que les Septante ajoutent aux soixante-six personnes venues avec Jacob (d'après GEN. XLVI, 26), neuf fils de Joseph, tandis que l'hébreu connaît seulement deux fils de Joseph et obtient le total de soixante-dix en comptant Jacob et Joseph. Mais, dans tous les cas, la famille de Jacob en Palestine n'atteignait pas le chiffre indiqué ; l'auteur a passé sur ce détail, sa pensée allant à l'état de la famille entière au moment de son installation en Egypte (la leçon du ms. D, qui omet *xai* au commencement du v. 15 et qui lit : « En soixante-quinze âmes Jacob descendit en Egypte », peut sembler meilleure, la construction étant celle de DEUT. X, 22 ; mais la conformation a pu être voulue).

« Et Jacob descendit en Egypte, et il mourut, ainsi que nos pères ». — On dirait que l'auteur, ayant amené les patriarches en Egypte, ne s'intéresse plus à eux que pour le lieu de leur sépulture. — « Et ils furent transportés à Sichem », — en Canaan, d'où ils étaient venus, — « et déposés dans le tombeau qu'avait acheté » — pour lui-même — « Abraham, à prix d'argent, des fils d'Hémor à Sichem ». — La Genèse raconte que Jacob, mort en Egypte, fut transporté en Canaan pour y être enterré. Notre auteur dit la même chose de ses douze fils, et sur l'endroit de la sépulture commune, qu'il dit être aussi celle d'Abraham, il se met en contradiction avec les anciens récits. D'après la Genèse, Abraham achète des fils de Het un lieu de sépulture à Hébron pour y déposer Sara (GEN. XXIII) ; lui-même y est enterré par ses deux fils Isaac et Ismaël (GEN. XXV, 9-10) ; Esaü et Jacob y enterrent de même Isaac (GEN. XXXV, 27-29) ; mais il est fait mention du champ de Sichem que Jacob achète à Hamor, père de Sichem (GEN. XXXIII, 19) ; cependant, sur son lit de mort, il demande qu'on l'enterre à Hébron, près d'Abraham et de Sara, d'Isaac et de Rébecca, de sa propre femme Lia (GEN. XLIX, 29-32, tradition du Code sacerdotal), et ses volontés sont exécutées (GEN. L, 12-13 ; mais 4, 5, tradition iahviste,

¹⁷ Or, selon qu'approchait le temps de la promesse que Dieu avait déclarée à Abraham, le peuple s'accrut et se multiplia en

visé un autre endroit qu'Hébron, sans que l'on puisse dire sûrement que c'est Sichem, GEN. xxxiii, 19, appartenant au document élohiste ; en quittant l'Égypte, Moïse emporte les ossements de Joseph (Ex. xiii, 19), comme celui-ci l'avait recommandé à ses frères en mourant (GEN. L, 25), et les Israélites, maîtres de Canaan, les déposent à Sichem dans le champ autrefois acheté par Jacob (Jos. xxiv, 32). Si l'on s'en tient aux données de l'Hexateuque, Joseph seul est enterré à Sichem. Ici nous voyons que Jacob et ses douze fils ont été transportés à Sichem, et il semble que ce soit aussitôt après leur mort, l'auteur ne s'inquiétant pas de ce que l'Écriture raconte de Joseph en particulier, et supposant, peut-être simplement pour la facilité du discours, que l'on a fait pour eux tous ce qui avait été fait pour Jacob ; il ajoute que le lieu de sépulture est celui qui avait été acheté par Abraham au fils d'Hémor à Sichem (leçon des mss. B S, etc. ; D et beaucoup d'autres témoins lisent τοῦ Σ., le génitif exprimant peut-être ici le rapport de paternité et non celui de filiation, du moins si l'on a suivi GEN. xxxiii, 19), le marché d'Abraham avec les fils de Het à Hébron (GEN. xxiii) se trouvant ainsi confondu avec le marché de Jacob et des fils d'Hémor à Sichem, et le tombeau de Sichem devenant par là celui de tous les patriarches. — Notons en passant que le sans-gêne avec lequel le rédacteur des Actes traite les données de la Bible dispense de tout étonnement devant la façon dont il a traité les renseignements qu'il prenait ailleurs, par exemple dans Josèphe. — On ne saurait dire pourquoi il préfère Sichem à Hébron ; mais on comprend que, choisissant Sichem, il n'hésite point à faire acheter le tombeau de Sichem par Abraham. Le fait que Sichem appartenait alors aux Samaritains ne suffit pas à donner une valeur polémique à son opinion ; car une telle polémique à l'égard des Juifs serait absurde, vu qu'il serait trop facile d'y répondre par la Bible même en faisant valoir les titres d'Hébron. Il faudrait plutôt tenir compte de l'intérêt que le rédacteur des Actes porte en général aux Samaritains. Josèphe a opéré en sens inverse la concentration des sépultures, faisant enterrer tous les patriarches à Hébron (*Ant.* II, 8, 2) ; il dit que les frères de Joseph furent ramenés d'Égypte peu après leur mort, s'accordant sur ce point avec notre rédacteur, et il ajoute que les ossements de Joseph furent rapportés en Canaan au temps de l'exode.

« Or, à mesure qu'approchait le temps » — fixé pour l'accomplisse-

Egypte ¹⁸ jusqu'à ce que s'éleva un autre roi sur l'Egypte, qui ne connaissait pas Joseph. ¹⁹ Celui-là, rusant contre notre race, maltraita (nos) pères, faisant exposer leurs enfants pour qu'ils ne vécussent point. ²⁰ C'est en ce temps que naquit Moïse, et il était beau à Dieu. Il fut nourri trois mois dans la maison de (son) père, ²¹ et, ayant été exposé, la fille de Pharaon l'emporta et le fit élever comme son fils. ²² Et Moïse fut instruit dans

ment — « de la promesse que Dieu avait déclarée à Abraham, le peuple », — les descendants de Jacob, — « allait grandissant et multipliant en Egypte, jusqu'à ce que », — comme dit l'Ecriture (Ex. I, 7-8) — « surgit un autre roi sur l'Egypte, qui ne connaissait pas Joseph ». — Il y avait eu bien d'autres rois dans l'intervalle, si les Israélites sont restés quatre siècles en Egypte, mais la tradition ne s'intéresse qu'à ces deux, celui qui reçut les Israélites avec bienveillance, et celui qui les opprima. — « Ce dernier, usant de ruse contre notre race, maltraita nos pères (Ex. I, 9), et pour qu'ils n'élevassent pas d'enfants » — mâles, décréta — « qu'on les exposerait (Ex. x, 22). C'est alors que naquit Moïse, et c'était » — un enfant — « beau à Dieu ». — L'Exode (II, 2) dit aussi que Moïse était « beau », et que, pour cette raison, ses parents essayèrent de le conserver. « Beau à Dieu » s'entend au jugement de Dieu, — qui est le plus autorisé, — comme la Bible dit que Nemrod était un vaillant chasseur devant Iahvé » (GEN. x, 9), et que Ninive était une « ville grande à Dieu » (JON. III, 3). Il est possible que cette locution ait ici plus de portée, l'extraordinaire beauté de l'enfant étant comprise en signe de sa vocation providentielle (cf. HÉBR. XI, 23). — « Nourri trois mois durant dans la maison de son père (Ex. II, 2), puis exposé (le ms. D ajoute : « auprès du fleuve » ; Ex. III, 3), la fille de Pharaon le recueillit et l'éleva comme son propre fils » (Ex. II, 10) ; — c'est pourquoi — « il fut instruit dans toute la sagesse », — toute la culture — « des Egyptiens, et il fut puissant » — il se distingua — « dans ses discours et dans ses œuvres. — « Ce dernier trait, un peu vague, est appliqué au Christ lui-même dans le troisième évangile (Lc. XXIV, 19) ; mais le rédacteur paraît oublier que Moïse, si l'on en croit l'Ecriture, n'était pas du tout éloquent et qu'il a dû employer Aaron comme porte-parole (Ex. IV, 10-16). On n'est pas obligé de supposer (avec HOLTZMANN, 58 ; WENDT, 143) qu'Etienne aurait égard à la vertu des paroles (δύνατος ἐν λόγοις, à côté de καὶ ἔργοις, ne peut guère viser les paroles impératives des miracles) non à leur qualité oratoire. Josèphe, d'ailleurs, n'y regarde pas de

toute la sagesse des Egyptiens, et il fut puissant en ses paroles et en ses œuvres.

²³ Mais quand lui fut accomplie la quarantaine, il lui vint au cœur de visiter ses frères les fils d'Israël. ²⁴ Et en ayant vu un

plus près et fait Moïse orateur (*Ant.* II, 12, 2 : III, 1, 4). Quant à la science égyptienne de Moïse, l'Ecriture n'en dit mot ; mais Philon aussi en parle (*Vit. Mos.* I, 5), ainsi que la tradition juive (voir SCHÜRER, II³, 343). Le rédacteur aurait été fort empêché de dire par quelles harangues et quelles œuvres merveilleuses s'était distingué Moïse dans cette phase égyptienne de sa carrière.

« A quarante ans accomplis ». — L'Ecriture n'en dit pas si long, mais comme elle fait mourir Moïse à cent vingt ans (DEUT. XXXIV, 7), la tradition en a déduit les quarante ans du désert, puis attribué quarante ans au séjour en Madian, et les quarante premières années à la première période passée en Egypte, ce qui fait au législateur une existence bien symétrique. — « Il lui monta au cœur », — locution biblique équivalant à : « il lui vint en pensée » (cf. Lc. XXIV, 38), — « de visiter ses frères les enfants d'Israël » (Ex. II, 12). — Le mot « visiter » (ἐπισκέψασθαι) n'est pas emprunté au récit de l'Exode ; c'est un terme solennel que l'auteur a choisi tout exprès pour marquer le caractère mystique et symbolique du récit qui commence ; on dirait que déjà Moïse visite son peuple en envoyé de Dieu (cf. Lc. I, 68, 78 ; cette acception mystique de la visite vient aussi de l'Ancien Testament), et c'est bien ainsi que l'auteur l'entend ; car la suite est conçue de telle sorte que le meurtre de l'Egyptien figure la délivrance d'Israël. Au cours de cette visite providentielle, — « voyant quelqu'un maltraité », — Moïse — « écarta » — l'assaillant, ou « défendit » l'assailli (ῥήμυνατο comporte l'un et l'autre sens, et l'on peut suppléer l'un ou l'autre complément ; cf. Jos. x, 13 ; Ps. CXVIII, 10-12, pour le premier sens ; Is. LIX, 16, pour le second ; le premier sens paraît plus probable, à moins qu'il n'y ait pas de complément sous-entendu et que le verbe signifie simplement l'action de Moïse apparaissant en justicier), — « et il fit vengeance à celui qui était violenté, en frappant » — à mort — « l'Égyptien ». — Les derniers mots seuls sont empruntés à la description de l'Exode (II, 11-12), parce que le meurtre de « l'Égyptien » représente assez clairement le châtiment de l'Egypte ; mais tous les autres traits spéciaux, concrets et vivants, de l'ancien récit ont été éliminés, comme si l'auteur avait craint, en les retenant, de voiler le sens mystique et général de l'incident.

qu'on maltraitait, il intervint et fit vengeance à l'opprimé en frappant l'Egyptien. ²⁵ Et il pensait que ses frères comprendraient que Dieu par sa main leur donnait salut; mais ils ne comprirent pas. ²⁶ Or, le lendemain, il se présenta à eux qui se querellaient et il (voulut) les remettre en paix, disant : « Hommes, vous êtes frères; pourquoi vous faites-vous mutuellement du

Lui-même se charge de révéler ce sens en prêtant à Moïse la réflexion suivante, que l'on chercherait vainement dans le Pentateuque : — « Il pensait que ses frères » — les Israélites — « comprendraient que par sa main », — la main qui tuait l'Egyptien et qui sauvait celui que l'Egyptien opprimait, — « Dieu leur octroyait salut, mais ils ne comprirent pas. » — La remarque est de toute première importance, non seulement pour l'interprétation de son contexte, mais pour celle de maint récit, construit comme le présent discours, par le rédacteur des Actes. Car, si elle signifie déjà que l'attitude des Israélites envers Moïse est typique de celle des Juifs envers le Christ et le christianisme (WENDT, 144), ce qu'elle signifie directement est que l'acte de Moïse frappant l'Egyptien pour délivrer l'Israélite était le symbole réel de la délivrance que Dieu allait opérer par son ministère en tirant Israël de l'Egypte. Il pourra nous sembler que les Israélites sont excusables de n'avoir pas compris. Mais il ne s'agit que de la pensée du rédacteur, et cette pensée, évidente et certaine, est que les actes des envoyés de Dieu, leurs miracles particuliers, sont figuratifs de leur mission providentielle. Le rédacteur nous le dit de Moïse; il le pensait de Jésus, et l'on voit quel sens il pouvait attribuer aux miracles du Christ; telle scène de l'évangile qui est en partie de son invention, comme la visite de Jésus à Nazareth (Lc. iv, 16-36), est bien visiblement conçue en figure du sort que devaient faire les Juifs au Christ et à ses apôtres.

« Le lendemain il leur apparut comme ils se battaient ». — Le ms. D ajoute inutilement : « et se faisaient du mal ». On pourrait croire encore à une négligence du rédacteur s'abstenant de spécifier les circonstances de ce combat entre deux Israélites, parce qu'il a en tête le récit bien connu de l'Exode (ii, 13-14) et qu'il le suppose connu de ses lecteurs. Ce jugement serait erroné : le symbolisme du récit précédent et les termes de celui-ci y contredisant. S'il n'est point dit d'abord que deux Israélites seulement se battaient, et s'il est dit que Moïse « apparut » aux combattants, c'est parce que les combattants figurent Israël dans son existence de désordre et d'injustice, et

mal ? »²⁷ Mais celui qui faisait tort à autrui le repoussa, disant : « Qui t'a établi chef et juge sur nous ? »²⁸ Est-ce que tu veux me tuer comme tu as tué hier l'Egyptien ? »²⁹ Et Moïse s'enfuit à cette parole, et il devint habitant au pays de Madian, où il

que « l'apparition » de Moïse exprime sa manifestation, son intervention autorisée, comme envoyé de Dieu. Voilà pourquoi Moïse « apparaît » aux Israélites (ὡφθη αὐτοῖς μαχομένοις). « L'apparition » correspond à la « visite » (v. 23). — « Et il essayait de les réconcilier à paix. » — Espèce de pléonasme qui est en rapport avec le symbolisme, parce qu'il ne s'agit pas, au fond, que d'une affaire individuelle, mais d'un accord général dans la justice pour la paix. Pour le même motif, Moïse ne dit pas simplement, comme dans l'Exode, à celui qui maltraitait l'autre : « Pourquoi bats-tu ton compagnon ? » — « Il dit : « Hommes, vous êtes frères ; pourquoi vous faites-vous du mal mutuellement ? » — Le ms. D affaiblit le discours par sa paraphrase : « Que faites-vous, hommes frères ? pourquoi » etc. Cette morale dépasse la perspective d'une rixe entre deux individus. Elle ne s'accorde même pas tout à fait avec la suite, où il est parlé de « celui qui maltraitait l'autre ». Mais cette incohérence n'existe pas au point de vue symbolique du récit, parce que, tout comme les « combattants » viennent de représenter l'Israël sans loi, l'agresseur injuste, qui réplique à Moïse dans les termes fournis par le récit de l'Exode, représente l'Israël ultérieurement rebelle au législateur que Dieu lui a donné, en attendant qu'il le soit de même au Messie que Dieu lui a envoyé.

C'est ce que marque l'introduction de la réplique. — « Mais celui qui maltraitait l'autre repoussa » — Moïse — « en disant : « Qui t'a établi chef » etc. — Les paroles empruntées à l'Exode prennent ainsi une tout autre portée. Dans l'Exode : « Qui t'a fait chef ? » signifiait : « Pourquoi te mêles-tu de ce qui ne te regarde pas ? Tu n'es pas notre chef ni notre juge. » Ici les mêmes paroles nient la mission divine de Moïse, cette mission dont on vient de nous dire (v. 25) que les Israélites auraient dû la comprendre en le voyant tuer l'Egyptien. C'est pourquoi l'auteur dit que le mauvais Israélite « repousse » Moïse (ἀπώσατο αὐτόν. Cf. v. 39, où le même mot reviendra à propos de l'apostasie générale dans le culte du veau d'or et l'idolâtrie). Et pendant qu'il est à transformer ainsi pour la figuration mystique la description de l'Exode, il change le motif que l'ancien récit donnait à la fuite de Moïse en Madian. Dans l'Exode (II, 15), Moïse s'enfuit parce que Pha-

engendra deux fils. ³⁰ Et quarante ans s'étant accomplis, il lui apparut, au désert du mont Sina, un ange dans la flamme du feu du buisson. ³¹ Or Moïse, voyant (cela), fut surpris de l'apparition ; et comme il approchait pour regarder, il y eut une voix du Seigneur : « ³² *Je suis le dieu de tes pères, le dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob.* » Mais, devenu tremblant, Moïse n'osait regarder. ³³ Et le Seigneur lui dit : « *Ote la chaussure de tes*

raon apprend « la chose », le meurtre de l'Egyptien, et veut faire mettre à mort le meurtrier. Ici Moïse prend la fuite parce qu'il a été « repoussé », renié par les Israélites. — « Et Moïse s'enfuit à *cette parole.* » — Désavoué par les siens, Moïse est contraint de se retirer en pays étranger et — « il prit domicile au pays de Madian, où il engendra deux fils » (Ex. II, 22 ; XVIII, 3-4) — Si l'auteur n'était en veine de symbolisme, on pourrait n'attacher aucune signification spéciale à cette mention des deux fils qui naissent à Moïse en pays étranger. Mais, tout le reste étant symbolique, la fuite en Madian l'est aussi, et la mention des deux fils, qui, sans cela, n'aurait dans le contexte aucune raison d'être. Etant donné que le récit préfigure l'attitude du peuple juif envers la révélation de la Loi et celle du Christ, il n'est aucunement téméraire de penser que la fuite de Moïse en Madian et la naissance des deux fils figurent, dans la perspective mystique du discours, la transmission de l'Evangile aux païens et sa fécondité parmi eux.

« Et quarante années s'étant passées, — en Madian, conformément à la combinaison chronologique expliquée ci-dessus, — « un ange lui apparut, au désert du mont Sina, dans la flamme du buisson » (Ex. III, 1-2). — Notre auteur passe vite sur les préliminaires de la mission que Dieu va donner à Moïse, mission qu'il a quelque peu anticipée, pour l'intérêt du symbolisme, dans le récit précédent. Il indique comme lieu de l'apparition Sina, ou le Sinaï, et non le Horeb, d'après d'autres passages du Pentateuque (Ex. XIX, 1 ; LEV. VII, 38). Horeb ou Sinaï, l'on sait que la position géographique de ce lieu dans la péninsule sinaïtique est sujette à discussion. Le ms. D et plusieurs témoins lisent, comme dans la récit original : « un ange du Seigneur » ; mais ce doit être une conformation. Il va de soi que l'ange est un ange du Seigneur, puisque c'est le Seigneur qui parle par l'ange, ou l'ange qui parle au nom du Seigneur. L'ange n'est pas, dans la pensée du rédacteur, une forme sensible de Dieu lui-même ; mais peut-être n'est-il pas loin d'être son double.

pieds ; car le lieu où tu te tiens est terre sainte. ³⁴ *J'ai vu l'affliction de mon peuple qui est en Egypte, j'ai entendu leur gémissement, et je suis descendu pour les délivrer. Et maintenant viens, que je t'envoie en Egypte. »*

³⁵ Ce Moïse qu'ils avaient renié, disant : « Qui t'a établi chef

Comme le dit l'Exode (III, 3), — « Moïse, voyant cela, fut surpris de l'apparition ; et, comme il s'approchait pour contempler » — au mieux le prodige, — « il y eut une voix du Seigneur » — qui l'arrêta. Mais ici Dieu se fait connaître à Moïse avant de lui dire d'ôter ses souliers (Ex. III, 4-5), et l'ordre d'ôter la chaussure introduit l'énoncé de la mission. Dieu dit tout d'abord : — « Je suis le dieu de tes pères, le dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ». — L'Exode (III, 6) disait : « Je suis le dieu de *ton* père ». Ici l'on dit : « tes pères », parce que l'auteur ne veut penser qu'au dieu des patriarches, au dieu de la promesse ; et Moïse est censé par là suffisamment informé ; rien ne sera emprunté au curieux dialogue où Dieu, dans le récit original, révèle son nom à Moïse (Ex. III, 13-15). — « Or, devenu tremblant, Moïse n'osait regarder » — maintenant l'apparition (Ex. III, 6). Nouveau discours du Seigneur, qui, d'un trait, prescrit à Moïse d'ôter sa chaussure parce que le lieu est saint (sur la coutume de se déchausser en lieu sacré, voir HECKENBACH, *Denuditate sacra*, 40 ss.), et lui donne mission d'aller en Égypte parce que Dieu veut faire cesser la tribulation de son peuple (Ex. III, 5, 7-8, 10 ; II, 24). L'auteur a retenu des discours de Yahvé dans l'Exode les éléments indispensables pour définir à son gré la mission de Moïse. Attache-t-il une signification spéciale à ce qui est dit de « la terre sainte » du Sinaï ? Le trait pourrait n'être, comme dans l'Exode, que pour marquer le caractère divin de l'apparition. Que ce soit pour signifier que Dieu s'est révélé d'abord en terre étrangère, en dehors de tout temple, et que le trait excuse ou justifie les propos qu'Étienne a tenus sur le temple (WENDT, 144), il est permis d'en douter. L'auteur ne pense en cet endroit ni à l'apologie d'Étienne ni au culte du temple. Il a dû définir et il a défini en ses circonstances et ses termes essentiels la mission de Moïse telle qu'il l'entend, et la préoccupation qui le domine dans ce récit n'est point à deviner, car il a pris soin de la dire tout aussitôt, comme il a fait après avoir raconté l'anecdote de Moïse tuant l'Égyptien.

« Ce Moïse qu'ils avaient renié ». — Un seul Israélite avait refusé d'écouter Moïse, si l'on s'en tient à la lettre du récit ; mais, conformément au sens mystique déjà signalé, c'est tout Israël qui l'a « re-

et juge ? » c'est lui que Dieu a envoyé comme chef et rédempteur, à la main de l'ange qui lui était apparu dans le buisson.

³⁶ C'est lui qui les fit sortir en opérant prodiges et signes au pays d'Egypte, à la mer Rouge, et au désert pendant quarante ans.

³⁷ C'est ce Moïse qui a dit aux fils d'Israël : « *Dieu vous suscitera*

poussé », — « disant » : Qui t'a fait chef et juge ? « Dieu l'a envoyé comme chef et comme rédempteur » — (ἀρχοντα καὶ λυτρωτήν. Cf. Ps. XIX, 15 ; LXXVIII, 35). On reconnaît la tournure solennelle des phrases où Pierre a déclaré que « le dieu de nos pères » avait « ressuscité » et « glorifié » le « chef de la vie » « renié » et « crucifié » (II, 36 ; III, 13-15 ; V, 30-31). Et il n'y a pas qu'analogie dans la tournure des phrases. De toute évidence, en parlant de Moïse renié, que Dieu renvoie en chef et sauveur, l'auteur pense à Jésus renié par les Juifs, et que Dieu a ressuscité en Seigneur, en Christ, afin de l'envoyer bientôt en juge du monde et roi des élus, à Jésus, qui maintenant réalise et qui bientôt consommera l'œuvre de la véritable et définitive rédemption (cf. Lc. I, 68 ; II, 38). D'où il suit que Moïse en Madian figurait en quelque façon le Christ au ciel, en attendant son grand avènement. — Il est dit que Moïse a été envoyé — « avec la main de l'ange qui lui était apparu dans le buisson », — c'est-à-dire avec l'assistance de l'ange pour la mission donnée, l'envoi *par* la main de l'ange n'ayant ici aucun sens. La main de l'ange est la puissance divine qu'il va déployer pour l'envoyé de Dieu.

L'on peut parler avec quelque emphase d'une mission si importante en elle-même et si grosse de signification mystique. — « C'est » — dit l'auteur, entrant quelque peu dans le détail de la mission historique, — « ce » Moïse « qui les a amenés, après avoir opéré prodiges et signes en terre d'Egypte » — (ἐν γῆ' A., avec mss. A S, etc., conformément à Ex. VII, 3, et non ἐν τῇ' A., avec ms. B, etc., qui doit être une faute de copiste). Il s'agit des fameuses plaies. — « Et sur la mer Rouge » — pour le passage miraculeux, — « et dans le désert pendant quarante années » (NOMBR. XIV, 33 ; AM. V, 25), — miracles de la manne, de l'eau jaillissant du rocher, etc. — Quant à la valeur mystique de son rôle, — « c'est ce Moïse qui a dit aux fils d'Israël : « Dieu vous suscitera » — un jour — « d'entre vos frères, un prophète comme moi ». — Le texte du Deutéronome (XVIII, 15) a été déjà cité (*supr.* III, 22). Ce rappel ne peut suggérer l'idée d'une interpolation qu'à des exégètes qui suivent la logique de leur propre pensée plutôt que celle de l'auteur. Etant donné que, dans les tableaux pré-

d'entre vos frères un prophète comme moi. » ³⁸ C'est lui qui fut dans l'assemblée au désert avec l'ange qui lui parlait sur le mont Sina, et avec nos pères ; lui qui reçut des paroles vivantes

cédents, Moïse a figuré le Christ, il est tout naturel que le discours, après avoir fait ressortir les merveilles qui ont signalé la délivrance d'Israël par Moïse, remarque expressément que, d'après Moïse lui-même, Dieu devait envoyer « un prophète comme lui », c'est-à-dire le Christ, le médiateur de la véritable délivrance, qui aurait aussi ses prodiges et ses signes, et dont la mission et l'œuvre de Moïse figuraient la mission et l'œuvre supérieures. Une troisième instance (v. 38) va faire ressortir le rôle du législateur, mais c'est pour introduire le thème de l'infidélité d'Israël, pendant symbolique de son incrédulité à l'égard de l'Evangile. L'ensemble du passage est donc d'une parfaite unité : les trois énoncés spéciaux où est expliquée la mission de Moïse (vv. 36, 37, 38) ne semblent incohérents que si on les prend pour des assertions de fait, purement rationnelles, et si on méconnaît leur subordination à l'énoncé général (v. 35) où Moïse apparaît en figure du Christ. Moïse encore a promulgué la Loi dont les Juifs sont si fiers, et bien à tort, puisqu'ils ne l'ont jamais observée. — « C'est lui qui fut dans l'assemblée », (ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ), — la grande scène de la promulgation de la Loi (Ex. XIX, 17 ; mais l'auteur en parle comme du « jour de l'assemblée », d'après DEUT. IV, 10, Septante ; IX, 10 ; XVIII, 16), — « au désert, avec l'ange qui lui parlait sur le mont Sina ». — Dans l'Ancien Testament, c'est Dieu lui-même qui parle à Moïse et qui donne la Loi, mais l'intervention de l'ange est à comprendre, ici comme plus haut dans la théophanie du buisson ardent, Dieu apparaissant et parlant par l'ange qui est son double au moins autant que son messager. — « Et avec nos pères ». — On dit que Moïse était avec l'ange et avec les Israélites, parce qu'il servait d'intermédiaire entre l'ange parlant au nom de Dieu, et le peuple auquel il transmettait les ordres divins (cf. GAL. III, 19). Du reste, ce qui est dit ici de l'ange (et plus loin, v. 53) n'est pas pour rabaisser la Loi eu égard à la révélation du Christ (comme il arrive dans GAL. III, 19, et même dans HÉBR. II, 2). Josèphe (*Ant.* XV, 5, 3) connaît aussi cette médiation d'anges (insinuée peut-être déjà dans DEUT. XXXIII, 2, Sept. cf. Ps. LXVIII, 18). — C'est de l'ange que Moïse — « reçut des paroles vivantes, pour les donner à nous » — Israélites, à perpétuité. C'est pourquoi l'auteur fait dire à Etienne : « vous les donner » (ms. B S), ou « nous les donner ». Les « paroles » de la Loi sont dites « vivantes »

pour nous les donner. ³⁹ Nos pères ne voulurent pas lui être obéissants, mais ils le repoussèrent et ils retournèrent dans leurs cœurs en Egypte, ⁴⁰ disant à Aaron : « *Fais-nous des dieux qui marchent devant nous, car ce Moïse, qui nous a fait sortir du pays d'Egypte, nous ne savons ce qui lui est advenu.* » ⁴¹ Et ils fabriquèrent un veau en ces jours-là, ils offrirent un sacrifice

(λόγια ζῶντα; cf. HÉBR. IV, 12), probablement en tant qu'agissantes, vivifiantes (cf. ROM. VII, 10, 12, 14; GAL. III, 21; mais le rédacteur des Actes n'est aucunement disposé à dire que la Loi, bonne en elle-même, n'a contribué qu'à multiplier le péché, produisant la mort au lieu de la vie; il ne paraît pas non plus viser DEUT. XXXII, 47, où il n'est question que de vie naturelle). Il serait peu conforme à l'esprit de l'auteur d'entendre « vivantes » au sens alexandrin, de spirituelles, à interpréter en allégories (suggestion de HOLTZMANN, 59, après Weizsäcker); car l'auteur vise les préceptes de la Loi, surtout le décalogue, qu'il ne songeait pas à interpréter allégoriquement; et sa typologie des faits mosaïques n'est point précisément allégorie, car elle en maintient la réalité.

A cet envoyé de Dieu — « nos pères n'ont pas voulu être obéissants, mais ils l'ont repoussé (ἀπόσαντο: cf. *supr.*, p. 331) et ils sont retournés dans leurs cœurs en Egypte » — non par le désir d'y aller (NOMBR. XIV, 3), ni par le regret des victuailles dont ils avaient joui en ce pays (EX. XVI, 8), mais, comme il apparaît dans la suite du discours, par leur apostasie, leur préoccupation et leur volonté d'idolâtrie. Tant pour l'idée que pour le langage l'auteur subit ici l'influence d'Ezéchiel (XX, 7-8, 13), et peut-être même la subit-il encore plus loin (v. 42), quand il dit que Dieu livra les Israélites à l'armée du ciel et au culte de Moloch; car c'est dans le même contexte qu'Ezéchiel (XX, 25-26) parle des mauvais préceptes donnés aux Israélites par Dieu dégoûté de leur infidélité, afin qu'ils sacrifiasent leurs premiers-nés. — Pendant que Moïse était avec Dieu sur la montagne, les Israélites, prétextant qu'il était perdu, ont demandé à Aaron de leur fabriquer une idole (EX. XXXII, 1, 23) — « disant à Aaron : « Fais-nous des dieux qui marchent devant nous » — en guides et protecteurs; — « car ce Moïse, qui nous a fait sortir du pays d'Egypte, nous ne savons pas ce qu'il est devenu ». — Ensuite de quoi — « en ces jours-là ils fabriquèrent le taureau, ils offrirent sacrifice à l'idole et firent fête à » — cette image qui était — « l'œuvre de leurs mains » (libre résumé d'EX. XXXII, 4-6). — L'auteur laisse de côté le châtement qui intervint aussitôt dans l'exter-

à l'idole, ils firent fête aux œuvres de leurs mains. ⁴¹ Et Dieu

mination de trois mille hommes par le glaive des lévites (Ex. xxxii, 26-29), et, adaptant à l'idée d'Ezéchiel (*supr. cit.*) un texte d'Amos, il imagine en punition providentielle tout un régime d'idolâtrie auquel Dieu aurait livré les Israélites pendant quarante ans.

« Or Dieu tourna ». — L'usage commun induirait à prendre le verbe (ἐστρεψεν) au sens actif : « Dieu les tourna et livra au service des astres », et quelques interprètes entendent que Dieu poussa Israël de l'idolâtrie à l'astrolâtrie ; mais on peut trouver bien étrange ce genre de conversion, et douter que l'auteur ait eu en pensée une telle substitution de faux cultes ; c'est pourquoi beaucoup préfèrent le sens intransitif, dont, à la vérité, le langage biblique ne fournit d'exemples que dans les dérivés (ἀναστρέφειν, ἐπιστρέφειν, ἀποστρέφειν). C'est Dieu qui se retournerait, c'est-à-dire, se détournerait des Israélites désoberissants, et il y aurait ainsi antithèse marquée entre Israël qui retourne de cœur en Egypte (ἐστράφησαν, v. 39), et Dieu qui se détourne d'Israël. Cependant les deux membres de cette antithèse seraient bien éloignés l'un de l'autre, et les formes verbales ne se correspondent pas comme on s'y attendrait si l'antithèse était voulue. Mieux vaudrait peut-être admettre le sens transitif, sans y mettre la subtilité, ci-dessus indiquée, du passage de l'idolâtrie à l'astrolâtrie : Dieu aurait tourné vers le culte des astres les Israélites et les y aurait abandonnés. « Tourner » ne fait pas double emploi avec « abandonner », et l'on n'est pas obligé de supposer que Dieu détourne les Israélites du veau d'or pour les donner aux divinités astrales. — « Et il les livra » ou « abandonna (παρέδωκεν αὐτοὺς λατρεύειν κτλ.) — « au service de l'armée des cieux ». — « L'armée des cieux » est locution de l'Ancien Testament (JÉR. VII, 18 ; XIX, 13) pour désigner le soleil, la lune et tous les astres (DEUT. VIII, 3 ; cf. GEN. II, 1). — « Selon qu'il est écrit au livre des Prophètes », — c'est-à-dire dans Amos, qui va être cité ; et « le livre des Prophètes » pourrait être spécialement le recueil des douze petits prophètes.

La citation (AM. v, 25-27) reproduit presque littéralement le grec des Septante, sauf à la fin, où Babylone a été substituée sans vergogne à Damas. La question initiale, qui suppose une réponse négative, n'a pas dans Amos le même sens que dans les Actes. Argumentant contre les pratiques sacrificielles de ses contemporains, le prophète fait dire à Iahvé : « M'avez-vous offert des sacrifices dans le désert » etc., pour signifier que les sacrifices ne sont point nécessaires au service que

les tourna et les livra au service de l'armée des cieux, selon qu'il est écrit au livre des Prophètes :

*Est-ce que vous m'avez offert victimes et sacrifices
Pendant quarante ans au désert, maison d'Israël?
43 (Quand) vous preniez la tente de Moloch
Et l'étoile du dieu Rompha,
Les figures que vous aviez faites pour les adorer.
Aussi vous transporterai-je par delà Babylone.*

Dieu demande. Notre auteur entend que les sacrifices ont été négligés pendant le séjour au désert, parce que le peuple n'avait de sacrifices que pour les faux dieux. Il est parfaitement superflu d'imaginer (avec WENDT, 147) qu'Etienne a fait la citation dans le sens d'Amos et que l'application actuelle vient du rédacteur. D'ailleurs la tradition du Pentateuque suppose des sacrifices régulièrement offerts, et elle fait mention expresse de sacrifices pratiqués en certaines occasions (Ex. xxiv, xxix; LÉV. viii, ix; NOMBR. vii). L'auteur néglige ces sacrifices comme exceptionnels, ou plutôt il les oublie dans l'intérêt de sa démonstration, pour que l'infidélité d'Israël soit complète. Dans Amos, la suite du texte cité ne concerne pas les temps mosaïques. Mais on ne voit pas bien, dans l'original, si le prophète vise directement les pratiques idolâtriques de ses contemporains, ou bien s'il annonce à ceux-ci qu'ils emporteront leurs idoles en exil, ce qui en impliquerait d'ailleurs le culte dans le présent; le grec des Septante se prête à l'interprétation qui est donnée de ce passage par le rédacteur des Actes. Les Israélites n'ont pas offert de sacrifice à leur dieu dans le désert, — « mais vous preniez avec vous la tente de Moloch et l'astre du dieu Rompha, les images que vous aviez faites pour les adorer ». — Le grec a seulement : « les images que vous vous êtes faites ». L'hébreu (Am. v, 26) paraît devoir se lire : « Et avez-vous porté », — comme à présent, — ou bien : « vous avez porté », ou « vous emporterez Saccuth votre roi (*mélek*, au sens commun du mot, et non le dieu Mélek, vulgairement dit Moloch), et Kévan votre idole, l'astre de votre dieu, que vous vous êtes fait ». Kévan est Saturne, et Saccuth quelque autre divinité ou un autre nom de la même divinité (Ninib), l'un et l'autre étant de provenance babylonienne (sur ces désignations obscures, voir ZIMMERN-WINCKLER, *Die Keilinschriften und das alte Testament* ³, 1902, pp. 410, 476. Le texte d'Amos pourrait n'être pas exempt de gloses, et l'on a suspecté d'interpolation le

⁴⁴ La tente du témoignage fut à nos pères dans le désert, comme l'avait prescrit celui qui avait dit à Moïse de la faire selon le

verset tout entier ; cf. KAUTZSCH, *Die heilige Schrift des Alten Testaments*³, II, 1909, p. 35). La traduction des Septante est libre et conjecturale. Moloch y vient par un contresens ; mais sa présence est significative, parce que ce Moloch est le dieu que la tradition a cru visé dans les passages où l'Ancien Testament reproche aux Israélites les sacrifices de premiers-nés (LÉV. XVIII, 21 ; XX, 2-5 ; I ROIS, XI, 7 ; II ROIS, XXIII, 10 ; JÉR. VII, 31 ; XXXII, 25). Dans la réalité, ces sacrifices, pour autant qu'ils concernent le royaume de Juda, semblent s'être adressés à un dieu, roi de la cité, qui pourrait bien être originairement le dieu de Jérusalem, mais qui s'était identifié à Iahvé, devenu aussi et par la même occasion un dieu roi. Pour la citation, Moloch est le nom important, et l'on peut croire que le rédacteur l'a mis en rapport avec les sacrifices d'enfants dont parle Ezéchiel (*supr. cit.*). L'autre nom se présente sous différentes formes dans les manuscrits des Actes (et si la forme Πομόα, ms. B, est primitive, c'est que le nom était altéré déjà dans les ms. des Septante ; comme on trouve dans ceux-ci Παμφάν et Πεφάν, on peut y supposer comme forme originale Καμφάν, qui serait la transcription de *Kévan*), et il est probable que le rédacteur lui-même aurait été fort embarrassé de l'identifier. Amos (v, 27) concluait par une menace : « Et je vous déporterai au delà de Damas », — ce qui devait être une façon voilée pour désigner une captivité assyrienne, par delà l'Euphrate. — Le rédacteur, pour adapter la prophétie au fait de la grande captivité, a mis simplement « Babylone » à la place de « Damas ». Mais quelqu'un aura remarqué que la prophétie n'était pas encore tout à fait sur ses pieds, puisque les Juifs n'ont pas été déportés plus loin que la Babylonie, et le ms. D lit : « dans la région de Babylone » (ἐπὶ τὰ μέρη, au lieu de ἐπέχεινα Βαβυλῶνος). Rectification tendancieuse, qui ne mérite pas d'être préférée à la leçon ordinaire, plus naïvement frauduleuse.

De cette infidélité chronique il ne faudrait pourtant pas inférer que le désert ne connaissait aucune économie de culte légitime. Si les Israélites se sont adonnés aux cultes idolâtriques, ce n'est pas qu'un service du vrai dieu n'eût été institué authentiquement. — « La tente du témoignage était à » — la disposition de — « nos pères dans le désert ». — Cette tente du vrai dieu paraît être opposée avec intention à la tente de Moloch ; par conséquent il n'y a pas à dire (avec WENDT, 148) qu'elle arrive inopinément, comme si ce qui vient d'être

modèle qu'il avait vu. ⁴⁵ L'ayant reçue, nos pères l'amènèrent aussi, avec Josué, quand ils dépossédèrent les nations que Dieu chassa devant nos pères, jusqu'aux jours de David.

dit sur l'infidélité des Israélites appartenait au rédacteur et se superposait à un discours d'Etienne dont l'idée dominante aurait été la légitimité d'un culte sans temple. La version des Septante, par une erreur d'étymologie, qualifie « tente du témoignage » la « tente de réunion » ; mais la nuance est faible entre la tente de l'oracle et celle devant laquelle on se réunit pour entendre les communications divines. Ici la tente représente le tabernacle du désert avec tout l'attirail cultuel qui est décrit dans les derniers chapitres de l'Exode (xxv-xxxI, où les instructions sont données à Moïse sur le mont Sinaï ; xxxv-xl, où l'on en décrit l'exécution). Le tabernacle fut organisé — « d'après l'ordre que celui qui parlait à Moïse », — c'est-à-dire, dans la pensée de l'auteur, l'ange qui parlait pour Dieu, — « avait donné de le faire selon le modèle qu'il avait vu ». — L'Exode (xxv, 40) dit : « le modèle » à lui « montré (κατὰ τὸν τύπον τὸν δεδειγμένον) sur la montagne ». Ce ne doit pas être sans intention que l'on nous dit ici : « selon le modèle *qu'il avait vu* » (κ. τ. τ. ὃν ἑώρακει), mais c'est pour accentuer la révélation dont il s'agit, Moïse ayant vu, comme en extase les modèles célestes qu'il devait faire exécuter ; ainsi le ciel, et non la montagne, limite la perspective de cette révélation (cf. HÉBR. VIII, 5)

« Laquelle » — tente — « ayant reçue, nos pères, avec Josué, l'introduisirent » — en Canaan, — « quand ils prirent possession » — du territoire — « des nations que Dieu chassait devant nos pères », — et elle fut ainsi gardée — « jusqu'au temps de David ». — L'auteur entend que les Israélites avaient « reçu » de Moïse, et pour la garder fidèlement, cette économie du tabernacle ; que, pour cette raison, conduits par Josué, le successeur que Dieu avait donné à Moïse, ils amènèrent avec eux en Canaan « la tente du témoignage », qui les accompagna dans la conquête que Dieu réalisa par leurs mains ; enfin que cette forme de culte se perpétua jusqu'au règne de David inclusivement. On va voir que, selon notre auteur, elle n'aurait pas dû être modifiée, comme elle le fut par la construction du temple. Le régime du tabernacle avait été institué à perpétuité. L'on évite de dire que Dieu habitait dans le tabernacle, parce que l'on oppose le tabernacle au temple et qu'on ne veut pas attribuer à Dieu une habitation spéciale en un lieu matériellement déterminé. Dieu n'habitait donc pas plus le tabernacle qu'il n'habita le temple ; mais le tabernacle avec ses

⁴⁶ Celui-ci trouva grâce devant Dieu, et il demandait de trouver un campement au dieu de Jacob. ⁴⁷ Mais Salomon lui bâtit une

accessoires était l'installation cultuelle que Moïse avait établie conformément à la révélation qui lui avait été faite. Il n'est pas téméraire de penser que, pour le rédacteur des Actes comme pour l'auteur de l'épître aux Hébreux, ce culte du tabernacle, dont le modèle typique est au ciel, était « la figure de ce qui devait arriver » (HÉBR. VIII-X, 18), c'est-à-dire de la rédemption opérée par le Christ. C'est pourquoi il ne prétendait pas être la demeure de Dieu, mais seulement la figurer.

Cependant le tabernacle a cédé la place au temple; mais ce n'est pas que Dieu l'ait ainsi voulu. David — « trouva faveur devant Dieu, et il demandait de trouver une demeure au dieu de Jacob. » — Et l'on ne voit pas bien ce que cela peut signifier. — « Mais Salomon lui bâtit une maison » — Ce qu'il ne fallait pas, vu que Dieu, créateur et maître de l'univers, ne peut être enfermé dans un temple. L'idée générale est assez claire, mais elle contredit si hardiment l'Écriture, tout en prétendant s'en autoriser, qu'on hésite presque à comprendre, et surtout qu'on ne voit pas bien comment l'auteur s'arrange avec des textes clairs, et qu'il vise, et qui font autoriser par Dieu lui-même la construction du temple de Salomon. L'auteur nous dit que le temple était un contresens et que Dieu n'en voulait pas. N'est-ce point David pourtant qui a projeté la construction du temple, et n'est-ce pas Dieu qui, par l'organe du prophète Nathan (II SAM. VII, 1-18), a fait savoir à David que le temple devrait être érigé par Salomon? Cette donnée traditionnelle n'est pas de celles qu'on peut négliger, et l'auteur ne l'a point oubliée. Mais la subtilité par laquelle il l'a escamotée ne se laisse pas facilement définir. Le texte même où il l'a glissée présente une variante dont on ne saurait dire à coup sûr si elle a une signification essentielle ou si elle n'est qu'une vulgaire faute de copie. C'est dans le passage concernant David que le rédacteur a caché tout l'artifice de son exégèse. Dans ce passage il s'inspire, et de façon que le lecteur s'en aperçoive, du psaume où est rappelée la translation de l'arche sur le mont Sion, et où l'on représente David, impatient de procurer à Iahvé une demeure stable, faisant vœu de ne prendre pour lui-même aucun repos qu'il n'ait « trouvé une place pour le Seigneur, un lieu de tente pour le dieu de Jacob » (Ps. CXXXII, 5. ἕως οὗ εὗρω τόπον τοῦ κυρίου, σκῆνωμα τοῦ θεοῦ Ἰακώβ). Ce psaume, d'ailleurs, est calqué sur le pas-

sage du livre de Samuel dont il vient d'être question, et, à la fin (v. 14), Iahvé lui-même dit qu'il habitera Sion parce qu'il l'a choisie pour demeure à jamais. Mais pour l'interprétation de notre passage il faut tenir compte seulement du texte visé par le rédacteur et qui est sans aucun doute le verset où David veut « trouver un lieu de tente pour le dieu de Jacob » : c'est dans le psaume et dans ce verset que David « demande à trouver le lieu de tente » dont il s'agit, et la singularité de la formule s'explique par ce rapport avec le psaume. Or la plupart des témoins ont bien, dans notre passage, comme dans le psaume : « il demandait à trouver un lieu de tente *au dieu* de Jacob » ; mais les ms. B S D lisent : « à la maison (τῇ οἰκῇ) de Jacob ». Et la maison de Jacob étant le peuple d'Israël, le sens du passage est passablement modifié. Ce n'est plus à Dieu mais au peuple que David aurait cherché « un lieu de tente », sans doute pour y rendre son culte à Dieu. Si autorisée qu'elle soit par la qualité de ses témoins, cette leçon ne laisse pas d'être considérée généralement comme fautive, parce qu'on ne voit pas l'intérêt que pouvait avoir la substitution de « maison » à « dieu ». En elle-même, la hardiesse d'une telle substitution n'est pas à alléguer contre sa vraisemblance : le rédacteur, dans une citation expresse d'Amos, ne vient-il pas de remplacer Damas par Babylone ? Puisqu'il ne veut pas que Dieu habite dans un temple ou dans une tente, il a pu se faire scrupule de parler d'un « lieu de tente » qui lui aurait été destiné. Il reste cependant contre cette lecture une objection qui semble décisive, à savoir l'équivoque et l'insupportable cacophonie qui résultent de la répétition du mot « maison » dans les deux membres de phrase qui se suivent : « David demanda de trouver un lieu de tente à la *maison* de Jacob ; mais Salomon *lui* bâtit une *maison* ». La reprise : « mais le Très-Haut n'habite pas en manufacturé », montre que *lui* est Dieu, et que Salomon n'a point bâti de « maison » à « la maison » ; la phrase est d'ailleurs équilibrée de telle sorte que le destinataire « du lieu de tente » souhaité par David, et celui de la « maison » bâtie par Salomon semblent devoir être une seule et même personne ; et l'on peut hésiter à admettre que *lui*, dans le dernier membre de phrase, soit coordonné logiquement et grammaticalement par l'auteur à *Dieu* dans le premier membre : « David trouva grâce devant Dieu ». Il reste donc plus probable, que le mot *maison* a remplacé *dieu* devant Jacob par un simple accident de copie (distraction occasionnée par la présence du mot « maison » dans le dernier membre de phrase, et par la réminiscence d'une formule biblique assez commune, plutôt que fausse lecture du mot κυρίῳ, qui aurait été écrit en abrégé devant Ἰακώβ, ainsi que plusieurs

maison. ⁴⁸ Or ce n'est pas en construction de main d'homme que le Très-Haut habite, comme dit le prophète :

⁴⁹ *Le ciel m'est trône,*

Et la terre escabeau de mes pieds.

sont disposés à l'admettre), ce qui ne laisse pas d'être un peu surprenant, vu la facilité avec laquelle une leçon si étrange aurait pu être corrigée. Ainsi le commentateur demeure en présence de l'antithèse : David, qui avait été favorisé du ciel, voulait trouver un campement au dieu de Jacob, comme il est dit dans le psaume ; mais Salomon lui construisit une maison. Sera-t-il bien téméraire de dire que Salomon est censé avoir réalisé autre chose que ce qu'avait projeté David ; que, si l'on en croit notre auteur, David, l'élu de Dieu, ne voulait que trouver un campement au dieu de Jacob, une place où mettre définitivement « la tente du témoignage », ce qui restait dans la ligne de l'institution mosaïque ; et que c'est Salomon, Salomon seul, qui est censé avoir voulu la construction du temple, altérant ainsi la forme authentique du culte israélite ; que la leçon « maison de Jacob » ne serait donc pas tellement mauvaise si elle ne bouleversait pas trop outrageusement l'harmonie de la phrase, mais que la logique du discours réclame un sens analogue à celui que suggérerait cette mauvaise leçon, le campement désiré par David n'étant que l'installation permanente du tabernacle en lieu de culte pour Israël sur le mont Sion, non le temple bâti par Salomon pour « loger Dieu » ? On pourra continuer, si l'on veut, de penser que, selon notre discours, David, inspiré de Dieu, s'était borné à lui demander la grâce de faire une chose absurde, et que Salomon l'a réalisée. Mais le texte paraît signifier plus que cette platitude.

Salomon eut tort de vouloir construire une maison à Dieu. — « Mais le Très-Haut n'habite pas en fabrication de main d'homme », — édifice bâti ou statue façonnée, — « comme dit le prophète » — Isaïe (LXVI, 1-2). La citation : — « Le ciel est mon trône » etc. — suit d'assez près le grec des Septante. Celui qui a pour trône la voûte du ciel, et pour escabeau la terre, n'a que faire ici-bas d'une maison particulière qu'on lui voudrait ériger, d'une place qu'on lui voudrait consacrer ; de celui dont la main a tout fait, l'univers est le temple, et la prétention est aussi insensée que ridicule de lui assigner pour demeure un tout petit coin de son domaine universel. Que, parce propos qui veut aller jusqu'au fond métaphysique et à la raison absolue des choses, l'auteur entende réprover la construction du temple, la présenter comme un fait dépourvu de signification religieuse, nullement voulu

*Quelle maison me bâtirez-vous, dit le Seigneur,
Ou quel sera mon lieu de repos ?*

⁵⁰ *N'est-ce point ma main qui a fait tout cela ?*

ni autorisé par Dieu, c'est ce qui résulte premièrement des termes de la citation et de la façon dont elle est amenée comme une condamnation de l'œuvre exécutée par Salomon ; secondement de l'artifice par lequel est écartée la responsabilité de David en cette affaire, ce qu'on dit de lui ayant pour objet de dissimuler l'approbation donnée par Dieu lui-même à l'idée de construire un temple, et la promesse divine qui assurait tant la perpétuité du temple que celle de la dynastie davidique (II SAM. VII, 13-16, 29 ; cf. Ps. CXXXII, 11-14, 17, où l'on sent que la dynastie a subi interruption, mais où s'affirme la permanence éternelle de Jahvé à Sion) ; troisièmement, de ce que la violente péroraison, qui suit la citation d'Isaïe, classe évidemment la construction du temple parmi les infidélités dont Israël s'est rendu coupable depuis le commencement.

Il est tout naturel que, pour accorder ce discours avec l'Ancien Testament, les exégètes (même des critiques, comme WENDT, 149) aient voulu atténuer la condamnation portée contre le temple en disant que le discours en voulait marquer seulement la valeur relative, le temple n'ayant pas été bâti par ordre de Dieu, mais par une concession faite à la prière de David et qui ne lui fut même accordée que pour son fils ; la citation prophétique déterminerait le sens de la concession en proclamant le principe de la présence universelle et secourable de Dieu, comme le fait valoir la prière que le livre des Rois et la Chronique mettent dans la bouche de Salomon pour la dédicace du temple (I ROIS, VIII, 27 ; II CHRON, VI, 18). Mais il est trop évident que l'auteur du discours n'entre pas dans ces considérations, qui, à l'égard de son texte, sont des subtilités, et qu'il oublie de l'Ancien Testament tout ce qu'il lui plaît d'oublier. Quand il cite Isaïe, il ne sous-entend pas le livre des Rois ; il condamne ici l'idée de mettre Dieu dans une maison, et il ne s'inquiète pas de la conciliation que la prière de Salomon établit entre l'impossibilité d'enfermer Dieu dans les quatre murs d'un temple, et l'avantage ou la nécessité d'avoir un lieu spécial de prière pour l'invoquer en temps opportun. Cette raison d'être du temple ne le préoccupe en aucune façon. Il estime que le tabernacle était suffisant pour cet objet. Ce qu'il sous-entend réellement, ce qu'il veut faire entendre, c'est que Salomon était d'un autre esprit que David, et qu'il eut tort de ne pas s'en tenir au « lieu de campement »

que David avait trouvé pour le tabernacle sur le mont Sion. Il a construit sa théorie sur le psaume cxxxii, interprété à sa façon, et sur le texte d'Isaïe : selon lui, le temple était en dehors du programme divin de la religion israélite, et ce fut aussi une manière d'infidélité. Pour éviter cette conséquence on a supposé (BLASS, *ap.* WELLHAUSEN, 13) qu'Etienne avait été interrompu en cet endroit par ses auditeurs et que la péroration ne se rapportait pas directement au discours mais à la circonstance de l'interruption, sans laquelle Etienne aurait continué son exposé de l'histoire sainte, en traitant de la conduite des Israélites envers les prophètes. Hypothèse gratuite et arbitraire. Si celui qui a composé le discours avait eu l'idée d'une interruption se produisant en cet endroit, il n'aurait pas manqué de la signaler. L'auteur a mené ses considérations historiques jusqu'au point qu'il s'était lui-même assigné ; s'il ne va pas plus loin, ce ne doit pas être non plus qu'il soit à bout de souffle (WELLHAUSEN, *loc. cit.*) : quelques lignes sur Jérémie, par exemple, ne lui auraient rien coûté. Mais la place qui revient au discours dans l'économie générale du livre demandait que les éléments essentiels du judaïsme y fussent présentés historiquement, non que toute l'histoire juive y fût développée ; c'est pourquoi l'on y traite de la promesse, de Moïse et de la Loi, du temple, et l'on y établit, dans l'intérêt de l'apologétique chrétienne, que les Israélites ont méconnu Moïse et la révélation qu'il apportait, que le temple a été évidemment surajouté à l'économie de culte instituée par Dieu même ; d'où il suit que les Juifs ne sont point représentants qualifiés de leur propre religion, et que le christianisme, tout en se constituant à l'écart du temple, en subsistant sans lien avec l'ancien culte du temple, ne laisse pas d'être seul dans le courant de la révélation mosaïque. La thèse de l'infidélité israélite n'avait pas besoin d'être poursuivie dans le détail à travers l'époque des prophètes, et d'autant moins qu'en s'arrêtant sur la question du temple le discours prenait un air de circonstance, — couleur locale serait, une formule vraiment trop ambitieuse pour le cas dont il s'agit, — puisqu'Etienne était accusé d'avoir blasphémé Moïse et le temple. De quoi donc traite le discours, si ce n'est de Moïse et du temple ? Il est vrai que c'est le rédacteur qui, à propos d'Etienne, disserte pour ses lecteurs sur la Loi et sur le sanctuaire national du judaïsme. Mais le même procédé s'applique à tous les discours, et celui-ci se trouve adapté à son cadre dans les mêmes conditions, c'est-à-dire avec le même sans-gêne et au service du même intérêt chrétien que les autres. La péroration générale contre les infidélités juives vient donc aussi naturellement qu'il est possible en un discours tout artificiel,

⁵¹ Gens au cou raide, incirconcis de cœurs et d'oreilles, vous résistez toujours à l'Esprit saint ; tels (furent) vos pères, tels vous (êtes). ⁵² Quel est celui des prophètes que n'ont pas persécuté vos pères ? Ils ont tué ceux qui prédisaient touchant la venue du Juste envers lequel vous êtes maintenant devenus traîtres et assassins, ⁵³ (vous) qui avez reçu la Loi en préceptes d'anges et ne l'avez point observée. »

après exposé de ce que l'auteur regarde comme les infidélités fondamentales d'Israël.

Cette péroraison aurait été une provocation insensée à l'adresse des auditeurs, si elle ne concernait visiblement un auditoire idéal, le judaïsme dans toute l'étendue de son histoire, depuis les pères qui vendirent Joseph, jusqu'aux Juifs qui firent mourir Jésus. — « Gens au cou raide », — obstinés dans la désobéissance (cf. Ex. xxxiii, 3, 5 ; xxxiv, 9 ; Deut. ix, 6, 13), — « incirconcis de cœurs et d'oreilles ». — Ce qui ne paraît pas signifier précisément qu'ils aient eu cœur et oreilles de païen, mais qu'ils ont un cœur incirconcis (cf. Lévi. xxvi, 41 ; Jér. ix, 26 ; Rom. ii, 29), esprit lourd et sentiments impurs, et des oreilles incirconcises (Jér. vi, 16), entendement fermé et souillé. Aussi bien — « vous résistez toujours à l'Esprit saint (cf. Is. lxiii, 10). Tels » — furent jadis — « vos pères, tels vous » — êtes maintenant. — « Y a-t-il un seul prophète que vos pères n'aient pas persécuté ? » — Même reproche dans les évangiles (Mt. v, 12 ; xxiii, 29-35 ; Lc. xi, 47-51), d'après l'Ancien Testament et les légendes juives sur la mort des prophètes. — « Ils ont tué » — tous ces prophètes qui annonçaient le Christ, — « ceux qui prédisaient touchant la venue du Juste envers lequel », — à votre tour, — « vous êtes devenus traîtres et assassins ». — Belle chaîne de meurtres, qui fait suite aux infidélités marquées dans le discours. Ceux qui tuaient les prophètes poursuivaient déjà le Christ en leurs personnes ; les fils ont achevé le crime des pères. Jésus est désigné simplement ici par l'épithète de juste, le juste par excellence (comme dans iii, 14 ; xxii, 14). Les Juifs l'ont livré aux païens, ils l'ont fait tuer (ii, 23 ; iii, 13-15), infligeant ainsi au Juste la mort des scélérats. Digne couronnement de l'histoire d'un peuple qui depuis le commencement n'a pas cessé d'être en révolte contre les instructions que les anges lui avaient données ! — « Vous, qui avez reçu la Loi en préceptes d'anges et ne l'avez point observée ». — On a vu plus haut comment les anges avaient été les médiateurs de la Loi, Dieu signifiant par eux ses préceptes à Moïse. Au lieu de

⁵⁴ Or, entendant cela, ils étaient exaspérés dans leurs cœurs et ils grinçaient les dents contre lui. ⁵⁵ Mais lui, qui était rempli

rabaisser l'autorité de la Loi (cf. GAL. III, 19), la mention des anges est ici pour accentuer la désobéissance de ceux qui s'insurgèrent contre des commandements transmis en telles conditions. Car il s'agit de désobéissance, non d'inintelligence du sens profond et spirituel de la Loi (WEIZSÄCKER, *supr. cit.*, en rapport avec v. 38), et non de la seule mort du Juste, mais de la rébellion perpétuelle dont le meurtre du Christ a été le dernier acte et le plus odieux (WENDT, 150).

XX. — LA MORT D'ETIENNE ET LA PERSÉCUTION

Le rédacteur a conçu cette invective non seulement comme la conclusion qui convenait au discours qu'elle termine, mais comme l'incident le plus capable de provoquer le furieux soulèvement où Etienne va périr. — « Or, entendant cela, ils étaient exaspérés dans leurs cœurs (διεπρίοντο ταῖς καρδίαις αὐτῶν ; cf. v, 33, *supr.* p. 283) et », — dans leur fureur, — « ils grinçaient les dents contre lui ». — Seulement la conséquence de cette fureur n'apparaît pas tout de suite, parce que le narrateur, au risque de compromettre l'équilibre logique de sa mise en scène, a voulu retenir un élément du récit primitif, la parole extatique d'Etienne sur le Fils de l'homme debout auprès de Dieu. Cette parole d'un enthousiaste ravi dans l'objet de sa foi détonne tout à fait à côté de la diatribe qu'on vient de lire, et elle coupe maladroitement l'effet de celle-ci. La suite naturelle du réquisitoire contre Israël, de la péroraison enflammée, de la furie des auditeurs et de leurs grincements de dents, vient à l'endroit où il est dit que la foule, d'un seul mouvement, tomba sur l'orateur (v. 57). Pour situer la vision d'Etienne il faut remonter au point où l'affaire en était avant le discours. Le sanhédrin venait d'entendre les accusations, et les juges, regardant l'inculpé, voyaient son visage comme illuminé d'un éclat surnaturel (vi, 15). Ce trait prépare celui de la vision, et, dans le récit primitif, il l'introduisait, soit que la vision (vii, 55) ait immédiatement suivi, soit que la question du grand-prêtre (vii, 1) n'ait pas été ajoutée seulement par le rédacteur pour attacher le discours, et que dans la source elle ait obtenu comme réponse la parole d'Etienne (v. 56) : « Je vois les cieux ouverts », etc., ce qui est dit préalablement de la vision (v. 55) devenant ainsi une transition ménagée par le rédacteur pour expliquer la parole d'Etienne et servir de suture après ce qui

d'Esprit saint, regardant le ciel, vit la gloire de Dieu et Jésus debout à la droite de Dieu; ⁵⁶ et il dit : « Voici que je vois les cieux ouverts et le Fils de l'homme debout à la droite de Dieu ! »

a été dit de l'impression produite par le discours. Déjà dans la source Etienne s'abstenait de répondre à l'accusation. Sans doute n'aurait-il pu le faire aisément, parce que l'accusation était fondée dans une assez large mesure ; ni utilement, parce que ce qu'il aurait pu dire pour sa justification ne pouvait pas être compris des juges de façon à le disculper. A beaucoup d'égards, la situation d'Etienne devant le sanhédrin était la même que celle de Jésus devant Pilate : un grief existait contre l'inculpé, très réel, nonobstant la sincérité de sa conviction, et qui l'enfermait dans une équivoque impossible à éclaircir devant les juges. Seulement le témoin du Christ, surexcité par la circonstance, aurait eu une vision, ou bien, cédant à l'ardeur intime de sa foi, il aurait dit qu'il voyait le Christ auprès de Dieu. Et dans un cas comme celui-ci les deux hypothèses pourraient se confondre en une seule, la part de l'hallucination proprement dite et celle de la simple exaltation de la foi s'affirmant elle-même étant impossibles à délimiter. Ce qui est dit de la vision semblant dériver mot pour mot de la parole d'Etienne, il paraît plus probable que, dans la source, cette parole venait en manière de réponse à la question posée par le grand-prêtre. — « Mais étant rempli de l'Esprit saint » (cf. VI, 3, 5), — Etienne, — « en fixant les yeux au ciel, vit la gloire de Dieu. » — Car un homme vivant ne voit pas Dieu, il ne peut, et, dans les conditions spéciales indiquées pour Etienne, par la surabondance de l'Esprit, voir que la gloire de Dieu, le lumineux éclat de la majesté divine (cf. VII, 2 ; *supr.* p. 321). — « Et Jésus debout à la droite de Dieu ». — La position respective de Dieu, dont on ne voit que la gloire, et du Christ, que l'on voit debout auprès de Dieu, serait difficile à préciser. D'ordinaire on parle plutôt du Christ « assis à la droite de Dieu », d'après le psaume cx (v. 1 ; *supr. cit.*, II, 34, p. 212 ; cf. Lc. xxii, 69). Le Christ, disent les commentateurs, est debout comme s'il était prêt à s'avancer pour recevoir le martyr. Opinion conjecturale, et d'autant moins sûre que rien n'indique une attitude particulière de Jésus à l'égard du visionnaire. C'est plutôt par rapport à Dieu assis que le Christ est dit debout (PREUSCHEN, 45), comme les anges qui l'entourent, prêts à le servir (Ap. I, 4, 20 ; là le Christ lui-même est représenté debout et marchant, I, 13 ; II, 1). Et mieux encore peut-être, puisque Etienne répondait par ces mots à l'accusation portée contre lui, il dit voir le

⁵⁷ Et, criant à pleine voix, ils se bouchèrent les oreilles et ils se

Christ prêt à venir pour réaliser son œuvre sur la terre et amener le règne de Dieu. Ce serait, dans une énergique profession de foi, l'aveu sommaire des griefs exprimés, mais un aveu donné en la forme où l'accusé pouvait le donner, sans entrer dans une discussion qui aurait été plus compromettante que cet aveu général. Sauf la forme enthousiaste du propos, ce serait l'équivalent de la réponse de Jésus : « Tu l'as dit », à Pilate lui demandant s'il est « le roi des Juifs ». L'attitude attribuée au Christ glorieux, attitude où ne s'accuse pas l'influence du psaume, est aussi dans notre passage un trait d'antiquité. — « Et il dit : « Voici que je vois les cieux ouverts ». — C'est ce qui correspond à « la gloire de Dieu », dans la formule d'introduction. — « Et le Fils de l'homme debout à la droite de Dieu ». — Ainsi « le Fils de l'homme » est Jésus dans la gloire du ciel, et les auditeurs sont supposés comprendre cette application de la formule. C'est le seul passage du Nouveau Testament où celle-ci soit employée par un autre que le Christ lui-même ; et l'on peut voir là encore un trait d'antiquité, parce que c'est surtout dans ce titre, emprunté à l'apocalyptique juive, que la première communauté a exprimé sa foi ; on ne doit pas être surpris qu'Etienne l'emploie, et, si on ne le retrouve pas ailleurs dans les discours des Actes, c'est que ces discours ont été composés par le rédacteur (sur « le Fils de l'homme », voir BOUSSET, 5-27).

« Or, criant à pleine voix », — les assistants — « se bouchèrent les oreilles et se jetèrent tous ensemble sur lui, et l'ayant traîné hors de la ville, ils le lapidèrent ». — On n'imagine pas exécution plus prompte, et les choses se passent même avec une telle rapidité qu'elles en deviennent difficiles à concevoir. D'abord on ne voit pas pourquoi la parole du martyr sur le Fils de l'homme provoque de telles clameurs, ni comment ceux qui crient si fort éprouvent en même temps le besoin de se boucher les oreilles, à moins que ce ne soit pour ne pas s'entendre eux-mêmes ; auquel cas, ils devraient commencer par se taire. Les grands cris poussés et la ruée populaire sont en rapport avec l'impression produite par le discours et rejoignent ce qui a été dit de la fureur éprouvée par les auditeurs ; c'est en raison de cette fureur qu'ils se jettent sur l'orateur, et non précisément à cause du scandale qu'Etienne vient de leur donner en professant que Jésus est « le Fils de l'homme ». Mais ce doit être pour ne pas entendre le blasphème qu'ils se bouchent les oreilles. Le dernier trait paraît donc se rattacher à la mise en scène du jugement par le sanhédrin, que

jetèrent tous ensemble sur lui; ⁵⁸ et l'ayant traîné hors de la ville, ils le lapidaient. Et les témoins déposèrent leurs manteaux

nous supposons appartenir à la source, et les deux autres à celle de l'émeute populaire, qui a été surajoutée par le rédacteur. Il semblerait maintenant que le grand-prêtre, le sanhédrin, le peuple tombent ensemble sur le malheureux Etienne, et, dans une course effrénée, « le jettent », — on ne voit pas bien comment, si c'est en le poussant ou en l'emportant, — « hors de la ville », où ils le lapident sans autre forme de procès. L'on doit admettre que le narrateur ne pense plus au sanhédrin et que, sauf le trait des oreilles bouchées, qui vient probablement de la source, il a supprimé la conclusion juridique de l'affaire. Mais s'il s'agit d'une émeute, on ne voit pas bien pourquoi Etienne n'est pas tué sur place. Il est à croire que, dans la source, les juges, scandalisés de la réponse d'Etienne et la prenant pour un aveu, prononçaient une condamnation à mort pour cause de blasphème contre le temple et contre la Loi; cette condamnation s'exécutait également dans la forme qui convenait à ce cas, par la lapidation du coupable. Le rédacteur n'aura pas voulu qu'Etienne fût ainsi condamné par une autorité légitime et dans les formes légales. C'est pourquoi il a mobilisé la foule, et clos si hâtivement sa description.

Le rédacteur s'est même trop pressé; car il se reprend aussitôt, et remonte aux préliminaires de la lapidation. — « Et les témoins », — qui, d'après la Loi (DEUT. XVII, 7), devaient soutenir leurs déclarations et assumer la première responsabilité dans l'exécution (les formes de cette exécution sont décrites *Mischna Sanhedrin*, VI, 4) en jetant la pierre, — « déposèrent leurs vêtements aux pieds d'un jeune garçon nommé Saul ». — Après quoi revient l'exécution. — « Et ils lapidaient Etienne » etc., — en sorte que le pauvre Etienne semblerait avoir été lapidé deux fois. Le détail des vêtements déposés n'a visiblement d'autre raison d'être que de fournir un petit rôle au jeune Saul, ainsi introduit dans un récit qui d'abord ignorait sa présence à Jérusalem et cette modeste participation au martyre d'Etienne. Le rédacteur sait par les épîtres que Paul a « persécuté » avant sa conversion « la communauté de Dieu » (GAL. I, 13; I COR. XV, 9); il va trouver, d'autre part, dans sa source, que la communauté helléniste a été dispersée violemment après le martyre d'Etienne, et il juge expédient de rattacher à ce fait hiérosolymitain l'activité persécutrice de Paul; il ne s'est point risqué pourtant à faire de Paul un des témoins qui ont lapidé Etienne, il le réserve pour la persécution générale qu'il

aux pieds d'un jeune homme appelé Saul. ⁵⁹ Et ils lapidaient Etienne, qui priait et disait : « Seigneur Jésus, reçois mon esprit. » ⁶⁰ Et s'étant mis à genoux, il cria à pleine voix : « Sei-

va substituer à la dispersion du groupe helléniste, et, pour préparer cette intervention, il n'a rien imaginé de mieux, son érudition biblique lui venant en aide, que d'amener Saul sur le terrain de la lapidation et de le constituer gardien des vêtements dont les témoins ont dû se dépouiller pour jeter la pierre contre Etienne.

On obtient une bonne suite en faisant abstraction de ce trait (v. 58 b) et en supposant que, dans la source, la mention générale de lapidation (v. 58 a) était suivie de la prière adressée par Etienne au Christ : les exécuteurs — « lapidèrent Etienne, qui », — en ce moment suprême, — « priait et disait : « Seigneur Jésus, reçois mon esprit ». — Cette invocation au Christ se trouve en rapport logique avec la vision dont il vient d'être parlé, et elle doit procéder de la même tradition. Une seconde prière vient en surcharge de la première (cf. HARNACK, III, 171) et doit avoir été ajoutée par le rédacteur. Etienne, que l'on croyait accablé sous les coups de pierre et rendant au Christ l'âme qu'il vient de lui recommander, — « s'étant mis à genoux », — comme si la circonstance lui permettait de régler à sa guise tous ses mouvements et qu'il n'eût pas reçu encore le moindre coup, — « cria à pleine voix, » — comme s'il craignait de n'être pas entendu de l'assistance : — « Seigneur ». — Le Seigneur ici n'est plus le Christ, mais Dieu. — « Ne leur impute pas ce péché ». — C'est fantaisie exégétique de dire qu'Etienne tombe à genoux sous les pierres reçues (WENDT, 151) : le texte (θεῖς δὲ τὰ γόνατα) marque l'initiative du martyr ; cette attitude calme, et la prière à très haute voix, et l'intercession pour les bourreaux, visent à l'effet, et ne se distinguent pas moins de leur contexte par leur caractère théâtral, qu'ils ne s'en détachent au point de vue rédactionnel. — La simple conclusion : « — Et cela dit, il s'endormit », — c'est-à-dire : « il mourut », a pu se rattacher d'abord et plus naturellement à la première prière : le martyr, ayant recommandé son âme au Christ, s'endormait en lui.

Les deux prières ici attribuées à Etienne se trouvent correspondre, — et ce ne peut être un effet du hasard, — aux deux prières que le troisième évangile met dans la bouche de Jésus en croix, l'une aussitôt après le crucifiement (Lc. xxiii, 34) : « Père, pardonne-leur, car ils ne savent ce qu'ils font », et la seconde (Lc. xxiii, 46), « criée à haute voix », immédiatement avant la mort : « Père, en tes mains je remets

gneur, ne leur impute pas ce péché! » Et cela dit, il mourut. VIII. ¹ Et Saul approuvait qu'on le tuât.

Or il y eut, en ce jour-là, grande persécution contre la commu-

mon esprit ». La dernière est une citation textuelle de psaume (Ps. xxxi, 6). Que cette correspondance ne soit compromettante que pour le récit des Actes (PREUSCHEN, 46), il est permis d'en douter. L'authenticité de la première prière est suspecte dans l'évangile (ce passage manque dans les mss. B S D etc. ; voir *E. S.* II, 672-673), et si l'on n'y doit pas voir une interpolation faite d'après les Actes, du moins y peut-on reconnaître sans témérité aucune la main du rédacteur qui a intercalé dans le présent récit la seconde prière d'Etienne, et qui, dans l'hypothèse, aurait conçu les deux prières sur le même type, en variant un peu les termes (« le grand cri » d'Act. vii, 60, étant imité de Lc. xxiii, 46 a, qui reproduit Mc. xv, 34 ou 37). Quant à la seconde prière de Jésus, elle ne paraît pas originale eu égard à la première prière d'Etienne (v. 59), puisqu'elle copie le psaume, dont il n'est pas autrement évident que dépende la prière du martyr. C'est donc plutôt celle-ci qui est originale, et ce sera encore le rédacteur qui, orienté par Etienne vers le psaume, aura libellé dans l'évangile la dernière prière du Christ. Luc a pu, d'ailleurs, raconter ainsi la mort d'Etienne et lui attribuer cette prière d'après la tradition de la première communauté, sans qu'on soit autorisé à conjecturer que des fidèles avaient entendu cette prière et assisté aux derniers moments de leur frère, parce qu'ils avaient pu l'approcher après la lapidation (comme dans xiv, 19-20 ; mais là, les circonstances sont tout autres) et le voir « s'endormir » dans le Seigneur (WENDT, 152). Cette pieuse hypothèse n'aurait une ombre de probabilité que si l'exécution avait eu lieu en dehors de toute forme juridique, et à condition que les furieux qui y auraient pris part eussent tout de suite abandonné leur victime sur place sans seulement s'assurer qu'elle était morte. Si Etienne, comme il est beaucoup plus probable, a été condamné légalement et exécuté dans les formes, les fidèles n'auront pas pu approcher du supplicié, dont la mort a été vérifiée par les exécuteurs, et ceux-ci auront disposé du cadavre. La prière, dans tous les cas, exprimerait le sentiment avec lequel on croyait savoir qu'Etienne avait subi son sort.

Une petite phrase, qui ne tient à rien, est un nouvel artifice du rédacteur pour mêler Saul à cette affaire : — « Et Saul était consentant (συνευδοκῶν, reproduit xxii, 20, en discours aussi fictif que la pré-

nauté qui était à Jérusalem ; et tous furent dispersés dans les

sente notice, qui y est ainsi visée) à sa mort », — c'est-à-dire au supplice d'Etienne. L'artifice de l'indication ne se trahit pas seulement dans la surcharge, mais dans la parfaite insignifiance de son contenu, où l'on ne saurait voir un renseignement ferme et précis de la tradition. Après avoir introduit le jeune Saul dans le récit de l'exécution, sans autre motif que son intention de l'y mettre, le rédacteur tient à rappeler qu'il était là, et que, faute de pouvoir mieux ou pis, il était du même avis que les exécuteurs. Jamais fiction ne se dénonça plus naïvement que celle-ci par son inanité ; et l'incohérence va bientôt s'ajouter à la pauvreté de l'invention.

Après la mort d'Etienne, la source signalait la dispersion du groupe helléniste. Il apparaîtra en effet ultérieurement (XI, 19-20) que le groupe hébreu, — et non seulement les apôtres, comme le rédacteur va nous le dire, — était demeuré en paix à Jérusalem, tandis que les Hellénistes ou tout au moins un grand nombre d'entre eux se voyaient contraints de quitter la ville sainte et même les autres villes de Judée qui étaient sous la juridiction du sanhédrin, pour gagner la Samarie ou bien la côte phénicienne, Chypre, et la Syrie, Alexandrie aussi, probablement, bien que les textes à nous conservés n'en disent rien (voir *infr.* XVIII, 24-28, la notice d'Apollos). Mais le rédacteur, qui a jeté le voile sur l'organisation distincte du groupe helléniste, est amené par la logique de sa fiction, et toujours dans le même intérêt, à étendre la persécution à toute la communauté, la seule qu'il veuille connaître et où demeurent confondus ensemble pour la perspective les Hellénistes et les Hébreux. Il va donc présenter comme dissoute et dispersée la communauté entière, ce qui est faux, et il ajoutera que les apôtres, les Douze, ceux qu'ils considère comme les seuls « ministres de la parole » (VI, 4), sont restés à Jérusalem, ce qui est contradictoire et absurde, vu que, dans l'hypothèse, si la persécution vise tous les fidèles du Christ, ce sont les apôtres qui doivent être atteints les premiers. Mais, pour tous les récits subséquents, qui supposent les apôtres à Jérusalem, le rédacteur est obligé de les y maintenir, et il les y garde, sans s'inquiéter de toutes les invraisemblances qu'il accumule autour de ses assertions. Car ce ne sont pas seulement les apôtres que la suite de l'histoire suppose à Jérusalem, c'est toute une communauté, la communauté des fidèles dits hébreux, qui jamais n'ont été expulsés de Jérusalem, non plus que les apôtres, dans le temps où se place la répression qu'à provoquée l'activité d'Etienne et du groupe helléniste.

Cette dispersion du groupe helléniste est un fait de première importance, puisque l'évangélisation du monde païen en est sortie. Dans la perspective des Actes il est impossible d'en mesurer la véritable signification et la portée, même d'en percevoir nettement les causes. La communauté étant dispersée sans l'être, ou ne voit pas bien pourquoi les uns s'en vont et les autres restent, pourquoi ceux-là prennent telle initiative, et ceux-ci telle attitude ; une seule chose apparaîtra dans ce qui va nous être raconté, c'est que les apôtres ont eu le contrôle absolu des progrès que la persécution a valus à la nouvelle foi, et cette idée dominante n'est point vraie, le groupe apostolique n'ayant eu qu'à sanctionner partiellement des résultats qui s'étaient produits par la force des événements et par des initiatives indépendantes de la sienne. Les circonstances mêmes de la dispersion du groupe helléniste ont été altérées. On dirait que, le même jour, une violente émeute coûte la vie à Etienne et oblige tous les fidèles du Christ, sauf les Douze, à quitter Jérusalem. Or une telle émeute n'a point eu lieu ni par conséquent l'effet qu'on lui attribue. La dispersion des croyants hellénistes n'a guère pu être l'effet d'un tumulte populaire ; il faudrait supposer une sorte d'agitation qui se serait perpétuée assez longtemps ; et, dans cette hypothèse, on se demande où donc aurait été l'autorité. Si Etienne a été condamné dans un procès régulier, sur des griefs définis, l'affaire change de face, parce que la sentence rendue par le sanhédrin ne laisse plus à personne la possibilité de poursuivre la même propagande dans les mêmes conditions, et tous ceux qui sont connus pour s'y être associés sont exposés à subir le sort d'Etienne pour peu que le sanhédrin veuille sérieusement réprimer la propagande dont il s'agit. La condamnation d'Etienne est le seul indice acquis à l'histoire touchant les dispositions du sanhédrin ; mais cet indice est suffisant pour caractériser l'énergie avec laquelle le conseil supérieur du judaïsme était disposé à réprimer la forme d'évangélisation inaugurée par Etienne. Cette condamnation a paru devoir être suivie de beaucoup d'autres, l'existence du groupe helléniste à Jérusalem est devenue impossible, et tous ses membres actifs n'ont eu d'autre parti à prendre que la fuite. Leur départ ne fut pas une migration, et c'est probablement par dizaines, non par centaines, qu'on aurait pu les compter ; mais ici la qualité des personnes importait plus que la quantité. On peut supposer que la plupart, sinon tous, se dirigèrent vers les pays dont ils étaient originaires ou bien vers ceux où ils avaient des relations. De leur œuvre le rédacteur n'a rien voulu savoir que ce qu'il en pouvait rattacher à la communauté apostolique. Son silence sur certains points pour nous importants, par

exemple la fondation de la communauté romaine et les commencement du christianisme en Egypte, ne tient peut-être pas autant qu'on le suppose d'ordinaire, à l'indigence de ses renseignements, parce que déjà Luc n'en aurait rien dit ; si la source en touchait quelques mots incidemment, le rédacteur était fort capable de supprimer ces indications ; il a ignoré délibérément certains développements, qu'on pourrait dire spontanés, du christianisme, qui étaient de nature à rompre la perspective convenue de l'histoire apostolique et à déranger l'idée du christianisme que, dans un intérêt apologétique, il a voulu suggérer par cette perspective.

« Il y eut en ce jour-là » — en connexion immédiate avec l'affaire d'Étienne — « grande persécution. » — Le mot paraît fort (διωγμός), et la source (xi, 19) employait un terme plus modeste (ἐλαττειν). — « Sur la communauté qui était à Jérusalem ». — L'indication du lieu paraît superflue, puisque, jusqu'à présent, on ne voit pas qu'il existe ailleurs une communauté quelconque. Cette façon de parler, si elle venait de source, pourrait impliquer l'existence d'autres communautés en dehors de la capitale ; mais de telles locutions se sont rencontrées déjà dans des phrases de remplissage où elles n'ont aucune portée (ii, 43 ; iv, 5 ; vi, 7). Ici le nom de Jérusalem peut venir simplement pour marquer le centre de la dispersion dont on va parler, en opposant Jérusalem à la Judée et à la Samarie. Si la mention de Jérusalem vient de la source, elle y était en rapport avec la distinction des deux groupes qui composaient la communauté, le groupe hébreu et le groupe helléniste, dont le second seul avait été contraint de se disperser. — « Et tous furent dispersés dans les cantons » — ruraux — « de Judée et de Samarie, excepté les apôtres ». — Le ms. D ajoute : « qui restèrent à Jérusalem », ce qui ne fait qu'arrondir la phrase. La singularité de cette exception, qui de plus se présente comme une surcharge ou une glose à l'égard de l'indication générale, vient d'être signalée. Ce ne sont pas seulement les apôtres qui restèrent à Jérusalem, mais tout le groupe hébreu, jugé dès l'abord plus ou moins inoffensif. Et « tous » ceux qui « se dispersèrent » étaient des Hellénistes, dont on ne voit pas qu'ils soient revenus jamais à Jérusalem pour y reconstituer leur groupe. Ce qui est dit de leur fuite dans les campagnes de Judée et de Samarie est d'ailleurs peu satisfaisant. Ils ont l'air de faire là une station provisoire, sauf à reprendre ultérieurement leur course (xi, 19), sans qu'on voie bien les motifs de cet arrêt et de ce nouveau départ. C'est que le passage de la source où il était parlé de cette dispersion a été dédoublé par le rédacteur, qui tenait à raconter l'évangélisation de Samarie, — sommairement indiquée

cantons de la Judée et de la Samarie, sauf les apôtres. ² Mais des hommes pieux enterrèrent Etienne et firent grand deuil sur lui. ³ Cependant Saul ravageait la communauté, entrant de mai-

dans la source, si toutefois elle l'était, — la conversion miraculeuse de Paul, celle de Cornélius par le ministère de Pierre, avant de signaler la naissance de la première communauté hellénochrétienne à Antioche (XI, 20-21). Il suffit de rapprocher les deux mentions de la dispersion (VIII, 1 ; XI, 19) pour s'apercevoir qu'elles procèdent d'une mention unique où la Judée ne pouvait figurer qu'en lieu de passage, et où la Samarie, — s'il en était parlé, — venait en tête des pays où les Hellénistes, chassés de Jérusalem, avaient porté l'Evangile. Même l'histoire arrangée par le rédacteur ne dit pas qu'ils aient prêché en Judée et laisse entrevoir que l'espèce d'arrêt en Judée et Samarie n'est que pour la perspective, la plupart des fugitifs s'étant aussitôt dirigés vers d'autres pays.

Bien que calquée sur la source, cette indication générale touchant la dispersion des Hellénistes est une transition artificielle pour amener les récits concernant Philippe, et elle se complète de traits purement fictifs, destinés à parachever la description du martyre d'Etienne et amorcer le récit de la conversion de Paul. Ce qui est dit de la sépulture d'Etienne arrive un peu tard et n'est qu'une médiocre invention. — « Des hommes pieux », — nous dit-on, — « recueillirent Etienne » — pour lui donner la sépulture, — « et ils lui firent une grande lamentation ». — Le rédacteur use volontiers des « hommes pieux » (cf. Lc. 11, 25, Siméon ; Act. 11, 5, les Juifs de la pentecôte ; xxii, 12, Ananie), qui sont toujours de bons Juifs, mais qui peuvent être en même temps chrétiens (cas d'Ananie). Dans le présent contexte, si le rédacteur a été conséquent avec lui-même, ces « hommes pieux » n'étant pas les apôtres, et tous les autres chrétiens étant censés partis, il ne pourrait être question que de Juifs remplissant à l'égard du premier martyr le rôle que la tradition prête à Joseph d'Arimathie pour la sépulture de Jésus. Il est superflu de se demander si la source n'aurait point eu en vue de pieux fidèles, attendu que cette donnée banale porte la marque du rédacteur et que la source, très probablement, se taisait sur la sépulture d'Etienne, celui-ci, condamné par le sanhédrin à une peine infamante, n'ayant pu être enterré avec les honneurs ordinaires, et son cadavre ayant été déposé dans le lieu de sépulture commune affecté aux condamnés de sa sorte. Ainsi en avait-il été pour Jésus (cf. *E. S.* II, 700-708).

Et pendant que ces bonnes gens rendaient à Etienne les derniers

son en maison ; et traînant hommes et femmes, il les mettait en prison.

devoirs, — « Saul, détruisait la communauté », — qui pour lors aurait été inexistante, puisque, deux lignes plus haut, on nous a dit que tous les fidèles étaient partis, — « pénétrant dans chaque maison et en tirant hommes et femmes pour les mettre en prison. » — Si bien que les malheureux fidèles sont à la fois sur tous les chemins de l'exil et renfermés sous les verrous à Jérusalem par les soins du farouche persécuteur, le jeune garçon, aux pieds duquel les exécuteurs d'Etienne avaient déposé leurs vêtements, se trouvant tout à coup métamorphosé en une espèce de grand gendarme ou de préfet de police qui procède officiellement à des arrestations en masse et à l'incarcération de tous les chrétiens. Accumulation de traits invraisemblables, dont l'audacieuse naïveté n'a pas fini d'imposer aux interprètes. On a pu voir comment Saul a été introduit subrepticement dans la description du martyr ; maintenant le rédacteur grandit son personnage, afin de l'avoir tout prêt pour le miracle de conversion qui viendra bientôt. Mais comment « le jeune garçon » s'est-il mué en policier ardent et tout puissant ? Sans doute Saul est-il « jeune garçon » parce que le rédacteur a en tête ce qu'il lui fera dire plus loin, que Saul a été dans sa jeunesse disciple de Gamaliel (xxii, 3) : le jeune Saul était à Jérusalem pour ses études. Si maintenant Saul est un ardent persécuteur, c'est qu'il dit avoir été tel avant sa conversion, et le rédacteur combine cette donnée avec sa fiction de Saul disciple de Gamaliel, sans s'inquiéter autrement d'accorder l'une avec l'autre, ni d'expliquer comment Saul a pu se livrer à de pareils excès. Ne dirait-on pas que son zèle s'est subitement enflammé au retour de l'exécution d'Etienne ? Il semblerait aussi qu'il agit seul, de son propre mouvement, et que tout cède à sa volonté, les fidèles se laissant prendre et la prison publique s'ouvrant pour les recevoir au gré de son violent caprice. Le discours à Agrippa (xxvi, 10) dira qu'il avait commission des grands-prêtres, mais c'est par dédoublement de la commission supposée pour l'expédition de Damas, et le même discours donnera d'autres détails plus circonstanciés que la présente notice, mais qui ne sont pas autre chose que des amplifications oratoires : l'assistance muette au supplice d'Etienne devient un suffrage donné à l'exécution des martyrs, comme s'il y en avait eu plusieurs et que Saul eût été juge au sanhédrin ; Saul a parcouru toutes les synagogues, faisant battre les chrétiens qui y étaient et les contraignant à blasphémer (xxvi, 11), ce

⁴ Ceux-là donc, dispersés, s'en allaient annonçant la parole.

qui ne rentre plus dans le cadre de la présente persécution, ni dans son cadre réel ni dans celui qu'a imaginé le rédacteur, mais correspond à une étape ultérieure du mouvement chrétien. Ce sont variantes que le rédacteur apporte à ses fantaisies. Il serait fort empêché de dire ce qui est advenu de tous ces hommes et de toutes ces femmes que Saul avait jetés dans les prisons de Jérusalem. L'on peut affirmer sans crainte que du lieu où Paul avait exercé son zèle persécuteur, et des actes particuliers par lesquels ce zèle s'était manifesté, il ne savait absolument rien. Il suppose que Paul n'a pu persécuter les chrétiens qu'à Jérusalem, et il l'y amène, tout heureux de pouvoir, par la même occasion, le présenter comme ayant été élevé dans la capitale des Juifs et instruit par le plus célèbre et le plus vénéré des docteurs de ce temps-là. Et comme, d'autre part, la conversion s'est produite à Damas, il saura bien inventer une autre combinaison pour y conduire le fougueux persécuteur.

XXI. — PHILIPPE A SAMARIE. SIMON LE MAGICIEN

En attendant, il va nous dire les merveilleux succès de Philippe à Samarie, la rencontre du fameux Simon le Magicien, et la conversation extraordinaire de l'eunuque éthiopien. A cette fin, il se reprend et dit que — « ceux-là donc », — les croyants dispersés, qu'il a montrés se répandant en Judée et en Samarie, — « s'en allaient prêchant la parole » — dans les lieux où ils passaient. C'est ainsi que — « Philippe, descendu à la ville de la Samarie, leur prêchait le Christ ». — Sa prédication aux Samaritains est pour le moins anticipée, si elle n'est inventée, puisque, d'après la source (XI, 19), les chrétiens hellénistes, dans les premiers temps de leur dispersion, n'ont essayé de gagner à leur foi que des Juifs ; mais le rédacteur n'est pas loin de regarder les Samaritains comme d'authentiques Israélites. Il paraît certain néanmoins que l'Evangile fut porté d'assez bonne heure chez les Samaritains, puisque les judaïsants ont glissé dans les discours de Jésus une condamnation de cette propagande. « Ne partez pas en route de païens et n'entrez pas en ville de Samaritains : allez plutôt aux brebis perdues de la maison d'Israël », disait le Christ (Mt. x, 5-6). Et cette parole a été conçue précisément en vue de la propagande helléniste quand elle s'exerçait déjà en Samarie après avoir atteint même les païens. Elle a pu rester dans

⁵ Philippe, étant descendu à la ville de la Samarie, leur prêcha

l'Evangile parce que, censée dite par Jésus envoyant prêcher ses disciples, elle a été supposée n'avoir eu d'application que pour le temps de son ministère. Il est significatif que cette parole ait pu être, à un moment, le programme des judaïsants, du groupe de croyants hébreux qui étaient restés à Jérusalem. L'activité de leurs frères dispersés les avait stimulés, et ce doit être alors seulement qu'ils commencèrent eux-mêmes à faire des recrues dans les autres villes juives de Palestine. Leur désapprobation de l'apostolat helléniste était d'ailleurs sans conséquence et n'exprimait qu'un sentiment, non une excommunication. Les succès mêmes des Hellénistes obligèrent bientôt les judaïsants à compter avec eux et à prendre une conception plus large de l'espérance évangélique.

Nonobstant la formule générale (2-4) qui sert d'introduction à la mission de Samarie, Philippe arrive un peu brusquement, et cette circonstance pourrait aussi donner à penser que cette mission n'était signalée en aucune façon dans la source; mais les mutilations que le rédacteur a fait subir au livre de Luc pourraient aussi bien rendre compte de cette particularité, si la source contenait une brève indication, maintenant isolée de son contexte primitif, touchant l'activité de Philippe chez les Samaritains. Philippe n'est pas présenté au lecteur, et, puisque la liste des Douze (1, 3) contient un Philippe, tout comme la liste des Sept (vi, 5), on pourrait se demander lequel des deux le narrateur a en vue, si l'apôtre n'était exclu, puisque les Douze sont restés à Jérusalem, que notre Philippe ne donne pas l'Esprit à ses convertis, précisément parce qu'il n'est pas apôtre, enfin que ce Philippe, conduit finalement par notre récit à Césarée, est celui que l'on y retrouvera plus tard avec ses filles prophétesses et dont on dira (xxi, 8) qu'il était « évangeliste », c'est-à-dire prédicateur à qui n'appartenait pas la qualité d'apôtre, réservée aux Douze, et « l'un des Sept ».

Philippe « descend » de Jérusalem « à la ville de la Samarie », sans doute la capitale de la province, c'est-à-dire l'ancienne Samarie, maintenant appelée Sébaste. On objecte (WELLHAUSEN, 14) que Philippe n'a pas dû aller à Sébaste, ville toute païenne, mais, puisqu'il a évangélisé les Samaritains, à Néapolis, l'ancienne Sichem, qui était la principale ville et le centre religieux du culte samaritain. Resterait à savoir si le rédacteur est entré dans cette considération. La formule qu'il emploie plaide pour Sébaste (τὴν πόλιν τῆς Σαμαρίας. Le ms. D

le Christ. ' Et les gens étaient attentifs à ce que disait Philippe, en l'écoutant unanimement et en voyant les miracles qu'il faisait. ' Car de beaucoup qui (en) avaient les esprits impurs sortaient en criant à pleine voix ; et beaucoup de paralytiques et de

et d'autres témoins omettent l'article devant πόλιν, et il n'est plus question que d'une ville quelconque de Samaritains ; mais la variante peut être intentionnelle). Si le récit a un fond historique, la ville en question serait plutôt Néapolis. Philippe est censé traverser la Samarie tout en prêchant, et arriver ainsi dans la capitale, obtenant partout le plus grand succès. Contraste frappant et voulu de la docilité samaritaine avec l'incrédulité et l'hostilité juives, mais qui est d'autant plus compromettant pour l'historicité du fait. On dirait que la province entière et surtout la capitale sont converties au christianisme, et de ce fait si considérable l'histoire ancienne de l'Eglise n'a pas gardé la moindre trace. Si l'on en croit Justin (*Apol.* I, 26), une grande partie des Samaritains, dans la première moitié du second siècle, auraient été sectateurs de Simon, du Simon qu'on va nous présenter comme ayant été lui-même chrétien, mais nulle part on ne voit qu'ils aient adhéré en masse à l'Evangile. L'attitude du rédacteur à l'égard des Samaritains, la bienveillance qu'il leur témoigne et les belles choses qu'il raconte d'eux ne lui seraient-elles suggérées que par l'intérêt de sa thèse antijuive ?

« Et les masses prêtaient attention à ce que disait Philippe, en l'écoutant unanimement. » — Ce qui est assez inutile à dire après ce qui précède mais paraît ajouté pour amener la banale description des miracles. — « Et en voyant les signes qu'il faisait. Car » — il faisait quantité de miracles : — « nombreux possédés dont les démons s'en allaient en poussant de grands cris (le texte du v. 7 paraît altéré, car on dit des possédés qu'ils sortent, ce qui ne peut s'entendre que du démon ; mais le rédacteur a pu dormir quelque peu en écrivant ces banalités), nombreux paralytiques et estropiés qui étaient guéris » (cf. v, 16 ; Lc, iv. 40-41, où les deux catégories de malades sont distinguées de la même façon et où la phrase relative aux possédés, qu'on dirait recopiée ici, a l'avantage d'être en équilibre grammatical et logique). — Les démons chassés par Philippe crient comme ceux des évangiles, et à leur imitation, mais on ne dit point ce qu'ils criaient. — « Et c'était grande joie dans cette ville-là ». — Dernier trait qui ne relève pas la description. Si ce qu'on nous raconte venait de Philippe lui-même confiant ses souvenirs à Luc, il faudrait avouer

boiteux furent guéris ; ⁸ et ce fut grande joie dans cette ville. ⁹ Or un homme appelé Simon était auparavant dans la ville, exerçant la magie et ébahissant le peuple de la Samarie, qui se disait être quelqu'un de grand. ¹⁰ Ils l'écoutaient tous, du petit

que Philippe n'avait pas d'autres souvenirs personnels que certaines phrases de la tradition synoptique sur les miracles de Jésus. Mais il y a l'affaire de Simon et celle de l'eunuque d'Ethiopie.

« Or, avant » — l'arrivée de Philippe, — « un individu appelé Simon avait paru dans la ville, exerçant la magie et stupéfiant » — ainsi — « le peuple de la Samarie ; il faisait profession d'être quelqu'un de grand » (λέγων εἶναι τινα ἑαυτὸν μέγαν). — Formule analogue s'est rencontrée à propos de Theudas (v, 36) ; d'où l'on peut inférer que, dans la pensée du narrateur, ce Simon était une façon de Messie, de faux Messie, dont on évite de formuler expressément la prétention, afin d'éviter une comparaison odieuse avec le Christ. — « Tous, du petit au grand, l'écoutaient » — (ὅ προσεῖχον, v. 10, se traîne quelque peu après le v. 9, fait un écho fâcheux à προσεῖχον δὲ κτλ., v. 6, et prélude plus fâcheusement encore à un troisième προσεῖχον au commencement du v. 11 ; surchargée ou non, la rédaction de ce passage est d'une déplorable négligence). Ces bons Samaritains avaient l'attention facile, et le crédit qu'ils ont accordé au magicien Simon fait un peu tort à celui qu'ils donnent au prédicateur chrétien. Les Samaritains disaient de Simon : — « C'est la vertu de Dieu qu'on appelle grande » (ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ καλουμένη μεγάλη). — Ceci nous écarte un peu de la magie vulgaire et suggère du personnage une idée tant soit peu différente de celle qui avait été proposée d'abord, à moins qu'elle n'en soit le commentaire d'ailleurs inattendu. Simon se disait être « quelqu'un de grand », et les Samaritains disaient de lui qu'il était « la grande vertu de Dieu ». Le texte ne veut pas signifier que les Samaritains attribuaient à Simon une autre mission religieuse, plus transcendante que celle qu'il s'attribuait lui-même ; mais on peut se demander si l'explication, — car c'en est une et qui n'est mise dans la bouche des Samaritains que pour la commodité de la narration, — est surajoutée à l'indication première sur la prétention de Simon.

Cette conclusion paraît s'imposer. D'où que vienne et quoique vaille la notice fondamentale touchant la rencontre de Simon avec Philippe à Samarie, il semble qu'on puisse la distinguer des surcharges rédactionnelles qui lui donnent une forme chaotique. La lourde répétition

au grand, disant : « C'est lui la puissance de Dieu qui est appelée

(v. 11) : « Et ils l'écoutaient parce que longtemps il les avait émerveillés de ses prestiges », ne reprend le début de la notice (v. 9) : « Un certain Simon était auparavant dans la ville, exerçant la magie et émerveillant tout le peuple de la Samarie », qu'afin de rattraper la suite naturelle de ce début (v. 12) : « Et quand ils crurent à Philippe, Simon aussi suivit Philippe », etc. La répétition a été rendue nécessaire par l'intercalation de la remarque (v. 10) : « Tous l'écoutaient, disant : « C'est la vertu » etc. Cette définition du rôle mystique de Simon aura été empruntée par le rédacteur des Actes à la doctrine qu'il savait être celle des simoniens de son temps ; et peut-être est-ce pour ce motif que, sans y penser, il l'a mise de préférence dans la bouche des sectateurs de Simon à Samarie. Mais, dans cette hypothèse, il n'est pas impossible que la première allégation (fin du v. 9) : « disant être quelqu'un de grand », soit déjà du rédacteur, qui a dit presque même la chose de Theudas, et qui aura voulu amorcer l'explication, peut-être en corrigeant une indication plus précise de la source. Déjà la source exploitée ici par le rédacteur devait considérer Simon comme chef de secte, la rencontre de Simon avec Philippe n'y étant signalée que pour montrer combien cet homme et ses sectateurs, quelque affinité qui parût exister entre eux et les chrétiens, étaient au-dessous du christianisme et de ses authentiques représentants.

La formule : « vertu dite grande », n'est pas ainsi conçue pour signifier que le narrateur n'en croit rien. C'est plutôt, dans le système théologique auquel la formule est empruntée, une façon d'opposer cette vertu à une ou à plusieurs autres vertus inférieures. Il s'agit ici de gnose, et les émanations gnostiques sont graduées (quelques témoins omettent *καλούμενη*, dont on peut se passer ; mais il n'y a pas lieu de voir, avec KLOSTERMANN, cité par WENDT, 156, dans *μεγάλη* une transcription de l'araméen *megalli*, ce qui ferait de Simon la puissance révélatrice de Dieu ; c'est bien ainsi qu'il faut l'entendre, sans qu'il soit besoin de supposer une erreur d'interprétation dans le mot *μεγάλη*). Paul dit bien que le Christ est « la vertu (*θεοῦ δύναμιν*) et la sagesse de Dieu » (I Cor. I, 24). Selon Justin (*loc. cit.*), Simon de Gitta ou Gitton, en Samarie, serait venu à Rome au temps de Claude et aurait tellement émerveillé les Romains par les prestiges de sa magie qu'ils lui auraient érigé une statue dans l'île du Tibre. Le bon Justin a lu et interprété de travers une dédicace à la vieille déité romaine Semo Sancus Deus Fidius, le dieu des serments ; mais son erreur en ce

grande ». ⁴¹ Et ils l'écoutaient parce que pendant assez longtemps

point ne détruit pas ses autres assertions, et elle n'est même facilement explicable que si la secte simonienne était représentée à Rome au temps de Justin et depuis assez longtemps. Presque tous les Samaritains, dit-il, l'adorent comme premier dieu et lui attribuent pour première pensée (ἐννοια) une certaine Hélène, qui l'avait accompagné dans ses courses. Ailleurs (*Tryph.* 120-126) Justin dit que les Samaritains font de Simon « le dieu au-dessus de toute principauté, pouvoir et vertu » (sauf le mot θεός, c'est ce qu'on lit du Christ dans *Eph.* 1, 21). D'après Irénée (*Haer.* I, 23), Simon aurait enseigné qu'il était apparu parmi les Juifs comme fils, — en Jésus, trait de gnose qui ne peut remonter à Simon lui-même, si on le fait contemporain du Christ, et qui suppose le christianisme tout formé et répandu, — à Samarie comme père, et chez les autres peuples comme esprit saint; il disait être la vertu supérieure, le père suprême et agréer les divers noms sous lesquels les hommes l'invoquent; — et ainsi présenté, le système ne peut être qu'une gnose postérieure à Simon et plus tardive même que l'idée de la grande puissance dont parlent les Actes, bien qu'elle y soit de très près apparentée. — Les données du roman clémentin sur Simon sont confuses et incohérentes. D'après les *Reconnaisances* (II, 7-12), Simon se serait proclamé la vertu supérieure, au-dessus du créateur, — ce qui nous conduit au sommet de la gnose, — aussi Christ et « celui qui demeure » (*stans*); il aurait été, après la mort de Jean-Baptiste, compté parmi les trente disciples qui étaient auprès de Dosithée avec une femme appelée Luna (Hélène devient ici Luna; « et illi triginta quasi secundum lunæ cursum in numero dierum positi videbantur »); au détriment de Dosithée, il se serait fait « celui qui demeure », aurait épousé Luna, disant qu'elle était la sagesse mère de toutes choses, — autre trait de gnose perfectionnée; — il se serait flatté (*Rec.* II, 14) d'avoir été conçu de sa mère vierge, quand il lui plut de se montrer en terre, et il aurait promis les premières places dans le lieu céleste et ineffable à ceux qu'il avait choisis pour amis. — Eléments parallèles à l'Evangile (*Mt.* 1, 18; *xix*, 28; *Jn.* *xv*, 15), s'ils n'y ont été empruntés, et d'où les critiques n'ont pourtant pas inféré que le personnage de Simon ait été imaginé pour diffamer le Christ. — Dans les *Homélies* (II, 22-25), c'est Jean-Baptiste qui a les trente disciples avec Hélène, et Simon était le plus remarquable des trente; mais, Jean ayant été mis à mort pendant que Simon s'instruisait de la magie en Egypte, Dosithée prend la direc-

tion de la secte ; Simon peu à près réussit à la lui reprendre et à se faire reconnaître par lui comme « celui qui demeure » (ὁ ἐστὼς) ; après quoi il commence à voyager avec Hélène, dame (κυρία) descendue du ciel, « essence mère de tous et sagesse ». Le Simon des Clémentines emprunte aussi quelques traits à Paul. — A qui n'en a-t-il pas emprunté ? — Il s'est prévalu d'une vision pour s'opposer à Pierre, le fondement de l'Eglise, et le déclarer condamné (*Hom.* XVII, 19, faisant écho à *Mt.* XVI, 17-18, et *GAL.* II, 11) ; il est sans doute l'homme ennemi qui a provoqué à Jérusalem contre Jacques une émeute, et un massacre général des chrétiens ; après quoi il reçoit mission de Caïphe pour aller persécuter les chrétiens de Damas (*Rec.* I, 70-71).

De ces derniers rapports Baur et plusieurs membres de son école avaient conclu un peu précipitamment que Simon n'avait pas existé autrement que dans la personne de Paul, Simon n'en étant que la caricature. Mais il y a dans la personnalité légendaire de Simon bien autre chose que ce qui vient de Paul. On n'a pas lieu de conjecturer (avec SCHMIDEL, art. *Simon Magus* dans *Enc. bibl.*, IV, 4536 ss.) que notre récit exploiterait le nom du samaritain Simon pour détourner de Paul la calomnie, soulevée par les judaïsants, d'avoir voulu acheter l'approbation des anciens apôtres en leur apportant l'argent de la collecte : ce n'est pas Paul, insinuerait le narrateur, c'est Simon qui a proposé ce marché, et avant la conversion de Paul. Hypothèse infiniment ingénieuse, mais non moins gratuite. On allègue à l'appui de cette conjecture le silence gardé par les Actes sur cette collecte, à laquelle Paul lui-même attache tant d'importance. Ce silence ne peut être que voulu ; seulement on l'explique fort mal en supposant qu'il a pour objet d'étouffer la calomnie judaïsante. Si cette calomnie avait existé, et que les Actes en eussent été préoccupés, rien n'était plus facile que d'y répondre : les anciens apôtres avaient eux-mêmes demandé l'argent que Paul recueillait pour eux dans ses communautés, et ils n'avaient fait aucune difficulté de l'accepter (cf. *GAL.* II, 10) ; on n'a pas le moindre motif de supposer qu'ils aient refusé la grande collecte que Paul leur apporta dans son voyage à Jérusalem. Cette vérité suffisait pour écarter la calomnie, et nul besoin n'était de recourir à la fiction. C'est donc pour un autre motif que le rédacteur des Actes se tait sur la collecte ou qu'il en change la signification : on a vu plus haut l'intérêt très actuel qu'il pouvait avoir à soutenir que le temple n'était pas partie essentielle de la religion juive, afin d'écarter l'objection tirée de ce que les chrétiens ne payaient pas la contribution du temple ; en parlant de la collecte selon la réalité, il aurait prouvé, contre sa propre thèse sur l'identité essentielle du judaïsme et du

christianisme, que le christianisme primitif, avec ces cotisations spéciales, tendait spontanément à se constituer en dehors du judaïsme. Certes, le rédacteur des Actes a d'autres soucis que de défendre Paul contre les judaïsants, — sa manière de traiter ces vieilles querelles est, en effet, de les passer sous silence, — et si notre récit est fictif, — comme il l'est en partie, sinon tout à fait, — ce n'est point pour la défense de Paul qu'il a été inventé. Les écrits de Paul et les Actes ont été utilisés contre Simon dans le roman clémentin, et l'on vient de voir que les évangiles avaient été aussi bien utilisés pour construire le portrait de l'hérétique père de toute hérésie. Car c'est le père de la gnose hétérodoxe qui est combattu dans le roman clémentin ; les traits de Paul qu'on a prêtés à Simon pourraient même n'être pas, autant qu'on le croit communément, un indice certain de polémique judaïsante contre Paul. Pour autant que cette polémique a existé, les Actes l'ignorent, et le Simon des Actes ne lui doit rien.

On a voulu aussi identifier notre Simon avec le magicien de Chypre (dont parle JOSÈPHE, *Ant.* XX, 7, 2) aux bons offices duquel eut recours le procurateur Félix quand il voulut détacher de son mari Drusilla, que lui-même désirait épouser. Rien ne plaide en faveur de cette identification, pas même l'identité du nom. Car le nom de Simon n'est pas garanti dans le texte de Josèphe, et la vraie lecture paraît être *Atomos*. Certains ont proposé d'identifier ce même Simon-Atomos au magicien Elymas, que les Actes nous montreront auprès du proconsul de Chypre (XIII, 7-8). Ce sont là conjectures arbitraires, qui ne font qu'embrouiller l'état des questions. Il faut laisser à Chypre les magiciens de Chypre. Notre Simon est samaritain, fondateur de secte religieuse au pays de Samarie.

Justin l'a connu comme tel indépendamment des Actes. Justin a pu se tromper en ce qui regarde la venue de Simon à Rome ; mais il n'a pas dû se tromper en ce qui regarde la présence de simoniens en Samarie vers l'an 130 et l'existence du fondateur de leur secte, un siècle environ auparavant, vers le temps où commençait l'évangélisation chrétienne. Les Actes supposent également l'existence de la secte simonienne en Samarie vers le commencement du second siècle, — ce qui est dit de la conversion des Samaritains au christianisme ne doit pas faire illusion sur ce point, — et l'activité de Simon comme fondateur de secte vers l'an 30. — La coïncidence avec Jésus ne prouve rien contre l'existence de l'un ou de l'autre, ni de tous les deux, ce temps et ce pays ayant vu surgir bien d'autres prophètes. — Le rédacteur des Actes et Justin attribuent à Simon le même principe de doctrine gnostique, et déjà la magie de Simon pouvait fort bien

il les avait ébahis de ses sorcelleries. ¹² Or, quand ils eurent cru à Philippe prêchant sur le règne de Dieu et le nom de

s'accorder avec l'enseignement d'une doctrine religieuse ayant plus ou moins le caractère de gnose syncrétiste. Il a dû en être ainsi, vu que Simon ne paraît avoir été aucunement un prophète comme Jésus, exposé à toutes les disgrâces du côté du pouvoir politique; ce fut plutôt un chef d'école, un magicien théosophe, qui était dans le courant du syncrétisme oriental et ne pouvait inquiéter en rien l'autorité romaine. On ne saurait dire en quelle mesure la doctrine qui lui est attribuée remonte jusqu'à lui. Jésus, dans le quatrième évangile, parle comme la tradition fait parler Simon, et Jésus n'a jamais tenu le langage qu'on lui prête. Mais le cas de Simon n'est pas le même que celui de Jésus, et le magicien pourrait bien avoir opéré lui-même à son bénéfice, sous une forme plus réservée peut-être que dans les dires des Actes et de Justin, la synthèse du messianisme israélite et du mysticisme païen. Après tout, l'existence du quatrième évangile prouve qu'en ce temps-là un être de chair et d'os pouvait se dire descendu du ciel, lumière du monde, un avec le dieu invisible et ineffable, sans provoquer trop d'étonnement autour de lui et sans se faire taxer de folie par le commun de ses semblables.

A en croire notre récit, Simon aurait passé par le christianisme. — « Lorsque » — les Samaritains — « crurent à Philippe prêchant sur le règne de Dieu et le nom de Jésus-Christ » — Indications bien vagues et qui ne témoignent pas d'une information bien sûre. — « Hommes et femmes se faisaient baptiser ». — On nous dira bientôt que ces baptisés n'avaient pas reçu le saint Esprit, n'ayant été baptisés que par un évangéliste, qui pouvait bien annoncer le règne de Dieu et le salut par le nom de Jésus reconnu Christ, mais qui ne pouvait pas conférer l'Esprit saint; ce doit être pour ce motif qu'on parle de leur baptême, et le rapport est d'autant plus fâcheux que ce privilège apostolique en matière d'Esprit saint rentre dans les vues systématiques du rédacteur. — « Or Simon, lui aussi, crut ». — Ce qui, de la part d'un chef de secte tel qu'on nous a décrit celui-ci, serait le miracle des miracles, quelle qu'ait pu être la conversion, car une demi-conversion ou une conversion sans sincérité ne serait pas plus vraisemblable, dans le cas donné, qu'une conversion parfaite. — « Et ayant été baptisé » — comme les précédents, croyant comme eux au prochain règne de Dieu et à l'avènement de Jésus en Christ, — « il était assidu auprès de Philippe, et, voyant les signes et grandes ver-

Jésus-Christ, hommes et femmes se faisaient baptiser. ¹³ Et Simon lui-même crut aussi ; et, baptisé, il était assidu près de Philippe ; et, voyant les signes et grands miracles qui se produisaient, il était émerveillé.

tus qui se faisaient » — par lui, — « il en était émerveillé ». — Sur quoi le récit se trouve coupé, sans qu'on nous dise la suite de cet émerveillement, auquel se substituera bientôt, en le doublant, l'étonnement du même Simon devant le saint Esprit que donnent les apôtres. Mais, abstraction faite de cette coupure, le récit tourne sur lui-même dans un cercle d'invéraisemblances. Simon n'a pu croire et se faire baptiser, — si jamais il a cru et si jamais il a été baptisé, — qu'après avoir suivi Philippe et observé ses miracles ; et cette considération rend fort suspect ce qu'on vient de nous conter touchant sa foi et son baptême ; ces indications se joignent aux précédentes pour mettre Simon dans la même situation que les autres à l'égard du saint Esprit et elles font partie de la même mise en scène artificielle.

S'il y a quelque fond d'historicité, ou du moins une notice sous-jacente aux fables du rédacteur, cette notice devait être conçue plus simplement et comprendre à peu près les éléments suivants : « ° Or il y avait auparavant dans la ville un homme appelé Simon, qui pratiquait la magie et stupéfiait le peuple de la Samarie, disant qu'il était quelqu'un de grand (à moins que la source n'eût sur ce dernier point une indication plus précise ; cf. *supr.* p. 362). ¹³ Et ce Simon lui aussi était assidu auprès de Philippe et s'émerveillait des signes et grandes vertus qu'il lui voyait faire. » — Ainsi le magicien n'aurait eu ni la foi ni le baptême, mais il aurait été frappé des guérisons opérées par Philippe. La suite naturelle de ce préambule serait, non pas l'achat du saint Esprit, mais l'achat de la vertu ou du secret de Philippe, la recette qui, dans la pensée du magicien, lui permet d'opérer de tels prodiges. Mais le rédacteur prend la chose autrement. Il ne lui aura pas semblé suffisant de montrer en Simon un magicien dont les prestiges étaient si loin d'égaliser les miracles accomplis par les prédicateurs de l'Evangile qu'il avait eu l'idée d'acheter à l'un d'eux son pouvoir, ne sachant pas, le malheureux, que ce pouvoir n'était pas dans un secret de magie mais dans la foi et dans le nom de Jésus (cf. III, 6, 16). Il a mieux aimé signifier que la prétendue « grande puissance de Dieu » n'avait été qu'un faux chrétien à qui Pierre avait refusé de vendre le pouvoir, dont il était jaloux, de conférer l'Esprit, comme on dira plus tard d'autres maîtres de la gnose qu'ils se sont

¹⁴ Cependant les apôtres qui étaient à Jérusalem, ayant appris que la Samarie avait reçu la parole de Dieu, leur envoyèrent Pierre et Jean, ¹⁵ qui, étant descendus, prièrent pour eux afin qu'ils reçussent l'Esprit saint. — ¹⁶ Car il n'était encore tombé

séparés de l'Eglise pour avoir manqué l'épiscopat, objet de leur convoitise. — Seulement il se trouve que, suivant son habitude, le rédacteur n'a pas pris la peine d'ajuster tout à fait sa fiction à la donnée plus ancienne qu'il avait jugé bon de retenir.

Laissant Simon tout ravi devant les miracles de Philippe, il se retourne vers Jérusalem et les Douze qu'il y a laissés seuls. — « Cependant les apôtres qui étaient à Jérusalem, apprenant », — on ne nous dit pas par quelle voie, — « que la Samarie avait reçu la parole de Dieu », — et le fait est que, si la chose eût été vraie dans toute cette ampleur, le bruit en aurait retenti beaucoup plus loin que Jérusalem, — « déléguèrent vers eux Pierre et Jean », — les deux inséparables, ou du moins les deux que le rédacteur s'est plu à réunir dans le miracle du paralytique (III, 1-11). Comme il puise dans le trésor de sa fantaisie, l'on n'est pas étonné qu'il fasse envoyer aux Samaritains ses deux préférés. Il est sous-entendu que les apôtres ne peuvent se désintéresser de la fondation de cette communauté nouvelle et qu'ils ont le droit et le devoir de la confirmer dans la grâce de Dieu aussi bien que dans la communion de leur fraternité. Ne concevant pas de christianisme en dehors de la succession apostolique (cf. xx, 27-28), notre hagiographe montre à l'origine la chrétienté unie sous la direction des apôtres, et comme la transmission de l'Esprit est liée à la tradition apostolique, ainsi faut-il que les apôtres apparaissent dès l'abord comme les administrateurs de l'Esprit. C'est pourquoi Pierre et Jean, — « étant descendus » — en Samarie, ce qu'à cette date ils n'auraient jamais voulu faire (cf. *supr.*, p. 358), — « prièrent pour eux, afin qu'ils reçussent l'Esprit saint. Car », — remarque le rédacteur avec un air de naïve assurance qui en impose encore à certains critiques, — « l'Esprit n'était encore tombé sur aucun d'eux », — à la différence des convertis de Jérusalem, qui avaient reçu l'Esprit en même temps qu'ils avaient été baptisés (cf. II, 38), et de Cornélius qui le recevra même avant d'être baptisé, parce que Dieu veut montrer à Pierre qu'il doit baptiser ce païen (x, 44-48; xi, 15-17); — « et ils n'étaient que baptisés au nom du Seigneur Jésus ». — Le pauvre Philippe n'est pas censé, pour le moment, avoir pu faire davantage, bien que, comme converti

sur aucun d'eux, et ils n'étaient que baptisés au nom du Seigneur

helléniste, il ait dû recevoir l'Esprit à son baptême, et que, comme l'un des Sept, il l'ait reçu encore par l'imposition des mains (VI, 6) ; mais il n'est pas apôtre, et il s'agit de marquer, en cette première étape du christianisme hors de Jérusalem, que la communication de l'Esprit se fait par le ministère apostolique, dont les Douze actuellement sont les typiques représentants.

C'est prendre avec trop de simplicité les dires du rédacteur que de supposer les apôtres venus à Samarie pour se rendre compte de ce qui est arrivé, puis s'apercevant que les nouveaux convertis n'ont pas encore éprouvé le miracle de la glossolalie (WENDT, 157), et leur imposant les mains afin qu'eux aussi aient leur petite pentecôte. Le dessein du rédacteur est par trop évident : les apôtres sont envoyés comme chefs de l'évangélisation pour reconnaître et constituer officiellement, si l'on peut dire, la communauté nouvelle, en lui donnant ce qu'eux seuls peuvent donner, la communication de l'Esprit avec tous ses dons. Car il n'est pas question seulement de glossolalie, et si le rédacteur avait eu en vue ce miracle spécial, il n'aurait pas manqué de dire que les baptisés de Samarie, après avoir reçu l'imposition des mains, s'étaient mis à parler en langues. Le don de l'Esprit achève l'incorporation des fidèles à la communauté apostolique, et il n'est pas compris ici comme une manifestation extraordinaire et transitoire de vertu divine (opinion de WENDT, *loc. cit.*). La théologie de notre hagiographe est d'ailleurs assez indécise, et l'on forcerait sa pensée en prétendant y retrouver l'idée d'un sacrement ou de deux, baptême et confirmation ; il n'en a que l'ébauche et le rudiment. Son idée dominante est celle qui vient d'être dite ; mais cette idée, il ne l'aurait peut-être pas eue, ou bien il aurait dû chercher une autre fiction pour l'exprimer, s'il n'avait su au moins vaguement que le baptême et les dons de l'Esprit sont choses qui n'allaient point ensemble dans les tout premiers temps, et que, dans certaines fractions de la chrétienté, on avait pratiqué, peut-être même n'avait-on pas cessé encore de pratiquer le baptême, sans connaître à profusion les dons de l'Esprit. Et le rédacteur pourrait bien insister d'autant plus sur le monopole des apôtres, que la première communauté aussi avait davantage ignoré les charismes dont les communautés hellénochrétiennes avaient été bientôt surabondamment pourvues (cf. *supr.*, p. 153).

Jésus. — ¹⁷ Alors ils leur imposèrent les mains, et ils reçurent l'Esprit saint. ¹⁸ Or Simon, voyant que par l'imposition des mains

« Alors ils leur imposèrent les mains, et », — en vertu de cette imposition, les baptisés de Philippe, — « recevaient l'Esprit saint ». — Le rédacteur insiste sur ce point, afin de rattraper Simon, que l'on avait un peu perdu de vue, et de compléter à son occasion, l'on peut dire à son détriment, la leçon qu'il veut inculquer dans ce récit. Il vient d'en faire valoir le côté positif : la communion ecclésiastique s'établit par la communication de l'Esprit qui se fait par l'organe du ministère apostolique. Et en voici maintenant le côté négatif : sont en dehors de cette communication et incapables de participer au ministère apostolique ceux qui croiraient pouvoir s'y ingérer d'eux-mêmes ou en acquérir le privilège comme on achèterait le secret d'une recette magique, ceux que l'Esprit lui-même n'y a point appelés par la voix de la communauté et celle de ses chefs, ceux qui sont en dehors de la tradition, qui suivent leur propre voie. S'il est vrai que l'Esprit est dans l'Eglise en vertu de la tradition et de la succession apostolique, il est vrai aussi qu'il ne se rencontre pas en dehors de l'Eglise, là où n'existent ni cette tradition ni cette succession.

« Or Simon, voyant que l'Esprit se donnait par l'imposition des mains des apôtres, apporta de l'argent à ceux-ci. » — Il serait indiscret de demander comment Simon a vu passer l'Esprit. On peut supposer tout ce qu'on voudra, une manifestation de glossolalie (WENDT, *loc. cit.*), ou de prophétie, ou quelque autre du même genre ; plus on précisera, plus on s'éloignera de la pensée de l'auteur, qui n'a eu en vue aucun charisme particulier, mais le don de l'Esprit avec la faculté de le transmettre, le don de l'Esprit en sa plénitude, tel qu'il existe dans les apôtres, dans les communautés, dans le personnel dirigeant de ces communautés ; et le pieux romancier ne s'est pas inquiété de savoir et moins encore de dire comment Simon avait pu voir passer l'Esprit des apôtres aux convertis par l'imposition des mains. Il aurait été fort empêché de l'expliquer sans rétrécir son idée, qui ne s'attachait pas à une manifestation spéciale. Si son affirmation devient un peu singulière, ce doit être parce qu'il a, sans aucun scrupule, appliqué telle quelle à l'achat du saint Esprit la demande qui dans la source s'appliquait de façon beaucoup plus naturelle au don des guérisons, qui sont choses plus visibles que la communication de l'Esprit saint (SCHWARTZ, 279, n. 3 ; WELLHAUSEN, 15 ; PREUSCHEN, 47).

des apôtres était donné l'Esprit, leur apporta de l'argent,¹⁹ disant : « Donnez à moi aussi ce pouvoir, afin que celui auquel j'imposerais les mains reçoive l'Esprit saint ». ²⁰ Et Pierre lui dit : « Ton argent soit avec toi en perdition, puisque tu as pensé acquérir le don de Dieu avec de la monnaie ! » ²¹ Il n'est pour toi part ni

La situation faite à Simon par le rédacteur est d'ailleurs assez étrange ; car, si le magicien a cru et s'il est baptisé, il est parmi ceux qui viennent de recevoir l'Esprit saint par les mains des apôtres ; on ne s'en douterait pas à la démarche qu'il fait et qui, soit en elle-même, soit à raison de la réponse qu'y donne Pierre, semblerait être plutôt d'un homme qui n'est point agrégé à la communauté.

Toujours est-il que notre Simon offre de l'argent aux apôtres, — « disant : « Donnez à moi aussi ce pouvoir » — que vous avez, — « afin que celui », — tout homme, — « à qui j'imposerais les mains reçoive l'Esprit saint. » — Le mot « pouvoir » (ἐξουσία) s'entend particulièrement de pouvoir magique, et c'est par ce biais que Simon prend la chose, ne soupçonnant pas qu'en l'espèce il s'agit d'un don de Dieu, d'une grâce qui ne peut être achetée ni vendue. « Ce que pour rien vous avez reçu », fait-on dire au Christ, « donnez-le pour rien » (Mt. x, 8) ; et l'on fera pareillement protester Paul (I Tim. vi, 5) contre les gens qui associent l'idée de lucre à celle de religion. La distinction, si nettement posée, de l'ordre tout spirituel et moral où se meut la foi nouvelle, et des anciennes idées de pouvoir magique, transmissible au gré du détenteur, moyennant certaines conditions fixées par lui et à prix fait, est à l'honneur du christianisme : pour en comprendre toute la portée, il faut se remémorer toute la place et le crédit qu'avaient les conceptions magiques dans l'antiquité. Irénée (*loc. cit.*) a sur les pratiques magiques des simoniens des indications précises et qui paraissent authentiques. Ainsi la proposition est conforme à l'esprit de la secte, probablement aussi à celui du fondateur, et la démarche de Simon auprès de Philippe, pour acheter son pouvoir d'exorcisme, était au moins conçue selon la vraisemblance.

« Mais Pierre », — repoussant avec indignation le marché que Simon propose, — « lui dit : « Que ton argent soit avec toi à perdition ! » — Au diable l'homme et sa finance ! C'est à l'enfer, à la perdition éternelle que Simon est voué. La parole de Pierre sonne l'excommunication (Schwartz, 280), et elle la signifie dans la pensée du rédacteur ; mais la suite immédiate du discours montre que, dans le

lot en cette affaire ; car ton cœur n'est pas droit devant Dieu. Repens-toi donc de ce mauvais (dessein) que tu as eu, et prie le^s Seigneur que te soit, si c'est possible, pardonné le désir de ton cœur ; ²³ car en fiel de malice et en faisceau d'iniquité je te

récit original, il ne s'agit pas d'exclusion, Simon étant plutôt déclaré indigne de participer au christianisme. On l'envoyait à la damnation comme à sa part naturelle, ses dispositions étant contraires à celles qui sont requises pour le salut. — « Puisque tu as pensé acquérir avec de l'argent le don de Dieu ». — Idée absurde et sentiment bas : est-ce qu'un « don », et un « don divin », qui rentre dans l'économie du salut, de la vie éternelle, s'achète à beaux deniers comptants ? — « Il ne t'est part ni lot (cf. DEUT. XII, 12 ; XIV, 28) en cette affaire ». — Le texte dit : « en ce propos » (ἐν τῷ λόγῳ τοῦ τοῦ). Mais la formule ne peut ici viser directement la parole de Dieu ; il s'agit de l'affaire dont Simon veut traiter, en se trompant lourdement sur sa nature, la chose où il ne voit qu'un pouvoir magique étant une manifestation de la puissance de salut qui est dans la foi de Jésus. C'est avec d'autres idées et d'autres intentions qu'il faut approcher l'œuvre du Christ. — « Car ton cœur n'est pas droit devant Dieu » (cf. Ps. LXXVIII, 37) », — le vrai juge des consciences et celui qu'on ne saurait tromper.

La suite du discours paraît faible après cette violente algarade. Pierre exhorte paternellement Simon : — « Repens-toi donc de cette tienne méchanceté, et prie le Seigneur que te soit d'aventure pardonnée la pensée », — le mauvais dessein — « de ton cœur. Car en fiel d'aigreur et lien d'injustice je te vois être ». — On peut entendre : soit fiel aigri par corruption intime, soit fiel amer et dont l'aigreur se trahit, et lien qui resserre l'homme injuste, ou lien dont son injustice veut enserrer les autres. Ce sont paroles de pieux remplissage (imitées de DEUT. XXIX, 18 et Is. LVIII, 16). On croirait entendre un surveillant de communauté exhortant un grand pécheur à la pénitence perpétuelle en lui faisant espérer, sans le lui garantir, le pardon divin. Et il est très curieux de voir notre rédacteur toucher aussi discrètement à la question du péché commis après le baptême, pour la résoudre dans le sens de la mansuétude, contrairement à l'auteur de l'épître aux Hébreux, qui, lui, écarte toute espérance de pardon (HÉBR. VI, 4-8). Ici le pécheur, — qui doit sans doute à sa qualité de Samaritain de n'être pas confondu avec les Juifs réprouvés pour leur résistance au saint Esprit (VII, 51), — est invité à la pénitence, remis à la miséri-

vois tourner. » ²⁴ Et répondant, Simon dit : « Intercédez vous-mêmes pour moi auprès du Seigneur, afin que rien ne m'arrive de ce que vous avez dit. »

corde de Dieu, et lui-même va demander à la communauté, comme faisaient les fidèles soumis à la pénitence publique lorsque le régime en eût été institué, le secours de ses prières. — « Or Simon », — comme s'il avait vraiment regret de sa faute, ou qu'il fût du moins effrayé de la menace qu'elle lui a valu, — « répondant, dit : « Intercédez vous-mêmes pour moi, auprès du Seigneur », — c'est-à-dire auprès de Dieu (ici comme dans l'invitation de Pierre, v. 22) — « afin que rien ne m'arrive de ce que vous avez dit ». — La contrition n'est point parfaite, et l'on peut se demander s'il a bien compris son erreur, la faute qu'on lui reproche ; du moins a-t-il compris le châtiment qu'on lui a fait envisager, et il souhaiterait d'y échapper. Il tient un langage aussi humble qu'il convient à un pécheur qui désire son pardon, et même il témoigne plus de confiance dans les prières des apôtres que dans les siennes propres. Encore est-il que l'impression produite par l'excommunication solennelle paraît avoir été un peu trouble, bien que profonde, puisque Simon parle « des choses dites », comme s'il s'agissait de maux divers et qu'il n'eût pas bien saisi de quoi il est question. Mais peut être n'y a-t-il en ce détail qu'une maladresse du rédacteur. Quoi qu'il en soit, notre magicien se montre assez penaud et nullement flatté de se voir retranché de la communion apostolique. Le ms. D enchérit sur le texte ordinaire : « Et Simon, répondant, *leur* dit : « *Je (vous) en prie, intercédez vous-mêmes pour moi auprès de Dieu, pour que rien ne m'arrive de ces maux que vous avez dits. Et il ne cessait de pleurer abondamment.* » Ces larmes perpétuelles sont de trop, le rédacteur, n'ayant pas voulu, et pour cause, faire entendre que Simon avait terminé ses jours en pénitence près de la communauté chrétienne.

On ne dit pas ce qui advint de Simon, parce que l'on sait trop bien que sa rencontre avec le christianisme n'a pas eu pour résultat d'y rattacher ni lui ni sa secte ; le récit laisse entendre que, si les simoniens sont hors de l'Eglise, c'est parce que les apôtres ont dû chasser Simon. Le rédacteur, voulant défendre le christianisme contre le rapprochement qui se pouvait établir entre Simon et le Christ, vénérés de façon analogue par leurs fidèles respectifs, entre les chrétiens et les simoniens, qui se flattaient les uns et les autres de pratiquer des exorcismes efficaces et d'ouvrir aux hommes la voie

» Eux donc, ayant attesté et dit la parole du Seigneur, retour-

du salut, a trouvé utile de montrer Simon incapable de concevoir le véritable caractère et la supériorité morale de la religion chrétienne, humilié devant les apôtres, rejeté par eux comme indigne de leur communion, et sincèrement effrayé des conséquences qu'entraînerait pour lui cette condamnation. Pauvre « Puissance » et pauvre secte ! Ce que les simoniens auraient de mieux à faire serait évidemment de rallier le bercail où leur chef n'a pas su se maintenir. La secte serait donc connue dans le milieu où le rédacteur écrit, et celui-ci s'arrangerait de façon à la discréditer, sans toutefois lui fermer la porte de la conversion.

Mais cette perspective n'était pas tout à fait celle du récit original. A celui-ci l'on ne peut attribuer dans le discours de Pierre que le refus avec son motif (vv. 20-21). Simon n'était ni croyant ni baptisé, il ne voulait qu'augmenter les ressources de sa magie, et Philippe le rabrouait vertement en lui signifiant que « cette affaire » était tout autre chose que ce qu'il pensait. On peut croire que Simon se le tenait pour dit. Dans le récit de Luc, si elle y avait place, — car le rédacteur pourrait l'avoir prise ailleurs, — l'anecdote aurait été un souvenir concernant Philippe et provenant peut-être de Philippe lui-même ; l'intérêt du narrateur n'allait pas au delà du discrédit jeté sur la personne et l'œuvre de Simon, personne et œuvre qu'on devrait supposer n'avoir pas été inconnues à Rome au temps où Luc écrivait. Il est possible que cette notice ait trouvé place dans ce que Luc racontait de l'activité des Hellénistes dispersés. Il est possible qu'elle vienne de Philippe et de son entourage. Il est possible même que le passage de Philippe à Samarie, ou tout au moins sa rencontre avec Simon, qui pourrait aussi bien avoir eu lieu à Césarée, soient des faits réels. Mais il est possible aussi que l'incident de la rencontre ait été raconté par Philippe et autour de lui un peu autrement qu'il ne s'était passé, ou même sans qu'il fût arrivé. Le trait, facile à inventer, pourrait bien avoir trop de sens, être trop vrai à sa manière pour être réel. En tout cas, sans être certain, comme fait particulier, il n'est point négligeable, si ce n'est en ce qui regarde la mission, plus ou moins heureuse, de Philippe en pays samaritain, du moins par rapport au personnage et la date de Simon le Magicien.

Ayant fait venir les apôtres de Jérusalem, le rédacteur est obligé de les y reconduire avant d'amener une autre histoire extraordinaire qu'il veut dire au sujet de Philippe. — « Eux donc », — Pierre et Jean,

naient à Jérusalem, et ils évangélisaient plusieurs villages des Samaritains.

²⁶ Or un ange du Seigneur parla à Philippe, disant : « Lève-toi et va au midi sur le chemin qui descend de Jérusalem à Gaza ;

— « ayant attesté et déclaré » — dans leur enseignement — « la parole du Seigneur », — la parole du salut messianique révélé en Jésus, — « s'en retournaient à Jérusalem et », — chemin faisant, — « ils évangélisaient plusieurs bourgs des Samaritains ». — Il n'en coûtait rien au rédacteur, et l'évangélisation de ces bourgs n'ajoute pas beaucoup à la conversion de la province (v. 14) ; on pourrait même trouver qu'elle y contredit.

XXII. — L'EUNUQUE ÉTHIOPIEN

Philippe reparait sans autre avertissement. L'on peut croire, si l'on veut, qu'il est encore à Samarie. Ce qui vient d'être raconté des apôtres se passe en dehors de lui, au-dessus de lui. Dans le nouveau récit où il va figurer, tout est d'un merveilleux si fantastiquement étrange qu'il est malaisé non seulement d'y croire mais d'en retenir quelque chose comme provenant de la source ou d'un document sérieux quelconque. L'intervention d'un ange dès le début est un indice peu rassurant, car le rédacteur joue facilement des anges (cf. v, 19 ; xii, 7). Celui qui se montre ici à Philippe lui donne des instructions très précises, du moins en apparence, pour un voyage qu'il lui prescrit. — « Or un ange du Seigneur parla à Philippe, disant : Lève-toi et va au midi sur la route qui descend de Jérusalem à Gaza. » — Malgré ou bien à cause de ces précisions, les commentateurs ne s'y reconnaissent pas. On se demande s'il faut entendre : « au midi » ou : « à midi », la formule grecque (κατὰ μεσημβρίαν) se prêtant au deux sens. Contre le premier, qui est le plus généralement admis, on a objecté (NESTLE, *ap.* WENDT, 159) que l'usage des Septante ne l'autorise pas (μεσημβρία n'y désignant jamais que le milieu du jour), et que l'indication de l'heure importe autant que celle du lieu à l'effet de la rencontre. Resterait à savoir si le narrateur y a pensé. Il a pu prendre « midi » au sens local, comme il arrive chez les écrivains classiques, et marquer d'abord la direction que Philippe aurait à prendre, avant de désigner l'endroit où il devait aller ; et peut-être aurait-il hésité à fixer le rendez-vous à une heure où en Orient les gens ne sont pas sur les chemins (PREUSCHEN, 52)² ; il aura pensé seu-

il est désert. » ²⁷ Et s'étant levé, il s'en alla. Et voici qu'un homme

lement à situer la rencontre, négligeant les autres circonstances, y compris celle de l'heure. Deux routes mènent de Jérusalem à Gaza, l'une plus directe, et l'autre qui passe par Hébron, mais les deux se rejoignent à la limite de la région montagneuse, et elles ne traversent pas le désert. La remarque sur le désert vient en manière d'explication, si ce n'est de glose : — « elle est déserte » (αὕτη ἐστὶν ἔρημος) ; et l'on ne voit pas si c'est la route ou bien la ville qui est déserte. L'antique cité de Gaza avait été détruite en 96 avant notre ère par Alexandre Jannée ; mais elle avait été rebâtie depuis, et l'on n'attend pas ici une allusion à ce qui pourrait subsister des ruines ; une allusion du narrateur à la destruction de Gaza en 66, quand commença la guerre juive (JOSÈPHE, *Bell.* II, 18, 1) ne serait pas plus naturelle. L'état de la ville n'importe pas à la fixation du lieu où Philippe est envoyé, et qui n'est point à Gaza, mais sur la route qui y conduit. La circonstance de la route déserte paraît être indiquée plutôt pour préparer la scène de l'eunuque lisant paisiblement dans son char, puis conversant librement avec Philippe (WENDT, 160). Ainsi la route déserte serait une route où il n'y a personne ; l'ange pourrait le savoir, parce qu'il est un ange, sans qu'il soit besoin de supposer la route déserte parce qu'il est midi. Et si la mise en scène était un peu boiteuse, le cas ne serait pas unique dans les Actes.

Sans en demander davantage, car il ne faut point discuter les instructions des anges, Philippe, — « s'étant levé, s'en alla » — sur la route indiquée. S'il part de Samarie, ce n'est pas une petite promenade que l'ange lui a imposée ; mais le lecteur ne doit pas plus discuter que Philippe. Pour rencontrer un Ethiopien qui s'en retourne chez lui, venant de Jérusalem, il faut venir sur la route de Jérusalem à Gaza ; c'est pourquoi l'ange y envoie Philippe ; et Philippe est censé arriver à point nommé pour la rencontre. Le narrateur aurait pu faire amener subitement Philippe de Samarie sur la route, comme il le fera tout à l'heure enlever de la route à Asdod ; mais il ne fallait pas qu'il arrivât comme tombant du ciel sur l'eunuque ; c'est pourquoi il chemine sur ses jambes comme un simple voyageur. Mais on peut craindre que le fait ne soit jamais advenu.

Celui qui voudrait prendre cette fantaisie en réalité pourrait supposer que Philippe arrive par la route de Tyr et va rejoindre au-dessus de Gaza la route de Jérusalem, quand il voit arriver le char de l'eunuque éthiopien ; mais le texte est aussi vague que possible, et

éthiopien, eunuque, officier de Kandaké, reine des Ethiopiens, qui était surintendant de son trésor, venu pour adorer à Jérusalem, ²⁸ s'en retournait, assis sur son char, et lisait le prophète Isaïe. ²⁹ Et l'Esprit dit à Philippe : « Avance et joins ce char. » ³⁰ Et étant accouru, Philippe l'entendit qui lisait Isaïe le pro-

l'on ne saurait dire si Philippe, au moment de la rencontre, est à quelque distance au nord de la route, ou bien s'il est sur la route et marche dans la direction de Jérusalem, ou bien s'il descend vers Gaza et a été dépassé par le char de l'eunuque. — « Et voici venir un homme éthiopien, eunuque », — comme il convenait à un fonctionnaire de cour orientale et auprès d'une reine, — « officier de la Kandaké ». — Kandaké n'est pas un nom personnel, c'est, comme pharaon pour le roi d'Egypte, le titre des souveraines qui se succédaient sur le trône d'Ethiopie, le pouvoir royal étant exercé en ce pays par des femmes (cf. EUSÈBE, *H. e.* III, 1, 13). — « La reine des Ethiopiens, préposé à tout son trésor, qui, étant allé adorer » — Dieu — « à Jérusalem, s'en retournait en lisant Isaïe. » — Cet étranger, ce païen appartenait donc à la catégorie des « craignant Dieu ». On ne peut guère le supposer prosélyte et circoncis, vu que la Loi (DEUT. XXIII, 1) défend d'agréger les castrats à la communauté israélite ; bien moins encore y a-t-il lieu de conjecturer que ce pourrait être un Juif né de parents qui auraient été emmenés d'Egypte par la Kandaké borgne, dont parlent Dion Cassius (LIV, 4,4) et Strabon (XVI, 54), qui envahit la Thébaïde en l'an 22 avant Jésus-Christ. Le narrateur regarde l'Ethiopien comme païen, et le narrateur savait à quoi s'en tenir, le personnage n'ayant probablement pas d'autre réalité que sa valeur mythique. En lui s'accomplit la prophétie d'Isaïe (LVI, 3-7) qui dit que l'eunuque et l'étranger seront reçus dans le temple du Seigneur, et leurs offrandes agréées sur son autel, parce que sa « maison sera maison de prière pour toutes les nations » ; et non moins expressément se réalise en ce premier converti de la gentilité la parole du psaume (Ps. LXVIII, 32) : « Des envoyés viendront d'Egypte ; l'Ethiopie tendra la première sa main vers Dieu. » Le judaïsme ayant pris d'assez bonne heure, à ce qu'il semble, racine en Nubie, le pèlerinage d'un prosélyte éthiopien à Jérusalem peut n'être pas conçu en dehors de la vraisemblance.

« Or l'Esprit dit à Philippe : « Va joindre le char ». — Tout à l'heure c'était un ange, et maintenant c'est l'Esprit qui intervient. Ce sont pour notre hagiographe agents faciles à mobiliser ; mais l'ange con-

phète, et il dit : « Est-ce que tu comprends ce que tu lis ? » Et il dit : « Comment le pourrais-je, si quelqu'un ne me guide ? »

venait mieux pour les premières instructions, et la suggestion intérieure pour la circonstance présente, où Philippe est déjà en vue de l'eunuque. L'intervention de l'ange compliquerait la mise en scène. — « Philippe, étant accouru, entendit » — l'Éthiopien — « qui lisait » — tout haut — « le prophète Isaïe ». — On doit supposer que l'eunuque et son équipage ne font pas attention à l'homme qui court à eux ou derrière eux, que le char ne roule pas trop vite et ne fait pas trop de bruit, enfin que Philippe peut entendre facilement ce que lit l'eunuque en sa voiture. La coutume de lire à haute voix était très répandue dans l'antiquité (NORDEN, 361, n. 3) ; elle convient à des gens qui lisent peu et qui se font entendre à eux-mêmes ce qu'ils lisent, pour le mieux comprendre. L'eunuque éthiopien ne nous est pas donné comme un grand lettré. Il se trouvait justement lire le passage qu'il fallait pour permettre à Philippe d'entrer en conversation et de lui parler du Christ, la description des souffrances du Serviteur de Dieu dans Isaïe. Que le cycle des lectures synagogales des Prophètes ait été fixé ou non dès cette époque, le cas de notre eunuque n'y a pas de rapport.

« Est-ce qu'au moins tu comprends ce que tu lis ? » dit — hardiment Philippe. Et l'autre de répliquer bonnement : — « Comment le pourrais-je si quelqu'un ne me guide ? » — L'homme du char a l'air de trouver toute naturelle la question du piéton inconnu, et même il reconnaît de prime abord en lui un maître d'exégèse, puisque, sans autre explication, — « il l'invite à monter s'asseoir auprès de lui » — et à lui expliquer le texte sacré. Comment Philippe sait que l'Éthiopien ne comprend pas ce qu'il lit dans la version grecque d'Isaïe, comment il ose le lui dire, comment l'eunuque pouvait se livrer avec tant d'ardeur sur la route de Gaza à une lecture où il ne comprenait rien, ce sont autant de questions à ne pas poser. La scène se passe au-dessus du monde réel, et les vraisemblances qui y conviennent sont d'ordre théologique ; pour l'hagiographe, les prophéties de l'Ancien Testament sont inintelligibles à qui n'en a pas le sens chrétien, et il s'agit d'amener la conversion de l'eunuque en montrant à celui-ci le Christ dans un texte biblique ; la conversation préliminaire de Philippe et de l'eunuque n'est pas d'un artifice plus enfantin que le reste de l'histoire.

Et il invita Philippe à venir s'asseoir avec lui. ³² Or le passage de l'Écriture qu'il lisait était celui-ci :

*Comme une brebis, à l'égorgement il a été conduit,
Et comme un agneau muet devant qui le tond,
Ainsi n'ouvre-t-il pas sa bouche.*

³³ *Dans l'abaissement, sa condamnation a été détruite :
Qui racontera sa génération ?
Parce que sa vie est retirée de la terre.*

Le passage que l'eunuque est censé avoir lu est d'ailleurs inintelligible pour une partie, et, si Philippe en a pu donner une explication satisfaisante, il est regrettable qu'on ne nous l'ait pas conservée. En effet, — « le contenu de l'Écriture qu'il lisait », — du paragraphe d'Isaïe, qui l'occupait en ce moment (Is. LIII, 7-8) — « était celui-ci : « Comme une brebis » qui « est conduite à la boucherie », — ou plutôt : « comme un mouton il a été conduit à la boucherie », — quoique cette construction ne soit pas celle de l'hébreu, — « et comme un agneau muet devant qui le tond, ainsi n'ouvre-t-il point la bouche. » — Dans l'hébreu, le dernier membre de phrase continue la comparaison : « et il n'ouvre point la bouche » ; ce doit être une répétition accidentelle et fautive de la ligne qui précède immédiatement notre citation. — « Dans l'abaissement » (ἐν τῇ ταπεινώσει), — probablement, selon le rédacteur, dans l'humiliation de la mort sur la croix (cf. PHIL. II, 8), — « son jugement fut détruit » (ἡ κρίσις αὐτοῦ ἦρθη), — sa condamnation fut supprimée. Ce qui signifierait sans doute que l'arrêt de sa mort (cf. I PIER. IV, 6 ; il s'agit du sort mortel, non de la condamnation juridique par Pilate) fut annulé par la résurrection. Le grec est une traduction libre d'un texte hébreu dont le sens n'est pas plus facile à dégager : « Par oppression (?) et jugement, il a été enlevé ». — « Qui racontera sa génération ? » (τὴν γενεάν αὐτοῦ τίς διηγήσεται ;) — c'est-à-dire : qui évaluera sa descendance spirituelle, le nombre de ceux qui croiront en lui ? (cf. PHIL. II, 10-11). On pourrait entendre : qui dira la perversité de ses contemporains, qui l'ont mis à mort ? Mais le contexte suggère plutôt l'exaltation du Christ dans le succès de l'Évangile (WENDT, 161). Et le mot (γενεά), qui ne signifie pas « durée de vie », ne peut désigner la vie immortelle du Christ (LUTHER, ap WENDT, loc. cit.) ; l'idée de sa génération éternelle (Pères de l'Église) est de toutes façons en dehors de la perspective. — « Car sa vie est enlevée de la terre » (ὅτι αἴρεται ἀπὸ τῆς γῆς ἡ ζωὴ αὐτοῦ). — Son existence ayant été

³⁴ Et prenant la parole, l'eunuque dit à Philippe : « Je te prie, de qui le prophète dit-il cela ? Est-ce de lui-même ou de quelque

transportée de la terre au ciel, sa postérité se multiplie ici-bas en attendant son retour glorieux. La citation est coupée fort à propos, attendu qu'une ligne de plus aurait renversé l'application de ces phrases obscures à la gloire du Christ ressuscité. Le grec, en effet, continue : « à raison des iniquités de mon peuple, il a été conduit à la mort » ; d'où il résulte que les traits précédents ne visaient non plus que la mort du Serviteur de Dieu. L'hébreu, meilleur dans cette finale, est encore plus réfractaire à l'exégèse de notre hagiographe : « Dans sa génération », parmi ses contemporains, « qui réfléchit », fait attention qu'il (le Serviteur) a été enlevé de la terre *des vivants* ? » Ou peut-être : « Et de sa génération », — de son existence, parmi sa génération, — « qui se souviendra, puisque » etc. Les deux derniers membres de la citation sont fondés sur une fausse lecture. Mais le rédacteur a taillé dans le grec la citation qui lui convenait, et comme une partie de cette citation n'avait aucun sens, il en a profité pour y mettre celui qu'il voulait. D'autres ont exploité de la même façon la description d'Isaïe (cf. I *Clem.* 16 ; *Barn.* 5, 12) ; mais il est à remarquer que ni les évangiles (la citation de Mt. VIII, 17 est orientée dans un tout autre sens) ni Paul ne l'ont utilisée, nonobstant la facilité de l'application au Christ souffrant ; sans doute la tradition juive n'y voyait-elle aucun rapport avec le Messie, et la première génération chrétienne ne se risqua-t-elle pas à y retrouver la passion de Jésus.

A propos du texte qu'il lisait l'eunuque interroge celui qu'il vient de prendre pour son maître en exégèse : — « S'il te plaît, de qui le prophète dit-il cela ? » — Ainsi l'Ethiopien a perçu le sens du discours prophétique, ce qui fait grand honneur à sa perspicacité ; seulement il ne voit pas bien de qui Isaïe a voulu parler. — « Est-ce de lui-même ou bien de quelque autre ? » — Il serait plus naturel assurément que d'abord il demandât ce que signifie ce grimoire. Mais le rédacteur ne pense pas que le texte soit obscur en lui-même ; il a son idée de l'homme inspiré qui peut, dans sa prophétie, se mettre en scène, ou bien parler au nom d'un autre, comme, par exemple, David au nom du Christ (*supr.* II, 29-31), lorsque le psalmiste, parlant à la première personne, dit des choses qui ne le concernent point, ce qui oblige l'interprète à admettre qu'il parle pour autrui. Par malheur, cette idée n'a pas d'application naturelle dans le cas présent, le prophète ne parlant point à la première personne ; pour que l'alternative posée par l'eunuque eût un sens, il faudrait qu'Isaïe eût pu

autre? » ³⁵ Et Philippe, ouvrant la bouche et commençant par cette Ecriture, lui annonça Jésus. ³⁶ Or, comme ils allaient sur le

parler d'un autre en représentant de lui-même, ce qui serait le renversement de la typologie dont il s'agit. Ici encore la fiction manque d'équilibre.

La leçon d'exégèse n'en est pas moins amorcée. — « Philippe, ouvrant sa bouche », — façon solennelle d'annoncer un discours important (cf. x, 34 : Mt. v, 2), — « part de ce texte pour annoncer Jésus » — à ce païen de bonne volonté. Il est à croire que son discours tombait sur une âme bien préparée ; car — « comme, en suivant leur route, ils passaient près d'une eau », — source ou ruisseau, — « l'eunuque dit : Voici de l'eau ? qu'est-ce qui empêche de me baptiser ? » — Et il est clair que rien n'empêche. Le bon eunuque va être baptisé. Dès longtemps les commentateurs ont cherché l'endroit du baptême, et ils n'ont pas fini de le trouver. Toutes les sources et cours d'eau de la région au nord-est de Gaza restent à leur disposition. Le rédacteur emploie une formule vague, « quelque eau », pour une bonne raison ; il n'aurait pu marquer un endroit précis que s'il avait parfaitement connu le pays ; l'eau dont il parle n'appartient à aucune source ou rivière de Palestine ; c'est l'eau dont il avait besoin pour baptiser le héros de son histoire. Au lieu de chercher la place, mieux vaut examiner la vraisemblance du trait. On doit supposer que Philippe, en expliquant à l'eunuque l'accomplissement des prophéties dans le Christ, lui aura aussi parlé du baptême comme moyen de la rémission des péchés pour la participation au salut messianique. Cette conversion, qui se produit subitement après quelques minutes d'explications exégétiques, est aussi artificielle que le reste de l'histoire, et elle est en rapport avec la thèse du rédacteur sur les prophéties. Il n'est pas sûr que lui-même soit entré dans le christianisme par cette voie d'argumentations subtiles, qui étaient plutôt la ressource ordinaire de l'apologétique chrétienne contre les Juifs.

Pierre, avant de baptiser Cornelius, dira de même : « Qu'est-ce qui empêche... ? » (x, 47). La question implique — chez le rédacteur — l'arrière-pensée que le païen pourrait être écarté. Mais non ; la foi suffit. Et ce n'est pas le moment de soulever la question des observances. La conversion se fait comme à la dérobée : il ne s'agit pas d'enlever à Pierre la gloire d'avoir introduit le premier les païens dans la communauté. L'Ethiopien qui passe ne soulève aucun problème ; il accomplit les prophéties ; par ailleurs son cas est comme

chemin, ils rencontrèrent de l'eau, et l'eunuque dit : « Voici de l'eau ; qu'est-ce qui empêche de me baptiser ? » ³⁷ Et il ordonna d'arrêter le char, et ils descendirent tous deux dans l'eau, Philippe et l'eunuque, et (Philippe) le baptisa. ³⁸ Mais, quand ils furent remontés de l'eau, l'Esprit du Seigneur enleva Philippe, et l'eunuque ne le vit plus. Car il continua sa route plein de

non avenu ; et il n'y a pas à dire (avec WENDT, 162) que le baptême de l'eunuque ne présentait aucune difficulté, parce que la question de commensalité ne se posait pas. Ce baptême n'a soulevé aucune difficulté parce qu'il n'a pas eu lieu. Et il s'accomplit si vite pour que le lecteur n'ait pas la tentation d'y trop réfléchir. La tradition n'a pas laissé de trouver que Philippe n'avait pas dû procéder si promptement, et qu'il avait exigé au moins de ce candidat au baptême une profession de foi explicite. Irénée, Cyprien, le grec reçu, la Vulgate ajoutent, après la demande de l'eunuque : « Et Philippe dit : « Si tu crois de tout ton cœur, c'est permis. » Et répondant il dit : « Je crois que Jésus-Christ est le Fils de Dieu. » Mais les plus anciens et les meilleurs témoins n'ont pas cette addition, dont on perçoit le motif et qui est calquée sur la liturgie baptismale des temps postérieurs (PREUSCHEN, 54). L'omission de ce supplément dans les meilleurs témoins serait plus difficile à expliquer que son interpolation dans les autres.

« Et il fit arrêter le char, et ils descendirent tous deux à l'eau, Philippe et l'eunuque, et » — Philippe — « le baptisa ». — Ainsi la chose fut faite aussitôt que dite. Et la conclusion de l'aventure fut plus expéditive encore. — « Or, quand ils remontèrent de l'eau, l'Esprit du Seigneur enleva Philippe, et l'eunuque ne le vit plus » — à côté de lui, ni en aucune occasion plus tard, — « car il continua sa route tout joyeux » — de la faveur que le ciel lui avait accordée dans cette rencontre. Il retourna en Ethiopie, et on n'entendit plus parler de lui. Ceci explique ou est censé expliquer pourquoi la conversion de ce personnage n'a laissé aucune trace dans l'histoire primitive (c'est par conjecture facile qu'IRÉNÉE, *Haer.* III, 12, dit que l'eunuque a prêché dans son pays) et n'a pas provoqué les scrupules des judaïsants. Digne conclusion d'un récit qui ne donne en aucun de ses détails l'impression de la réalité. Cette conclusion même est un peu brusquée et singulière : un ange est intervenu pour commencer (v. 26) ; puis l'Esprit a parlé intérieurement à Philippe (v. 29) ; et maintenant l'Esprit se charge de le faire disparaître. D'aucuns (Nösgen, Blass, etc.

joie. ⁴⁰ Et Philippe se trouva dans Azot, et, cheminant, il évangélisa toutes les villes jusqu'à ce qu'il arrivât à Césarée.

ap. WENDT, 161) ont pensé que « l'Esprit du Seigneur » était un grand vent, ce qui rend l'idée plutôt baroque et prête au langage des Actes une équivoque insupportable. L'Ancien Testament a connu de semblables merveilles (I Rois, XVIII, 12; II Rois, II, 16; Éz. III, 14; VIII, 13; XI, I, 24; DAN. XIV, 36, seul cas où intervient un ange; dans les autres passages, c'est l'esprit du Seigneur). Quelques témoins (ms. A, marge philox., vers. armén., un ms. latin) ont un texte plus satisfaisant : « l'Esprit saint tomba sur l'eunuque, et un ange du Seigneur enleva Philippe ». Si ce texte est interpolé, c'est qu'on aura pensé que l'eunuque avait dû recevoir le saint Esprit, et que l'ange convenait mieux que l'Esprit saint pour le transport aérien de Philippe. D'autre part, une omission dans le texte ordinaire s'expliquerait tout aussi facilement, soit par un accident de copie, soit plutôt encore pour éviter la contradiction avec le récit précédent, où les convertis de Samarie semblent n'avoir pu recevoir le saint Esprit que de la main des apôtres. Nonobstant le nombre et la qualité des témoins contraires, l'hypothèse de l'omission n'est point à écarter absolument, la leçon de la minorité étant plus naturelle, et les raisons de l'omission plus fortes que celles de l'interpolation. Du reste, si le rédacteur a fait tomber l'Esprit sur l'eunuque, il n'a pas pensé se mettre en contradiction avec lui-même; il fera descendre l'Esprit sur Cornélius avant même qu'il ait été baptisé (x, 44; XI, 15); dans le précédent récit, il avait voulu signifier le privilège apostolique pour la collation de l'Esprit, mais il n'entendait pas réserver en fait aux seuls Douze, considérés personnellement, l'administration des dons spirituels; dans le prochain chapitre, Saul, baptisé à Damas, recevra le saint Esprit en même temps que le baptême (IX, 17-18). Et quand même le rédacteur n'aurait pas fait mention de l'Esprit saint à propos de l'eunuque, il n'a certainement pas voulu signifier qu'un tel converti était retourné chez lui sans en avoir reçu le don.

« Or Philippe se trouva dans Azot ». — C'est-à-dire qu'il prit pied dans cette ville, y ayant été miraculeusement transporté; après quoi il se remit à voyager dans les conditions ordinaires aux mortels, et remonta le long de la côte phénicienne. — « Et il s'en allait prêchant dans les villes qu'il traversait, jusqu'à ce qu'il fût arrivé à Césarée ». — Façon assez singulière de signifier qu'il s'y fixa, et qui ne laisse aucunement entendre qu'il soit parti de là pour rencontrer l'eunuque

ix, ¹ Cependant Saul, respirant encore menace et meurtre contre

(opinion de PREUSCHEN, 54). Le rédacteur amène Philippe à Césarée parce que plus tard on doit l'y retrouver. Il est possible que Luc l'y conduisit directement après la dispersion du groupe helléniste, ou bien après l'évangélisation de Samarie (cf. *supr.* p. 374). Quant à l'histoire de l'eunuque éthiopien, rien ne paraît devoir en être retenu comme venant de source autorisée; si Philippe a porté l'Evangile dans les villes de la côte, ailleurs qu'à Césarée, ce qui est possible et même probable, il l'aura fait dans d'autres conditions que celles qui sont ici indiquées; et si Luc donnait quelques détails sur l'apostolat de Philippe à Césarée (ce que la teneur de XXI, 8, permettrait de conjecturer), le rédacteur les aura sacrifiés à l'économie de son histoire apologétique. L'ancien compagnon d'Etienne étant mort en Asie, où Papias a connu ses filles, il aura dû y passer quand il vit se déchaîner la guerre de Judée.

XXIII. — LA VISION DE SAUL ET SON BAPTÊME

La conversion de l'eunuque éthiopien n'est dans le plan du rédacteur qu'un incident sans conséquence et de valeur purement symbolique. L'évangélisation des païens va entrer dans la perspective du récit par la conversion de Paul, mais elle n'y sera encore qu'annoncée, et il faudra que Pierre introduise officiellement le premier païen dans la communauté, avant que le rédacteur permette à d'autres, à ceux qui, en fait, ont converti les premiers païens, de paraître dans l'exercice de leur ministère, sur la scène de son histoire convenue et tendancieuse.

De la conversion de Paul il nous a donné trois récits que l'on ne peut regarder comme indépendants l'un de l'autre ni comme procédant l'un ou l'autre d'une source ancienne et autorisée. Il est à croire que Luc se bornait à signaler brièvement la conversion de Paul, dans la notice qu'il consacrait aux prophètes et docteurs d'Antioche (XIII, 1), avant de raconter la mission spéciale que Barnabé et Paul avaient entreprise en dehors de cette ville. Dans ses épîtres, Paul n'a que des allusions au miracle qui le convertit ou qui détermina sa conversion. Il dit qu'il a « vu le Seigneur Jésus » (I Cor. ix, 1) et que le Christ ressuscité lui « est apparu, à lui dernier » après s'être montré à Pierre, aux Douze, à plus de cinq cents frères ensemble, à Jacques, à tous les apôtres (I Cor. xv, 5-8). D'autre part, il déclare

qu'il ne tient son Evangile d'aucun homme, mais qu'il l'a reçu « par révélation de Jésus-Christ », « lorsqu'il a plu à Dieu de lui révéler son Fils » (GAL. I, 12, 15). Paul entend bien que c'est une vision, une apparition personnelle de Jésus ressuscité, non la simple perception d'un principe ou d'une doctrine de salut, qui l'a fait apôtre ; à cet égard, il est ou il se croit et se prétend être dans les mêmes conditions que Pierre et les premiers prédicateurs de l'Evangile ; mais il soutient aussi, à l'occasion, que son idée du Christ et du salut par la foi au Christ lui a été donnée par Jésus lui-même dans cette vision. L'on conçoit qu'il insiste sur le second point, sur la révélation, quand il veut autoriser son enseignement, et sur le premier, sur la vision, quand il veut autoriser sa mission d'apôtre. Mais, dans les deux cas, c'est un intérêt actuel de polémique et d'apologie personnelle qui le fait parler, et il n'est pas autrement enclin à raconter le fait et ses circonstances. Le fait même en ces circonstances intimes était une façon de secret que l'Apôtre aurait volontiers traité d'ineffable, qui lui aurait été, en effet, difficile à exprimer, et qu'il aurait eu peut-être quelque scrupule, on dirait volontiers quelque pudeur, à dévoiler (PREUSCHEN, 53). Parlant d'une de ses visions postérieures à sa conversion, il dit ne savoir comment se passa son extase, s'il fut ravi au troisième ciel « en corps ou seulement en esprit », mais qu'il y « entendit des paroles ineffables, qu'un homme ne doit pas prononcer » (II Cor, XII, 1-4). La vision qui le convertit pouvait être aussi impossible à définir, et l'impression qui lui en était restée pouvait seule s'exprimer par des paroles adéquates à leur objet, l'extase même se dérochant à la description. Il n'aurait pu la raconter, comme fait le rédacteur des Actes, qu'en inventant une mise en scène que ses souvenirs ne lui fournissaient pas. On pourrait objecter qu'il lui arrive de raconter d'après une vision l'institution de la cène par le Christ (I Cor. XI, 23-25). Mais il y a vision et vision. La vision de la cène serait une simple vision imaginaire, le rêve d'un homme éveillé, ou même un songe. Celle de la conversion aurait été une extase profonde, peut-être d'assez longue durée, avec une révolution intime de tout l'être psychique, dominée par l'hallucination de la présence du Christ, hallucination dont il est fort possible que Paul, après coup, n'ait pas pu définir la forme. Il est donc possible aussi que de ce phénomène, pour lui inexplicable, Paul converti n'ait jamais su ni voulu faire un récit détaillé. Ainsi s'expliquerait-on que Luc lui-même n'en ait point parlé plus longuement. L'on doit remarquer aussi que l'intérêt de cette vision, comme phénomène spécial et miracle de Dieu, était bien moindre pour Paul et pour Luc, vivant dans une atmosphère d'en-

thousiasme vrai, où les faits de ce genre se multipliaient spontanément, que pour le rédacteur, écrivant en un temps où le mysticisme était moins ardent et où l'on commençait à s'exciter artificiellement par la considération d'un passé que l'on colorait de fictions parce qu'on n'en sentait plus la vie intense.

Le rédacteur des Actes s'y est donc repris à trois fois pour esquisser le tableau de la conversion : une première fois en manière de récit, et les deux autres fois dans des apologies que Paul est censé avoir prononcées, l'une devant le peuple de Jérusalem, après son arrestation, lorsqu'il vint dans la ville sainte après avoir terminé ses missions d'Asie et de Grèce (xxii, 1-21), et l'autre devant le roi Agrippa II, avant d'être expédié à Rome pour se défendre devant César (xxvi, 1-23). Le premier est comme le fond d'histoire que les discours apologétiques doivent expliquer. Mais l'écrivain opère toujours avec les mêmes éléments, librement traités pour éviter la monotonie des répétitions et pour amplifier la démonstration. S'il ne s'est pas contenté d'un seul exposé, s'il a insisté sur sa fiction, s'il ne s'est pas lassé de la modeler et remodeler, ce n'est point, comme on pourrait le supposer, par l'intérêt qu'il prend au miracle de la conversion, mais pour l'avantage de la cause qu'il plaide et parce qu'il lui importait souverainement de donner le change sur le caractère de son personnage, sur la signification véritable de l'apostolat que Paul avait pratiqué. Le thème de la conversion lui a servi à inculquer de cet apostolat une idée qui ne répond point à la réalité des choses et qui est conçue tout exprès pour corriger ou plutôt pour effacer l'impression qu'avaient laissée l'activité missionnaire de Paul, et ses écrits, et les souvenirs authentiques de son histoire. D'un homme qui s'était prétendu apôtre au même titre que les anciens disciples de Jésus, si ce n'est à un titre supérieur, qui s'était arrogé même la qualité d'apôtre universel de la gentilité, qui s'était donné comme indépendant de toute tradition, dégagé de toute subordination à l'égard de la première communauté, qui avait provoqué des méfiances et de l'opposition au sein de l'Eglise naissante, sans compter un scandale inouï dans le monde juif, par l'attitude qu'il avait prise à l'égard de la Loi, il s'agissait de faire un prédicateur d'immense activité sans doute, mais qui n'avait eu qu'à continuer avec l'autorisation et l'on peut dire sous la haute direction des Douze, l'œuvre inaugurée par ceux-ci, à qui seuls revenait la qualité d'apôtres, étant les seuls témoins, choisis par le Christ lui-même, de sa résurrection ; un missionnaire dont la méthode invariable, partout où il passait, était de proposer l'Evangile aux Juifs, légitimes héritiers des

les disciples du Seigneur, vint au grand prêtre ² lui demander des

promesses divines, et qui ne se rabattait, pour ainsi dire, sur les gentils, que contraint et repoussé sur eux par l'opiniâtre aveuglement des Juifs; enfin un Juif, le plus fidèle des Juifs jusque dans son christianisme, sur le compte duquel on a pu faire courir de mauvais bruits parmi les judaisants, mais qui n'a pas laissé d'être toujours irréprochable au point de vue de la Loi, et contre lequel les Juifs, après qu'ils l'eurent, en quelque façon, jeté dans les prisons de l'empire romain, ne purent jamais articuler un grief qui méritât d'être retenu pour sa condamnation. Tel est le portrait de fantaisie qui s'ébauche dans le récit de la conversion, pour se parfaire dans les récits de missions et dans les discours apologétiques. Même le zèle du persécuteur, dont on pousse les manifestations jusqu'au delà de l'in vraisemblance, est un élément de cette démonstration tendancieuse. Le rédacteur ne s'y complaît pas pour faire éclater la puissance de la grâce divine, comme il arrive à Paul quand il rappelle le changement qu'a opéré en lui la conversion (cf. I Cor. xv, 9-10, GAL, I, 15); c'est pour témoigner de la sincérité d'un judaïsme qui ne s'est jamais démenti depuis le temps où l'adolescent venu de Tarse s'instruisait de la Loi aux pieds de Gamaliel, jusqu'à celui où il expliquait, — d'ailleurs en pure perte, — aux Juifs de Rome, comment il était prisonnier « à cause de l'espérance d'Israël » et plaidait devant César contre le sanhédrin sans y apporter la moindre accusation contre son peuple (xxviii, 19-20).

On a pu voir comment la fiction est amorcée dans la conclusion du martyre d'Etienne (vii, 58; viii, 1, 3). Le rédacteur a laissé Saul, subitement devenu un persécuteur enragé, à Jérusalem où, il met à mal la communauté, d'ailleurs dispersée jusqu'au dernier de ses membres, sauf les Douze, dont cependant l'infatigable ennemi de la nouvelle foi ne s'occupe pas, — on ne dit point pourquoi. — Sa besogne d'incarcération, — que ne suit aucun jugement, — étant terminée à Jérusalem, — « Saul, soufflant encore menace et meurtre », — c'est-à-dire menace de mort, — « contre les disciples du Seigneur, vint au grand-prêtre » — un grand-prêtre anonyme, qui pourrait être Anne dans la pensée du rédacteur, et qui serait Caïphe si le fait était vrai et qu'il se fût passé avant la déposition de ce grand-prêtre, en l'an 36, un de ses successeurs (Jonathas, en 36; Théophile, en 37), si le fait se plaçait après la déposition de Caïphe, — « sollicitant de lui des lettres à destination de Damas pour les synagogues, afin que »,

lettres pour Damas, aux synagogues, afin que, s'il trouvait quel-

— en vertu des pleins pouvoirs à lui conférés dans lesdites lettres, — « si » — d'aventure — « il découvrirait des gens de la secte ». — Le mot grec (ὁδός) est difficile à traduire exactement en français, « voie » ou « méthode » ne rendant pas la nuance religieuse du sens que le rédacteur y attache, et « secte » ayant un sens défavorable qu'il a voulu précisément éviter, en signifiant que le christianisme est une forme de vie religieuse et morale dont on ne peut pas dire qu'elle soit à l'égard du judaïsme une secte particulière (cf. xxiv, 14), bien moins encore une secte mal pensante (hérétique, au sens que l'Eglise attachera plus tard à ce mot) ou délibérément schismatique, mais qui est à regarder comme la forme authentique de la religion révélée et la véritable « voie » du salut. — « Hommes et femmes, il les amenât liés à Jérusalem » — pour y être jugés et condamnés.

Avant même d'examiner la possibilité historique d'une telle commission, l'on peut constater l'in vraisemblable incohérence de cette mise en scène, bien digne de son préambule dans le chapitre précédent. Le jeune garçon qui s'est trouvé tout à coup violent persécuteur d'une communauté absente, après avoir, de sa propre initiative, rempli de fidèles des deux sexes, — dont on néglige de nous dire ce qu'ils sont devenus, — les prisons de Jérusalem, s'aviserait de poursuivre la secte hors de la ville sainte, — comme si déjà elle avait eu le temps de grandir et de se multiplier de tous les côtés. — Et pour commencer, sans savoir seulement s'il y a des chrétiens à Damas, ne croyant pas pouvoir agir au dehors à moins d'être commissionné par le grand-prêtre, — comme si ce n'était pas d'abord à Jérusalem qu'il n'eût pu agir que pour le compte, d'après les instructions et par délégation de l'autorité juive, — aurait demandé une lettre de recommandation ou plutôt une commission qui l'autoriserait auprès des synagogues damascènes, négligeant la propagande qui se faisait beaucoup plus près et en des villes également pourvues de synagogues, puisque, dans la perspective des Actes, surtout pour cette période de l'évangélisation, et abstraction faite de la Samarie, les missionnaires ne s'adressent qu'à des Juifs et parlent dans les synagogues. Pourquoi Saul ne va-t-il pas aussi bien relancer Philippe à Césarée, en demandant au procureur de le lui livrer ? Dans la perspective des Actes, il ne devrait pas y avoir un seul croyant à Damas, et c'est pourquoi le rédacteur emploie une formule dubitative, faisant demander à Saul une commission pour le cas où il découvrirait des fidèles à Damas.

ques (individus) qui fussent de la secte, hommes et femmes, il

Mais n'est-il point ridiculement invraisemblable qu'un persécuteur si zélé aille au loin chercher des victimes hypothétiques, alors qu'il pourrait à coup sûr les pourchasser dans son voisinage. La suite du récit montre et ne pouvait manquer de montrer qu'une communauté existait à Damas, puisque c'est là que Paul a été agrégé au christianisme (GAL. I, 17-18); mais le rédacteur s'est arrangé de telle façon que Saul doit ignorer l'existence de cette communauté, et que le lecteur ne voit pas comment ladite communauté pourrait y être. Voilà donc une persécution qui aura eu Saul pour seul agent à Jérusalem, et qui va s'étendre à Damas, — on ne sait pas pourquoi à Damas, — par lui seul toujours, et le sanhédrin sans doute jugera et condamnera les innombrables prisonniers que Saul ne manquera pas de ramener, alors que le rédacteur a négligé de faire condamner Etienne par ce tribunal et qu'il se dispense maintenant de faire au moins arrêter les apôtres ! L'on est ici en pleine fantaisie. Il est trop clair que jamais il n'y eut persécution ainsi menée contre les chrétiens à Jérusalem ; à plus forte raison l'autorité juive n'en essaya-t-elle point de telle au dehors. Il ne semble même pas qu'une mesure de police générale, antérieurement à l'an 70, ait exclu des synagogues les Juifs convertis au christianisme. Les cas de Jésus, Etienne, Jacques de Zébédée, Paul, sont individuels, et les circonstances juridiques de ces cas ont été différentes. Le groupe d'Etienne s'est dispersé devant la menace, parce qu'il se trouvait compromis avec son chef, mais non parce qu'un mandat d'amener aurait été décerné contre tous et chacun de ses membres. Dans le premier de ses discours apologétiques (xxii, 4-5), Paul répétera ce qu'on lit ici, disant qu'il a persécuté la secte jusqu'à la mort ; — et il est par ailleurs certain que ses déportements n'ont pas causé la mort d'un seul fidèle ; ce terrible persécuteur n'a pas fait un seul martyr. — Dans le second discours (xxvi, 10), les emprisonnements de Jérusalem sont dits avoir été faits par « mandat des grands-prêtres », mais parce que la rhétorique grandiloquente de ce discours entremêle et surfait les indications des récits précédents. La persécution organisée par Saul se présente comme un tissu d'extraordinaires invraisemblances. Le Saul persécuteur a été tout entier construit par l'imagination du rédacteur, sur la simple donnée des épîtres, à savoir, que Paul avait « persécuté la communauté de Dieu » (GAL. I, 13; cf. I COR. xv, 90 ; c'est à GAL. I, 13, que le rédacteur emprunte le *διωγμός* de VIII, 1, et le *πορθήσας* de IX, 21); et en sup-

posant que cette communauté ne pouvait être que celle de Jérusalem. Après cela, comme Saul s'est converti à Damas, il faut bien qu'on l'y amène; et le rédacteur a imaginé la commission du grand-prêtre, ne pouvant décemment faire transporter Saul à Damas par un ange, comme il a fait transporter Philippe de Gaza à Azot. Bien que moins extravagant, l'expédient n'est guère mieux trouvé que celui par lequel le même rédacteur, probablement, voulant faire naître à Bethléem de Judée Jésus, qui était de Galilée, imagine un recensement général de l'empire romain, qui, quoique daté d'une dizaine d'années après celle où a dû naître le Christ, aurait contraint Joseph, pour se faire inscrire en son lieu d'origine, à se rendre en compagnie de sa femme enceinte, à Bethléem d'où son ancêtre David était sorti mille ans auparavant.

Quand même la mission donnée à Paul par le grand-prêtre serait chose possible en principe, les conditions du témoignage des Actes obligeraient le critique à la nier en fait; mais la simple question de possibilité paraît devoir être résolue négativement. Le droit de juridiction religieuse sur tous les Juifs, même résidant hors de Palestine, avait été reconnu par César à Hyrcan II (JOSÈPHE, *Ant.* XIV, 10, 1). En 139, Simon Machabée avait obtenu du sénat romain l'extradition des criminels juifs, réfugiés sur le territoire de la république ou de ses alliés (I MACH, xv, 21; lettre du sénat aux alliés; mais, comme l'observe JUSTER, II, 145, il est inconcevable que Rome ait imposé aux alliés cette obligation sans l'admettre pour elle-même); le même droit fut reconnu au roi Hérode par Auguste, mais Josèphe le présente comme tout à fait exceptionnel (*Bell.* I, 24-2). Il est de toute invraisemblance que la même faveur ait été accordée au grand-prêtre ou au sanhédrin sous le régime des procurateurs. On remarquera d'ailleurs que, dans le présent récit, il ne s'agit pas de demander à l'autorité romaine l'extradition des chrétiens de Damas, et que le commissaire du grand-prêtre est censé n'avoir affaire qu'aux synagogues et à leurs administrateurs juifs. Son idée, par conséquent, ne correspond à aucune réalité juridique, attendu que le grand-prêtre n'avait certainement pas le droit d'envoyer des émissaires dans tous les coins de l'empire pour mettre la main sur n'importe quel Juif, sans autre formalité que de se faire reconnaître par les autorités synagogales. Mais notre hagiographe a pu imaginer sa fiction d'après ce qu'il savait des rapports du grand-prêtre avec toutes les synagogues de la dispersion pour les redevances du temple, et peut-être aussi par quelque reminiscence du privilège octroyé par le sénat romain à Simon Machabée (voir *infra*, le commentaire de xxiv, 5).

Comment s'était formée la communauté que Paul a trouvée à Damas, et comment Paul avait-il été amené dans cette ville, on ne sait, et sur ces deux points l'historien ne peut faire que des conjectures. Il faut se rappeler, quant au premier point, que le groupe de fidèles parlant araméen est toujours à Jérusalem, où il attend l'avènement du règne de Dieu ; il reste là jusqu'à présent, comme paralysé par cette attente même, et incapable de grande initiative ; il semble néanmoins que l'activité des croyants hellénistes ait dû l'émouvoir et provoquer une certaine émulation qui s'est traduite par quelques essais fructueux de propagande dans les villes de Judée, où (d'après GAL. I, 27) un certain nombre de communautés existaient déjà peu d'années après la conversion de Paul (encore est-il que cette propagande a pu être inaugurée par le groupe helléniste avant sa dispersion). Mais il n'avait pas étendu bien loin sa propagande en Palestine avant la conversion de Paul, et il voyait avec une certaine inquiétude et de mauvais œil ce que les croyants hellénistes commençaient de faire dans les pays de la dispersion (voir *supr.*, p. 358, la signification de Mr. x, 5-6). La vraie raison de cette attitude un peu méfiante pourrait bien n'être pas l'inutilité d'entreprises qui ne pourront aboutir avant la parousie (cf. Mr. x, 23), mais la crainte que les Hellénistes, après s'être attiré à Jérusalem la persécution des autorités juives, n'aillent aussi bien inquiéter les synagogues et soulever l'animadversion des Juifs dispersés. Il semble que de bonne heure, si ce n'est dès la constitution même du groupe helléniste, les croyants hébreux aient eu à leur égard quelque chose du sentiment des Juifs, s'inquiétant de leurs tendances, peut-être de leurs doctrines, et n'étant pas loin de les trouver dangereuses. En cet état de choses, il n'est pas vraisemblable que la communauté de Damas ait été fondée par des missionnaires se rattachant au premier groupe de croyants hébreux. Ce sont bien plutôt quelques Hellénistes, fuyant Jérusalem après le procès d'Etienne, qui seront venus à Damas et auront fait des recrues dans la juiverie de cette ville. La communauté juive de Damas était nombreuse et florissante (cf. JOSEPHÉ, *Bell.* II, 20, 2 ; VII, 8, 7). Il est donc à présumer que quelques Juifs originaires de Damas, ayant appartenu au groupe des croyants hellénistes, auront apporté l'Evangile dans leur pays. C'est d'ailleurs ce qu'implique le récit des Actes, puisqu'il ne peut y avoir d'autres fidèles à Damas que des fugitifs de Jérusalem et les prosélytes qu'ils ont pu recruter avant l'arrivée de Paul. Mais il va de soi que la chose n'aurait pu se faire en quelques jours.

Etant donné que la participation de Paul au martyre d'Etienne, la persécution qu'il aurait organisée à Jérusalem, et la mission qu'il

aurait eue d'aller continuer cette persécution à Damas sont fiction pure, il ne subsiste sur l'activité de Paul persécuteur que les indications fournies par Paul lui-même : il a « persécuté la communauté de Dieu ». « Vous avez bien entendu dire », écrit-il aux Galates (I, 13-14), « ce que fut ma conduite autrefois dans le judaïsme : que je persécutais à outrance l'Eglise de Dieu et la ravageais ; et que je l'emportais dans le judaïsme sur la plupart de ceux de mon âge dans ma nation, étant extrêmement zélé pour les traditions de mes pères. » Interprétés par eux-mêmes et indépendamment des Actes, comme ils doivent l'être, ces propos signifient que Paul a tourmenté autant qu'il a pu les fidèles du Christ, dont la vie était alors mêlée à celle de leurs coreligionnaires juifs et qui, pour ce motif même, parce qu'ils fréquentaient encore les synagogues, se trouvaient exposés, non seulement aux objections, mais aux vexations de ceux qui voulaient combattre leur foi et réprimer leur propagande. Les synagogues avaient leur police et même un droit pénal avec châtiments corporels, à l'exclusion toutefois de la peine de mort (cf. JUSTER, II, 153-162). C'est dans ces conditions que Paul a rendu la vie impossible aux chrétiens qu'il a rencontrés, qu'il a entravé la propagation de la nouvelle foi, et fait tout ce qui était en lui pour la détruire au sein du judaïsme où elle était encore enfermée. Il ne laisse aucunement entendre qu'il ait fait mettre à mort aucun fidèle de Jésus ; et encore moins signifie-t-il qu'il ait été officiellement commissionné pour arrêter la propagande évangélique ; il ne s'inspirait que de son zèle pour « le judaïsme » et pour « les traditions des pères » ; on peut dire qu'il a été aussi indépendant comme persécuteur qu'il le fut plus tard comme missionnaire du Christ.

« La communauté de Dieu », que Paul a persécutée, peut être une communauté quelconque, ou plusieurs communautés ; mais rien dans ce qui dit l'Apôtre n'oblige à penser qu'il ait exercé son activité persécutrice à Jérusalem. « La communauté de Dieu » est une formule de signification générale qui peut désigner l'ensemble des groupes croyants, ou une partie de ces groupes, ou bien un seul. D'après le témoignage même de l'épître aux Galates, le nombre des groupes chrétiens était déjà considérable dans le temps où Paul se convertit, puisque l'épître mentionne à ce propos, en dehors du groupe hiérosolymitain, les communautés de Judée (GAL. I, 22), et celle de Damas (GAL. I, 17 ; cf. II COR. XI, 32-33) ; il y en avait probablement encore d'autres, et tout porte à croire que les prédicateurs hellénistes travaillaient déjà à Antioche, où Paul, trois ans après sa conversion, ira les rejoindre (GAL. I, 21, à rapprocher d'ACT. XI, 19-20 ; XIII, 1). On

a donc l'embarras du choix. Un seul fait est certain, c'est que Paul était à Damas quand il se convertit ; et puisque la commission du grand-prêtre est une invention du rédacteur, la présomption est que Paul exerçait à Damas même et contre les fidèles du lieu son zèle antichrétien lorsqu'il subit la crise de la conversion. Vu son tempérament, il pourrait avoir auparavant porté son ardeur en d'autres lieux, et rien n'empêcherait de supposer qu'il aurait commencé par Jérusalem, si son propre témoignage ne semblait écarter absolument cette hypothèse. Parlant de ses prédications en Syrie et en Cilicie, dans les temps qui suivirent sa visite à Pierre trois ans (ou plutôt la troisième année) après sa conversion, il dit aux Galates (I, 22-24) : « Et j'étais inconnu de visage aux communautés de Judée qui sont dans le Christ ; elles avaient seulement entendu dire », — c'est-à-dire qu'il leur revenait de Syrie : — « Celui qui nous a jadis persécutés prêche maintenant la foi que naguère il voulait détruire ». Et elles glorifiaient Dieu à mon sujet. » Il y a beaucoup de subtilité à dire que le « visage » inconnu des chrétiens de Judée n'est pas celui de l'individu Paul, mais celui du missionnaire, qu'elles ne connaissaient pas comme tel, et à invoquer le *nous* en faveur de cette idée, comme si les chrétiens de Judée disaient ici de Paul qu'il les a persécutés. C'est la personne de Paul qui n'est pas connue en Judée, et par conséquent ce n'est pas là qu'il a persécuté « la communauté de Dieu ». Quant au *nous*, il se rapporte aux chrétiens en général ; et, si l'on voulait faire une spécification, dans cette rumeur qui arrive de Syrie en Judée, le *nous* pourrait désigner tout aussi bien et même plus naturellement les groupes chrétiens de Syrie que ceux de Judée. Supposer que Paul aurait ravagé les communautés de Judée et qu'il se serait converti avant le martyre d'Etienne (WELLHAUSEN, 16) serait aller contre tous les témoignages et toutes les vraisemblances, l'existence d'une communauté à Damas et même de groupes nombreux en dehors de Jérusalem étant alors inexplicable, et le premier groupe croyant n'ayant pas été sérieusement inquiété dans le temps que l'on voudrait assigner à la conversion de Paul. Si l'on veut bien peser en tous ses termes le témoignage de ce dernier, on sentira qu'il ne s'est jamais trouvé en face de Pierre et de ses compagnons comme adversaire de leur foi.

C'est donc contre la propagande des croyants hellénistes en dehors de la Judée que Paul aura travaillé. Cette propagande était-elle venue le trouver, le provoquer à Tarse, et aurait-il entrepris alors une tournée de contre-évangélisation qui l'aurait amené jusqu'à Damas ? On pourrait le conjecturer, mais sans grande probabilité, Paul ne sem-

les amenât enchaînés à Jérusalem. ³ Or, comme il allait, il advint qu'il approcha de Damas, et tout à coup autour de lui

blant pas avoir été ni à Tarse ni à Antioche missionnaire anti-chrétien avant d'y paraître en prédicateur du Christ. L'épître aux Galates ne donne pas à entendre que Paul soit venu tout exprès à Damas pour contrecarrer les croyants de l'Évangile, après avoir pratiqué le même exercice en d'autres lieux. Lui-même dit en propres termes (GAL. I, 17-18) que « tout aussitôt » après sa conversion il est allé « en Arabie » : il aurait pu aussi bien prêcher à Damas si ses précédents excès de zèle contre l'Évangile ne le lui avaient interdit. Revenu à Damas, il ne peut y rester, et c'est alors qu'il vient à Jérusalem faire connaissance de Pierre. L'hypothèse la moins compliquée paraît ici la plus vraisemblable : pour des raisons que nous ignorons, peut-être pour les affaires de sa profession, Paul était à Damas quand des croyants hellénistes y apportèrent l'Évangile de Jésus, et c'est contre eux, contre les nombreuses recrues qu'ils faisaient dans les synagogues, que Paul, pendant un certain temps, se sera agité ; c'est à Damas qu'il aura « persécuté la communauté de Dieu ». Voyons maintenant comment le rédacteur a compris le drame de la conversion.

« Or, en cheminant, advint qu'il approcha de Damas ». — Inutile de dire que la tradition chrétienne et même les savants modernes ont voulu marquer l'endroit de la route, à proximité de Damas, où Saul a eu sa vision (voir PREUSCHEN, 55 ; et la description de RENAN, *Les Apôtres*, 177). — « Et tout à coup, une lumière qui venait du ciel éclata autour de lui ». — Les deux autres récits (XXII, 6 ; XXVI, 13), disent qu'il était midi, et le dernier fait ressortir la signification de l'heure indiquée : la lumière surnaturelle qui venait ainsi d'en haut éclipsait celle du soleil. Sans doute l'effet de cette lumière était-il foudroyant, puisque Saul, à l'instant, tombe par terre ; et bientôt ils l'apercevra que l'éclat de lumière l'a rendu aveugle (v. 8 ; XXII, 11 ; le troisième récit laisse tomber ce détail de la cécité, ainsi que l'intervention d'Ananie pour la guérison). Par conséquent, la lumière est tout ce que Paul a vu. C'est la parole du Christ, que Saul va entendre, qui lui révélera que Jésus est dans cette lumière. En toute rigueur, d'après les Actes, Saul n'a pas vu Jésus, il a vu l'éclat de la lumière céleste dont s'environne le Sauveur ressuscité. Ainsi, dès l'abord, pour le rédacteur, la vision de Saul se différencie essentiellement de celles dont les apôtres ont été favorisés. Jésus est apparu à ceux-ci tel qu'il était avant sa mort, il a mangé avec eux, il a vécu et conversé avec eux

une lumière éclata du ciel. ⁴ Et tombé sur la terre, il entendit une voix qui lui disait : « Saoul, Saoul, pourquoi me poursuis-tu ? »

pendant quarante jours. Les apparitions du Ressuscité aux apôtres ne sont pas des visions ; c'est la réalisation, par un être immortel, du commerce qui existe entre des hommes vivants. L'apparition à Saul est fugitive, toute surnaturelle, et le Christ y révèle sa présence sans que Saul en jouisse véritablement. Mais l'idée que suggèrent les épîtres (notamment I Cor. xv, 5-8) est assez différente. Paul y assimile sa vision aux apparitions que matérialisent les Actes. Et le témoignage de Paul est le vrai : il n'y eut que des visions ; mais dans ces visions, Paul ne fait aucune différence ; les apôtres galiléens ont vu Jésus, et lui aussi, après eux, l'a vu de la même manière. Il n'est donc pas probable que la vision ait eu l'aspect météorologique, électrique et violent, que suppose le rédacteur. La vision a pu être lumineuse, mais Paul y aura discerné la figure de Jésus le Nazoréen. C'est pour cela qu'il dit avoir « vu » le Christ. Une vision imaginaire, survenue en d'autres conditions que celles qui nous sont ici indiquées, lui aura montré Jésus dans sa gloire, le Jésus que ses sectateurs disaient être le Christ, et auquel lui Paul ne voulait pas croire. Il serait enfantin de demander comment Paul a pu reconnaître dans cette vision un personnage qu'il n'avait jamais vu ; sa pensée, malgré lui, s'était remplie de ce Jésus qu'il combattait, qu'il voulait haïr, et la même suggestion inconsciente qui lui rendait l'image comme extérieurement présente lui disait que c'était Jésus. Il n'eut donc pas besoin de demander à l'apparition qui elle était ; ou bien s'il a pensé le demander, c'est lui-même qui, sans s'en apercevoir, s'est fait la réponse.

« Et tombé sur la terre, il entendit », — comme dans un rêve, — « une voix qui lui disait : « Saoul, Saoul, pourquoi me poursuis-tu ? » — La voix dit *Saoul* (transcription exacte du nom hébreu que le narrateur donne ordinairement en sa forme grécisée Σαῦλος), parce que la voix parle hébreu, ou plutôt araméen, — le troisième récit le dit expressément (xxvi, 14), — étant censée s'adresser à Saul dans sa langue maternelle, la langue propre des Juifs. Le souci de pareils détails pourrait n'être qu'une coquetterie de romancier. D'ailleurs, si la vision de Paul s'accompagnait d'une hallucination auditive, — ce qui n'a rien d'impossible, — le Christ devait lui parler dans la langue des Juifs palestiniens. Ici le persécuté, — ce qui est fait contre ses fidèles étant fait contre le Christ lui-même, — se plaint au persécu-

‘ Et il dit : « Qui es-tu, Seigneur ? » Et celui-ci : « Je suis Jésus, que tu poursuis. ’ Mais lève-toi et entre dans la ville, et on te

teur, et il semblerait que Saul aurait pu dans la question même reconnaître qui lui parlait. On doit supposer que, dans le trouble de son esprit, Saul comprend bien les paroles, mais qu’il se trouve incapable d’en tirer à l’instant même aucune conclusion touchant la personne de leur auteur. Il fallait à l’hagiographe un dialogue pour dramatiser son récit.

Saul répond donc à la voix. — « Et il dit : « Qui es-tu, Seigneur ? » — Il sait être en présence d’un être surnaturel, mais il ignore lequel, et, en poursuivant les fidèles de Jésus, il n’avait pas cru travailler contre la volonté du ciel ; il ignore tout aussi bien de quelle persécution le messager d’en haut veut parler. Du moins le rédacteur l’entend ainsi, n’ayant aucune idée du travail psychologique antécédent à la conversion, travail qui a été la cause réelle de la vision, et que la critique moderne s’est souvent efforcée d’analyser en en cherchant, bien inutilement, des traces dans ce récit même. La voix répond : — « Je suis Jésus, que tu persécutes », — c’est-à-dire, « je suis Jésus », et c’est moi que « tu persécutes » en inquiétant mes fidèles. Sans autre explication la voix ajoute : — « Mais, lève-toi, entre dans la ville et on te dira ce que tu dois faire. » — Le Christ parle avec autorité et bonté à l’homme qu’il a renversé par le seul éclat de sa gloire ; il ne veut pas de mal à celui qui s’était fait son ennemi ; il le tient et même il le prend pour son serviteur ; c’est pourquoi dès l’abord il lui donne des ordres. Instructions purement pratiques d’ailleurs, et seulement pour la première démarche à faire par celui dont il plaît au Christ de se servir comme d’un instrument de ses volontés : entrer à Damas, où des personnes qualifiées lui diront ce qu’il doit faire pour être admis dans la société des fidèles. Car, pour le moment, il ne s’agit pas d’autre chose, et le Christ, ainsi qu’il apparaît dans la suite du récit, se réserve de donner lui-même, en temps opportun, les directions nécessaires à celui dont il fera l’apôtre des païens. Sur cette vocation spéciale de Paul, le présent récit ne s’étend que dans la révélation faite par le Christ à Ananie (v. 15) ; le second récit la fait connaître à Paul dans une vision spéciale (xxii, 17-21), et le troisième la fait venir tout de suite (xxvi, 16-18), dans la réponse du Christ à la question de Paul : « Qui es-tu, Seigneur ? » Preuve que le rédacteur opère seulement avec une idée, qu’il figure en tableaux, au gré de son imagination et pour varier ses effets.

Plusieurs témoins lisent (mss. lat. *Floriac.*, *Paris.*, Vulgate, grec reçu) (v. 5) : « Je suis Jésus (quelques ms. grecs ajoutent *le Nazoréen*, d'après xxii, 8), que tu persécutes. *Il t'est dur de regimber contre l'aiguillon* ». — Remarque empruntée au troisième récit (xxvi, 14), où elle n'a, comme il sera montré en son lieu, d'autre signification que celle d'un ornement littéraire. Un ms. grec (E) et la version philoxénienne (marg.) placent l'addition (v. 4) après la parole : « Pourquoi me poursuis-tu ? » Variante qui trahit l'interpolation. « *Et tremblant et éperdu, il dit : « Seigneur, que veux-tu que je fasse ? » Et le Seigneur lui (dit) : « Lève-toi, entre dans la ville »* etc. — Supplément emprunté pour la majeure partie au second récit (xxii, 10), où la question : « Que dois-je faire, Seigneur ? » est motivée par l'insertion, après la déclaration du Christ : « Je suis Jésus le Nazoréen, que tu persécutes », de la remarque sur l'impression ressentie par les compagnons de Paul. La combinaison peut sembler préférable à celle de notre récit dans le texte des meilleurs témoins ; il n'ensuit aucunement que ce texte soit altéré, ou bien abrégé de l'autre relation. Il est évident que, si l'ensemble de notre passage avait été originairement rédigé en parfait accord avec les deux autres récits, on ne l'aurait jamais dérangé dans la transcription.

Nul ne se douterait, en lisant les Actes, que Paul lui-même pensait ou prétendait avoir eu dans la vision qui le convertit la révélation de son Evangile et de sa vocation auprès des païens. Mais que Paul ait eu un Evangile propre, c'est ce que le rédacteur des Actes veut de toutes ses forces ignorer. Paul a prêché la foi de Pierre, et il n'y faut point discerner de nuances : un seul Evangile existe depuis le commencement, l'Evangile du Christ ressuscité, ou plus exactement l'Evangile de Jésus ressuscité en Christ pour l'accomplissement des Ecritures et de l'espérance israélites. Quant à la vocation de Paul, elle ne saurait être liée à son Evangile propre du salut par la foi sans la Loi, puisque cet Evangile propre, au point de vue du rédacteur, n'existe pas, ou n'appartient pas à Paul. Il paraît bien qu'ici la vocation de Paul, pratiquement, se ramène presque aux suggestions, du Christ ou de l'Esprit, qui se succéderont pour orienter l'activité du missionnaire ; et s'il subsiste une idée générale de vocation à l'apostolat des païens, cette idée devient presque théorique, perd tout relief, et surtout on ne voit pas qu'elle inspire les démarches de l'Apôtre, comme lui-même le dit dans l'épître aux Galates. Ce n'est pas que peut-être, à certains égards et dans une certaine mesure, les Actes n'aient raison contre Paul, l'originalité de sa mission n'ayant pas été aussi grande que lui-même le dit. Mais le rédacteur a

faussé le trait essentiel de la conversion à tel point qu'il n'y a plus même de conversion ; il y a seulement un homme qui, zélé pharisien et croyant à la résurrection, professe maintenant et prêche partout la « résurrection dans Jésus » (IV, 2), parce que le Ressuscité lui a parlé au travers d'un immense éclair.

Assurément Paul se flatte d'avoir vu le Christ en personne, mais il dit aussi ne tenir son Evangile que d'une révélation qui coïncide et se confond avec la vision, révélation dont le Christ lui-même, le Christ esprit, — non pas « le Christ selon la chair », qu'avaient connu les anciens apôtres (cf. II COR. V, 16), qui est celui que les Actes retiennent dans les apparitions que couronne l'ascension, et que Paul prétend ignorer, — a été l'agent volontaire et l'objet. L'Apôtre ne présente pas sa conversion comme le miracle tout extérieur, accompli dans les circonstances extraordinaires qui nous sont ici décrites ; il la conçoit et la définit comme une vision révélatrice du Christ esprit, tel qu'il doit être cru et enseigné (GAL. I, 12, 15-16), l'élément essentiel de la vision n'étant pas seulement la forme imaginaire dans laquelle Paul a pensé voir le Christ, mais tout aussi bien et plutôt encore l'idée qu'il en a gardée du Christ lui-même, de sa nature céleste, de sa mission salutaire, de l'économie de salut fondée sur sa mort rédemptrice. Dans la réalité, il connaissait de Jésus tout ce qu'en disaient les croyants contre lesquels il avait polémisé et qu'il avait voulu molester. Il n'aurait jamais eu la vision de son Christ spirituel si jamais il n'avait entendu parler du Christ Jésus. D'après les indications qu'il fournit, on doit supposer qu'il s'est produit en lui une vision imaginaire qui lui a représenté Jésus dans sa gloire de ressuscité, le Jésus que prêchaient les chrétiens et auquel lui Paul ne voulait pas croire. Sa pensée s'était remplie malgré lui de ce Christ qu'il combattait, et un beau jour, dans une crise psychique, elle le lui imposa en quelque sorte à lui-même par une hallucination assez forte pour déconcerter sa raison, sa volonté, le subjuguier littéralement à l'impression de son rêve.

Les préliminaires de cette vision nous échappent, mais il est impossible, l'unique intéressé témoignant en sens contraire, de la ramener à une crise de conscience qui aurait résulté d'observations calmes et attentives, d'expériences réfléchies, d'une comparaison nettement vue, sentie, discutée, du régime de la Loi avec ses imperfections ou ses insuffisances, et du salut chrétien avec ses avantages, comme si Paul avait craint d'être, sous la Loi, en péril certain de damnation, et qu'il eût peu à peu pressenti que le salut devait être dans la foi du Christ et là seulement. Dans les conditions où était

Paul, une telle conclusion n'aurait jamais pu être matière d'expérience ; et d'ailleurs les conversions comme celle dont il s'agit ne se font pas dans ces conditions-là. Une part d'expérience intime et d'observation, un certain manque d'assurance en la Loi, dans sa perfection, dans son efficacité morale, dans sa puissance d'attraction au regard des païens, sentiment que n'aurait pu éprouver un Juif d'éducation purement rabbinique, mais qui s'explique chez un homme élevé dans un milieu hellénisé dont il a subi l'influence sans s'en apercevoir, est à compter parmi les causes qui ont préparé ou bien seulement parmi les circonstances qui ont rendu possible la conversion. Mais ce malaise, pour autant qu'il a existé, n'a point eu, au moment décisif, l'importance prépondérante que lui attribuent les théologiens libéraux de notre temps. La conversion par l'effet de la vision semble avoir été due au travail fébrile et à l'agitation de l'esprit. La foi de Paul s'est élaborée dans des discussions passionnées. A un moment donné, elle fait un bond qui n'est pas la conclusion logique d'observations réfléchies, mais une sorte de révolution, un saut de la foi mystique, occasionné par l'état cérébral du sujet et relevant de la psychiatrie non moins que de la psychologie rationnelle et morale.

Par l'effet de sa vision, Paul se persuade que Jésus est réellement vivant en Christ immortel, ainsi que ses fidèles le prétendent d'après des gens qui disent l'avoir vu comme Paul lui-même vient de le voir. Cette impression que sa vision lui donne n'est pas la simple foi au prédicateur galiléen qui fut crucifié par ordre de Ponce Pilate, ni seulement à sa qualité de Messie prêt à se manifester au monde en sauveur d'Israël dans l'instauration du règne de Dieu, comme le disaient les premiers croyants ; c'est la foi au Christ glorieux qu'annonçaient après Etienne les croyants hellénistes, le Seigneur céleste autour duquel les élus de tous les peuples se rallieront en son avènement, la Loi juive et toutes les barrières de culte national ayant disparu ; et c'est de plus la foi à un Christ dont Paul antérieurement, sans presque s'en douter, portait déjà l'idée en lui. Paul s'est échauffé l'esprit contre l'idée d'Etienne, — le salut pour tous les élus de tout l'univers, exemptés de la Loi, par le Crucifié, maintenant Seigneur, qui va venir en Christ, — et sa vision lui ramène l'idée combattue, avec cette adjonction : le salut pour tous les prédestinés, qui sont de tous les peuples, et le salut par sa mort, par la vertu de cette mort, sans la Loi, le salut venant à tous de la foi. L'épître aux Galates, en effet, laisse entendre que la révélation du Christ à Paul consista en une intuition qui lui montrait le salut acquis aux prédestinés dans la mort même de Jésus, en sorte que la proposition devait

dira ce qu'il te faut faire. » Et les hommes qui voyageaient

en être faite à tous, Juifs et gentils, pour qu'ils se l'appropriassent par la foi au Christ. Que l'intuition, au moins rudimentaire, de cette idée se soit produite dans l'esprit de Paul en même temps que la vision de Jésus, ou comme une lumière dans l'espèce de bouleversement intérieur qui ne put manquer de suivre cette vision, rien ne s'y oppose. Il suffit qu'elle ait été préparée en quelque manière dans son esprit, et elle aura été préparée si Paul a pu avoir la pensée, quand même ce n'aurait été que pour l'écarter ou pour l'opposer en objection aux chrétiens, que ce crucifié dont on faisait un Seigneur divin, le roi immortel des élus, aurait donc sauvé les hommes par sa mort, comme on le racontait plus ou moins de certains dieux païens dans les cultes de mystères, et aurait été un médiateur de salut éternel. Il importe peu que le visionnaire ait cru entendre ou non un discours de Jésus. Dans son état d'exaltation, toutes les idées qui s'offrirent à son esprit en conséquence de sa vision, et qui semblèrent la lui éclaircir, étaient pour lui des révélations du Christ. Ainsi lui aura été manifesté l'Évangile qu'il ne tient d'aucun homme. Ces idées ne pouvaient avoir encore toute la consistance qu'elles eurent plus tard; elles se sont affermies et développées par l'expérience, aussi par les difficultés et la contradiction qu'elles rencontrèrent. Mais les faits mêmes témoignent que le rudiment ou le fond de ces idées lui fut acquis dès le commencement. Quand il a vu clair en lui-même, qu'il a eu repris possession de son esprit et acquis la conscience pleine et réfléchie de sa foi nouvelle, il se trouva croyant au Christ mort et ressuscité en Sauveur des hommes, et il s'est cru appelé à prêcher parmi les païens ce mystère de salut. Lui-même certifie (GAL. I, 15-17, 21; II, 1-2) qu'il a prêché tout de suite aux païens en Arabie, puis en Syrie et en Cilicie. Il affirme la continuité de son apostolat auprès des païens, ensuite de sa conversion et en connexion avec sa doctrine du salut. Son témoignage n'est pas à contester, puisque l'activité du missionnaire est en rapport naturel avec la révélation que Paul dit avoir été contenue dans la vision qui le convertit. Ce n'est pas du tout ce que dit le rédacteur des Actes; mais c'est que le rédacteur a un autre but que raconter au vrai l'histoire de Paul.

Il nous a montré Saul à terre, recevant l'ordre de celui qui le prend désormais pour « outil choisi » (v. 15). Et comme il va rendre Paul aveugle, il a besoin de le pourvoir de compagnons qui le conduiront à Damas. C'est pourquoi il pense à eux maintenant. Ce qui vient d'être

avec lui étaient restés stupéfaits, entendant bien la voix, mais

dit ne supposait pas leur présence ; mais l'ordre donné par Jésus à Saul d'entrer dans la ville ne l'exclut pas, et il est bien risqué de fonder là-dessus (avec PREUSCHEN, 57) l'hypothèse d'un récit original qui aurait ignoré la cécité de Saul. Car le troisième récit, auquel on se réfère parce qu'il ne mentionne pas cette cécité ni Ananie, n'oublie pas les compagnons (cf. xxvi, 13-14), qui pourtant n'ont été inventés que pour l'assistance de Saul aveugle. Ces compagnons ne sont pas des auxiliaires qui auraient été donnés à Saul pour sa mission, mais de simples compagnons de voyage, des gens qui font partie de la même caravane (συνοδεύοντες; cf. Lc. II, 44). — « Car ses compagnons de route étaient restés stupéfaits, entendant bien la voix » — qui parlait à Saul, — « mais ne voyant personne ». — Sans doute le rédacteur entend-il qu'ils n'avaient rien vu ; car s'ils avaient vu l'éclat de la lumière céleste, ils auraient bien su d'où venait la voix, et ils se trouveraient avoir eu la même vision que Saul. Mais c'est ce qu'il ne faut pas ; autrement, on devrait convertir aussi les compagnons, et l'intérêt qui s'attache au cas de Saul serait diminué. Les compagnons, pour ce motif même, ne laissent pas d'embarrasser le rédacteur ; il a besoin d'eux pour conduire Saul aveugle, mais il doit s'arranger de façon que la vision leur échappe, au moins pour le principal, et que Saul seul puisse savoir de quoi il s'agit. La manifestation du Christ à Saul comprenant deux éléments, lumière et parole, et, la lumière où est le Christ semblant l'élément essentiel, puisque Paul lui-même, quand il parle de cet événement, dit avoir *eu* le Christ (I Cor. ix, 1 ; xv, 8), notre pieux romancier commence par dire que les compagnons n'ont rien vu, et qu'ils ont entendu la voix. Dans ces conditions, ils n'auraient pas compris ce qui se passait. Cependant, s'ils ont entendu retentir dans l'air les paroles : « Je suis Jésus, que tu poursuis », à moins de supposer qu'ils ignorent tout de la mission qui amène Saul à Damas, on ne voit pas comment ils pourraient ne pas comprendre ce que dit la voix. On s'expliquerait plus facilement qu'ils ne comprissent rien au phénomène lumineux. C'est ce dont le rédacteur s'est avisé pour le second récit : là (xxii, 9), Paul dit en propres termes que ceux qui étaient avec lui avaient vu la lumière, sans entendre la voix qui lui parlait. Et trouvant décidément cette combinaison très avantageuse, le rédacteur s'y est tenu pour le troisième récit (xxvi, 13-14), où les compagnons sont renversés en même temps que Saul par la fulguration de la lumière, Saul entendant seul la

ne voyant personne. ³ Et Saul se leva de terre, et, ses yeux ouverts, il ne voyait rien. Et le conduisant par la main, ils l'ame-

longue révélation qui lui est faite de sa vocation providentielle. Assurément, le rédacteur, dans les deux combinaisons, s'efforce à sauvegarder l'objectivité de l'apparition (WENDT, 163), qui serait compromise si les compagnons n'y avaient aucune part ; mais il faut avouer que la façon dont il s'y prend pour nous faire comprendre que le phénomène fut réel, prouve surtout que ce phénomène n'eut point lieu dans les conditions indiquées et qui sont de pure invention.

« Cependant Saul », — obéissant à l'ordre de Jésus, — « se leva de terre, mais » — il se trouvait dans l'impossibilité d'accomplir sans aide le reste de la prescription ; — « les yeux ouverts », — ces yeux que l'éclat de la lumière céleste avait sans doute aveuglés (cf. xxii. 11), — « il ne voyait rien ». — Ce furent ses compagnons qui — « le conduisant par la main, l'amènèrent à Damas ». — Un ms. latin (c. *Floriac.*) enchérit sur l'impuissance de Saul : les compagnons « entendaient la voix, mais ils ne voyaient pas à qui (Saul) parlait. Et il leur dit : « Levez-moi de terre » ; et quand ils l'eurent levé, il ne voyait rien (bien qu'il eût) les yeux ouverts ». — Il paraît très risqué d'admettre (avec PREUSCHEN, 57), sur ce seul témoignage, que le texte ordinaire a supprimé l'assistance des compagnons pour mettre Saul debout, parce qu'il devait accomplir sans aide cette partie de l'ordre à lui donné par le Christ. La cécité résulte-t-elle de ce que Saul a vu la gloire de Dieu (PREUSCHEN, 37), et serait-elle, en même temps, un symbole de l'incrédulité, la guérison qui se produira dans trois jours étant « l'illumination » baptismale (φωτισμός, JUSTIN, *Apol.* I, 61) ? Il est permis d'en douter. Les Actes présentent un autre cas de cécité miraculeuse, celui du magicien Elymas, que Paul lui-même, pour le punir d'avoir voulu détourner de la foi Sergius Paulus, frappe de cécité provisoire (xiii, 11). Elymas n'a pas vu la gloire de Dieu, et pourtant il devient aveugle ; et les compagnons de Saul, pourront, au gré du rédacteur, voir la lumière dont Saul a été aveuglé, sans perdre eux-mêmes la vue. Ce doit donc être l'idée du châtimement qui domine, même dans le cas de Saul ; lui aussi apprend à ses dépens qu'il est « dur de regimber contre l'aiguillon », comme il est dit dans le troisième récit. La cécité est un châtimement de l'incrédulité, mais c'est le châtimement qui y convient. Ni dans le cas de Saul ni dans celui d'Elymas notre hagiographe n'entend faire d'allégorie pure. Le châtimement est réel, bien que significatif. C'est dans cette mesure et en ce sens

nèrent à Damas. ⁹ Et il fut trois jours ne voyant pas, et il ne mangea ni ne but.

¹⁰ Or il y avait un disciple à Damas nommé Ananie, et le

que la cécité de Saul figure son incrédulité antérieure. Comme Saul croit maintenant, et qu'il sera guéri par Ananie avant d'être baptisé, son baptême ne paraît pas non plus conçu directement en remède efficace de la cécité spirituelle.

« Et il fut trois jours sans voir ». — Trois jours pleins probablement, et l'on ne veut pas signifier qu'il aurait été guéri le troisième jour après sa vision ; ainsi deux jours entiers se placeraient entre celui de la vision et celui du baptême. Le nombre trois peut être choisi pour sa valeur mystique, et parce que, pour le bon équilibre de la fiction, il ne faut pas que Saul soit privé de la vue seulement pendant quelques heures, ni qu'il reste trop longtemps aveugle ; moins de trois jours ne serait pas assez, et plus serait trop. Durant ces trois jours, Saul — « ne mangea ni but ». — L'analogie de ce jeûne avec celui de la préparation baptismale (PREUSCHEN, 57) est fort incomplète, si toutefois elle existe, puisque Saul ne jeûne pas en vue du baptême, ni même, à ce qu'il semble, par pénitence, mais plutôt à raison de l'espèce d'accablement où il est censé demeurer après la secousse morale et physique qu'il a éprouvée. On nous le représente privé de la vue et se privant de nourriture, parce que ceci est en rapport avec cela, l'aveugle dont il s'agit n'étant pas en goût de se sustenter. D'ailleurs, quand la discipline baptismale de l'Eglise fut établie, on ne jeûnait qu'un jour, la veille du baptême, et ici la durée du jeûne paraît plus longue. Enfin le narrateur, en disant plus loin (v. 19) que Saul, après son baptême, prit de la nourriture et s'en trouva bien, laisse assez clairement entendre qu'il s'était privé de nourriture dans son abattement physique et son désarroi moral, sans intention de jeûne religieux. Si donc l'auteur avait en ce point une arrière-pensée symbolique, on devrait supposer qu'il a prémuni les lecteurs contre son idée.

Il va de soi que le Christ ne pouvait laisser Saul en cet accablement. — « Certain disciple existait à Damas, qui avait nom Ananie. » — Le second récit (XXII, 12) dit que c'était un Juif « pieux selon la Loi, hautement estimé de tous les Juifs du lieu ». Sur quoi il convient d'observer que les deux choses n'étaient point incompatibles, puisque les chrétiens fréquentaient les synagogues et que, dans la perspective du récit (v. 19), c'est Saul qui le premier, après sa conversion, soulève des disputes dans les synagogues de Damas (PREUSCHEN, 58) ; mais le

Seigneur lui dit en vision : « Ananie ! » Et il dit : « Me voici, Seigneur. »¹¹ Et le Seigneur lui dit : « Te levant, va-t-en à la

rédacteur, qui a pourvu le jeune Saul du meilleur des maîtres juifs en la personne de Gamaliel, tient à le faire introduire dans le christianisme par un fidèle qui était un Juif de la plus stricte observance, reconnu et vénéré en cette qualité par les Juifs eux-mêmes. Et l'on doit voir ici autre chose que le goût de l'édification ou de la phraséologie pieuse : c'est le souci de l'apologiste qui veut montrer, — contre la vérité des faits et les souvenirs d'un passé récent encore, — que celui des prédicateurs chrétiens qui a été le plus vilipendé par les Juifs, et qui a le plus fait pour la propagation du christianisme en dehors de l'influence juive, a été le Juif le plus irréprochable ; et comment ne l'aurait-il pas été, élève du docteur Gamaliel, catéchumène d'Ananie, le plus pieux des Juifs de Damas ? Cependant Gamaliel a existé, tandis qu'Ananie paraît avoir été inventé tout exprès pour le rôle qu'on lui prête.

« Et le Seigneur lui dit en vision ». — Il s'agit ici d'une vision familière, Ananie étant un fidèle avec qui le Christ entretient ordinairement communication. Jésus, en effet « parle en vision » à Ananie, mais on ne dit pas qu'il se montre à lui, le Christ ayant seulement à lui donner une instruction par rapport à Saul. On ne saurait même dire si l'instruction lui est adressée en songe ou dans une extase ; toutefois la comparaison des autres passages des Actes où il est parlé de communications analogues favorise plutôt l'idée du songe ; car il semble que le narrateur, quand il pense à une vision d'homme éveillé, prenne soin de le noter expressément (cf. x, 3, 17, 19 ; xi, 5), tandis qu'ailleurs la simple vision (*ὄραμα*, comme ici *ἐν ὁράματι*) désigne une vision de songe (cf. xvi, 9-10 ; xviii, 9, morceaux de source ; et la révélation nocturne de xxvii, 23, complément rédactionnel). Cette circonstance de l'avertissement par songe, on le verra tout à l'heure, a une signification particulière dans le cas présent, où il s'agit de mettre en rapport moyennant une double instruction l'homme qui va être fait chrétien et celui qui doit le recevoir dans le christianisme.

Pour le préambule de l'instruction le narrateur a imité une scène de l'Ancien Testament (I SAM. iii, 4). Jésus appelle Ananie par son nom, comme Iahvé appelait Samuel endormi près de l'arche à Silo. Mais Ananie comprend dès l'abord d'où vient l'appel, et que c'est Jésus qui lui parle. — « Et il dit : « Me voici, Seigneur ». — C'est comme s'il répondait : « Je suis à tes ordres ». L'instruction suit en effet, nette

rue appelée Droite, et cherche dans la maison de Juda le nommé Saul de Tarse. Car le voilà qui prie, ¹³ et il a vu un homme

comme celle d'un officier à un soldat chargé d'une mission spéciale, ou mieux encore, pour prendre dans l'ordre de l'histoire une comparaison qui s'impose, comme celles qu'Isis, elle aussi, donnait en songe à ceux qu'elle appelait à l'initiation et aux prêtres qui devaient les recevoir. — « Et le Seigneur lui dit : « Va-t-en dans la rue Droite ». — On peut être assuré que le rédacteur n'aurait pas manqué d'indiquer le numéro de la maison, si la coutume avait été alors de distinguer les demeures par des chiffres ; mais il connaît le propriétaire, ce qui revient au même. — « Et cherche dans la maison de Juda un nommé Saul, de Tarse ». — On ne savait pas que Saul était chez ce Juda ; mais l'hagiographe trouve le Juda qu'il lui faut pour désigner la maison de Damas où Ananie doit rencontrer Saul. Ananie est censé connaître Juda et sa maison de la rue Droite. Il va sans dire que Juda est un Juif, un Juif non chrétien, puisque sans doute il était des relations de Saul persécuteur. Mais il ne faut pas trop scruter la qualité du personnage, Juda étant simplement l'homme indispensable à la rencontre de Saul et d'Ananie en lieu tiers. La rue Droite devait être assez connue, et les commentateurs n'ont pas tort de supposer que c'était la rue principale de Damas, dont les vestiges et le tracé sont reconnaissables encore dans la ville actuelle. Notre rédacteur n'avait jamais passé par la rue Droite, mais il avait dû en trouver mention dans quelque livre. Le simple nom de Juda est censé suffire pour désigner l'hôte de Saul, bien que peut-être il y eût plus d'un Juda dans la rue Droite. Et le nom de Saul est censé avoir besoin d'être complété par celui du lieu d'origine pour qu'Ananie trouve à coup sûr celui vers qui le Seigneur l'envoie. Au fond, c'est pour provoquer l'objection d'Ananie, qui est censé connaître Saul de Tarse, et pour animer le dialogue qui s'engage en vision sur le compte du dit Saul entre le Christ et son messager. L'indication sur l'origine de Saul n'est d'ailleurs pas suspecte et doit provenir tant de la source que d'une tradition assez certaine et surtout assez répandue pour que le rédacteur n'ait pu avoir seulement l'idée d'y contredire afin de la faire oublier. Il n'était aucunement dans l'intérêt de sa thèse de faire naître Saul en terre païenne, et l'on peut voir, par ce qu'il a imaginé de ses rapports avec Gamaliel, qu'il aurait été prêt, s'il avait pu l'oser, à le faire naître à Jérusalem.

Les indications relatives à Saul se précisent et se justifient dans le

appelé Ananie entrer et lui imposer les mains pour qu'il recou-

discours du Christ par un renseignement sur ce qu'il fait actuellement, à raison d'une vision qu'il a eue parallèlement à celle dont Jésus, en l'instant même, gratifie Ananie. Il faut qu'Ananie aille trouver ce Saul, parce que ce Saul est préparé à recevoir la visite d'Ananie. — « Car le voilà qui prie, et il a vu » — de son côté (de nombreux témoins ajoutent : « en vision », ἐν ὁράματι) — « un homme du nom d'Ananie qui entrait » — dans la maison qu'il habite, — « et qui lui imposait les mains afin qu'il recouvre la vue ». — Saul aura eu aussi sa vision de songe, et, réveillé, se sera mis en prière. Si singulier que soit l'avertissement, il est de toute nécessité dans le discours du Christ à Ananie, qui a besoin de savoir à quelle fin Jésus l'envoie vers Saul et ce qu'il devra lui dire ou lui faire. Or Jésus envoie Ananie à Saul pour qu'il lui impose les mains. A la lettre, on pourrait croire que l'imposition des mains ne concerne que la guérison de l'aveugle, mais la suite du récit montre que la pensée du présent discours dépasse le recouvrement de la vue, l'imposition des mains étant aussi bien pour la collation du saint Esprit et pour ménager l'introduction de Saul dans la société des fidèles par le moyen du baptême. La guérison de la cécité est donc le premier mais non l'unique effet que Jésus est censé avoir en vue dans l'imposition des mains. Et c'est plutôt pour le raccourci de la narration qu'à raison du demi-symbolisme de celle-ci, que le don du saint Esprit paraît comme sous-entendu dans la guérison de la cécité. Ananie reçoit l'ordre de conférer à Saul l'initiation chrétienne, et il est averti que le candidat à l'initiation a été prévenu de même, en sorte que l'exécution de l'ordre donné ne comporte aucune difficulté. Rien de plus naturel que cette combinaison dès qu'on en a compris l'équilibre. Le même rapport de visions se retrouvera dans l'histoire de Cornélius, et par conséquent le narrateur brode sur un thème qu'il n'a point créé ; il en a fait seulement l'application à ses personnages.

Apulée, au onzième livre des *Métamorphoses*, nous révèle que ce cliché a été celui d'après lequel se réglaient les initiations aux mystères isiaques. Isis avertissait elle-même, en songe, simultanément, le candidat à l'initiation et le prêtre qui devait le recevoir. La vocation du Lucius d'Apulée s'accomplit dans des conditions tout à fait analogues à la conversion de Saul, si ce n'est que le premier appel de la déesse, la vision où Isis se fait connaître à Lucius, se produit aussi en songe et pendant la nuit, tandis que Jésus a commencé par

se manifester en plein midi à Saul éveillé. Notre rédacteur avait ses raisons de ne point faire passer l'apparition du Christ à Paul pour une vision d'homme endormi : il aurait craint d'en compromettre l'objectivité, et, s'il a voulu la différencier de celles dont ont joui les Douze, il n'aurait pas osé peut-être contredire à ce point Paul lui-même en rattachant sa conversion à un songe. Il a réservé le songe pour l'appel immédiat au baptême, sachant, comme tout le monde, que la vision qui avait converti Paul était une vision d'homme éveillé. Ainsi la première apparition du Christ à Saul n'est pas tout à fait selon le type des initiations isiaques, mais les visions de Saul et d'Ananie pour l'introduction de Saul dans la communauté chrétienne sont tout à fait conformes à ce type. Isis se fait connaître à Lucius, métamorphosé en âne, la première fois qu'elle lui apparaît, et elle le prévient, tout comme fait ici le Christ pour Ananie, que le prêtre qui doit lui restituer sa forme humaine est averti de la rencontre ; quand on en vient à l'initiation, Isis apparaît encore au novice en même temps qu'au prêtre pour signifier à l'un et à l'autre que le temps de l'initiation est arrivé. L'initiation de Lucius aux mystères d'Osiris à Rome, et une autre initiation aux mystères romains d'Isis s'accomplissent dans les mêmes conditions. Toujours la déesse entre dans des précisions minutieuses, disant à quels signes prêtre et candidat se reconnaîtront, et elle va jusqu'à fixer les frais des cérémonies initiatrices. Sans doute le récit d'Apulée est postérieur à celui des Actes, et il ne s'agit pas de mettre les Actes dans la dépendance d'Apulée ; mais les mystères d'Isis existaient depuis longtemps quand Apulée a écrit, et le système des révélations par songes remonte probablement à l'origine de ces mystères, à leur propagation dans le monde gréco-romain, propagation qui est antérieure à celle de l'Evangile. Si la dernière rédaction des Actes est une œuvre romaine, le culte d'Isis était bien connu à Rome ; mais il était connu aussi à Corinthe et en bien d'autres endroits. D'ailleurs, l'influence des mystères d'Isis pourrait n'avoir pas été directe, ce mécanisme des révélations simultanées pouvant être déjà plus ou moins vulgarisé dans la thaumaturgie et l'hagiographie courantes du paganisme.

En tout cas, une hypothèse à écarter est celle des critiques (CORSSEN, *Der Cyprian. Text. der Acta Apost.*, 1892, pp. 21-22 ; PREUSCHEN, 58 ; etc.) qui regardent comme interpolé ou provenant d'une autre source le verset relatif à la vision de Saul. On trouve étrange cette communication touchant la vision d'un autre ; on dit que la réponse d'Ananie en fait abstraction, et l'on remarque l'absence du verset dans un ms. latin (c. *Floriac.*) Mais la communication, ainsi qu'il vient d'être dit,

vre la vue. » ¹³ Et Ananie répondit : « Seigneur, j'ai appris de plusieurs touchant cet homme combien il a fait de mal aux saints dans Jérusalem ; ¹⁴ et il a le pouvoir des grands-prêtres

n'a rien d'étrange, puisqu'elle est conçue d'après un type courant dans l'antiquité, type que l'auteur a utilisé encore dans l'histoire de Cornélius, et qui, par conséquent, lui était familier. L'objection d'Ananie ne répond aucunement à l'ordre : « Va trouver... Saul de Tarse », à l'exclusion de ce qui suit, mais bien à toute la communication : « Va trouver... Saul de Tarse pour lui imposer les mains comme sa vision l'en avertit. » Et nous venons de voir que cela signifie : « Reçois ce Saul dans la communauté. » C'est devant cette injonction qu'Ananie va protester : « Comment recevoir ainsi celui qui vient nous persécuter ! » Le Christ n'a point parlé à Ananie de la conversion de Saul ni de la première vision sur le chemin de Damas, et il n'y a pas lieu de s'en étonner ; le rédacteur n'a pas dit mot de ce qui s'est passé dans l'âme de Saul ; le Christ a renversé son persécuteur et lui a donné des ordres auxquels celui-ci est censé ne pouvoir résister : voilà pour notre auteur tout le phénomène de la conversion, une vision accablante et un homme abattu, qu'une seconde vision avertit de la visite d'Ananie. Dans la vision qu'a celui-ci le Christ n'a donc pas à parler davantage de conversion, mais à dire à Ananie ce qu'il doit faire pour l'homme qui est dans tel état. En somme, le Christ fait manœuvrer ses agents et n'a pas d'autres explications à leur donner que celles qui importent à leur service. Le dialogue du Christ et d'Ananie ne présente aucune incohérence ni difficulté si on l'entend bien. Mais tout devient obscur dans ce qui est dit à Ananie touchant la vision de Saul, si l'on ne voit pas pourquoi le Christ lui en parle. Ce doit être à cause de cet embarras que le passage a été omis dans le témoin cité. Il y a seulement à dire qu'Isis, dans Apulée, se montre plus explicite et parle plus clairement, pour le lecteur non averti, que le Christ dans les Actes (par exemple, quand elle dit à Lucius : « hoc eodem momento, quo tibi venio, simul et tibi praesens, quae sunt consequentia sacerdoti meo per quietem facienda praecipio »). Les critiques auraient donc pu s'épargner ici l'hypothèse d'une source ou relation particulière d'après laquelle Saul aurait recouvré la vue dans une vision.

Ananie est censé ne pouvoir retenir une objection que d'ailleurs il présente avec la réserve qui convient. Il ne refuse pas d'exécuter l'ordre ; il a l'air plutôt de ne pas voir comment il pourra s'en acquit-

pour enchaîner tous ceux qui invoquent ton nom. » ¹⁵ Et le Seigneur lui dit : « Va, car ce m'est instrument de choix que cet (homme), pour porter mon nom devant gentils, rois et fils d'Is-

ter, le sujet qui lui est donné à initier étant notoirement réfractaire à l'initiation — « Et Ananie répondit : « Seigneur, j'ai appris de plusieurs au sujet de cet homme tout ce qu'il a fait de maux à tes saints dans Jérusalem. » — Ananie est donc informé de la grande persécution, qu'on doit supposer avoir été connue au loin. Il faut bien se garder de demander qui sont ces nombreux informateurs et aussi comment le même Ananie va se montrer tout aussi bien renseigné sur la mission qui amenait Saul à Damas. — « Et ici » — continue-t-il, cet homme — « a pouvoir des grands-prêtres pour emprisonner tous ceux qui invoquent ton nom ». — Le rédacteur se plaît à insister sur cette commission dont il a eu l'heureuse idée. Ananie est censé la la connaître, sans savoir que le commissaire arrivé à Damas est dans l'impossibilité de remplir son mandat. Il se trouve connaître et ignorer, un peu arbitrairement, tout ce qu'il faut pour que le rédacteur fasse dire par le Christ ce qu'il juge à propos de signifier touchant la vocation de Saul. Ananie désigne les fidèles sous le nom de « saints », ou bien « ceux qui invoquent le nom » du Christ : les termes se retrouvent dans Paul (cf. I Cor. I, 2 ; Rom. X, 12-14). Les fidèles sont les « saints » du Christ en tant qu'ils lui appartiennent et lui sont comme consacrés, en tant aussi qu'ils sont sanctifiés par la communication de son Esprit.

Le Christ réitère son ordre, et, sans parler davantage de conversion, il rassure Ananie en lui révélant la destinée de celui à qui il l'envoie. — « Et le Seigneur lui dit : « Va ; ce » — Saul « — m'est vase d'élection ». — La formule est imitée de l'Ancien Testament (cf. JÉR. XXVII, 25) ; elle équivaut à « organe » ou « instrument choisi ». — « Pour porter mon nom devant nations ». — Ce Saul sera apôtre « de gentils », non pas précisément « apôtre des gentils » ausens absolu où l'entendait Paul lui-même quand il se fut isolé des autres missionnaires chrétiens. — « Devant des rois ». — C'est beaucoup dire, étant donné que le rédacteur ne peut avoir en vue que la comparaison de Paul devant Agrippa, trait qui doit être de son invention et en prévision duquel il parle ici de rois. Car il ne s'agit pas de rois païens, et il est peu vraisemblable que le rédacteur veuille signifier ici que Paul, en ayant appelé à César, aura comparu devant Néron lui-même. On rencontrerait plutôt sa pensée et l'on traduirait strictement son

raël. ¹⁶ Car je lui montrerai combien il faut qu'il souffre pour

texte : « devant des rois et enfants d'Israël ». — Le rédacteur amènera pour entendre Paul, non seulement Agrippa II, mais ses deux sœurs, Drusilla, femme du procureur Félix, et Bérénice. Cela fait trois personnes royales et approximativement israélites. Cette vocation éminente, que Saul ne connaît point encore, Ananie n'est point chargé de la lui révéler. Le Christ lui-même le fera. — « Car je lui montrerai combien il devra souffrir pour mon nom », — D'évangile propre au nouvel apôtre il ne saurait être question, non plus que de vocation unique : un seul Evangile existe, transmis par Jésus aux Douze, et par ceux-ci aux premiers croyants du judaïsme, dont est Ananie ; Saul l'enseignera d'après les Douze et d'après Ananie ; il visitera beaucoup de nations, tiendra tête aux Juifs et comparaitra devant des rois ; les grands résultats de sa prédication aux gentils ne sont pas autrement indiqués, et moins encore les différends de Paul avec les autres prédicateurs de l'Evangile. Le rédacteur ne se fera pas scrupule de sacrifier une large part de la vérité historique, à seule fin de présenter la carrière de Paul comme une suite d'adversités causées par les Juifs, qui se sont obstinés à ne pas reconnaître en lui ce que notre hagiographe veut qu'il ait été, le missionnaire le plus exact du judaïsme le plus authentique, celui qui n'a cessé d'affirmer l'espérance israélite, dans la résurrection de Jésus et son prochain avènement. De là vient la formule singulière que le Christ emploie pour caractériser la vocation de Saul. L'attention du lecteur n'est pas orientée vers l'importance de ce que Saul devra faire, mais vers les épreuves qu'il devra subir de la part des Juifs. D'ailleurs les termes employés ne signifient pas que le Christ instruira Saul par des expériences successives, par les peines mêmes, de ce qu'il devra souffrir, une telle idée n'étant aucunement à sa place dans le discours et s'adaptant mal au contexte. Le rédacteur, par la bouche du Christ, signifie, un peu obscurément, que Saul portera le nom de Jésus devant les peuples, parce que le Christ lui-même lui donnera dès maintenant, sauf à le compléter ultérieurement dans le détail suivant l'opportunité, ce programme d'évangélisation qui s'accompagnera d'une série d'épreuves occasionnées par les Juifs ; et les épreuves seront si constamment mêlées à l'activité du missionnaire, que la révélation du programme est aussi bien celle des adversités que d'un bout à l'autre il comporte. Une telle idée, qui est celle même qui domine tout ce que le rédacteur veut raconter de Paul, ne peut

mon nom. »¹⁷ Et Ananie s'en alla, il entra dans la maison et, lui ayant imposé les mains, il dit : « Saoul (mon) frère, le Seigneur m'a envoyé, — Jésus qui t'est apparu dans le chemin où tu venais, — pour que tu recouvres la vue et que tu sois rempli d'Esprit

aucunement se rattacher (comme le voudrait WENDT, 165) à une fausse interprétation du mot « témoin » dans le troisième récit (xxvi, 16), que le rédacteur aurait entendu au sens de martyr : le troisième récit n'a aucunement le caractère d'une source par rapport au premier, et, sur le point qui nous occupe, il ne fait que le résumer en termes emphatiques. Le Christ lui-même fera connaître à Saul cette vocation de souffrances, et le rédacteur ne veut pas faire entendre que Saul n'a eu d'abord connaissance de cette vocation que par Ananie. Dans les deux autres relations (xxii, 21 ; xxvi, 16-18), la révélation sera mise en termes exprès dans la bouche du Christ. Dans celle-ci, le rédacteur demeure fidèle à son système de révélations en partie double, à Ananie et à Saul ; mais il ne pouvait le pousser dans le détail sans tomber dans les redites et les développements inutiles.

Ainsi averti et rassuré, — « Ananie s'en alla et entra dans la maison ». — La leçon de quelques mss. grecs récents et d'un ms. latin (*c. Floriac*) : « Et s'étant levé (ἐγερθεὶς), Ananie » etc., paraît impliquer l'idée de la vision nocturne et n'est d'ailleurs qu'une paraphrase. — « Et lui ayant imposé les mains, il dit ». — Nul besoin n'était d'explications préliminaires, puisque le Christ a tout réglé d'avance et que même les deux hommes n'ont pas besoin d'être présentés l'un à l'autre. L'avantage des récits merveilleux ainsi construits sur un type donné traditionnellement est d'autoriser comme faciles les combinaisons les plus invraisemblables. Le ms. latin qui vient d'être cité dit qu'Ananie imposa les mains à Saul « *au nom de Jésus-Christ* », ce qui va de soi. — « Saoul mon frère ». — Ananie dit « *Saoul* », comme plus haut Jésus, probablement parce que le pieux Juif de Damas est censé parler aussi araméen. — « Le Seigneur m'a envoyé, Jésus qui t'est apparu dans le chemin où tu venais ». — De cette apparition Ananie ne savait rien quand il a objecté au Christ les dispositions du persécuteur (vii, 13-14) ; il se trouve la connaître maintenant, bien que Jésus n'en ait pas parlé dans sa réponse (vv. 15-16). Force est de supposer que le Christ en a dit plus que cette réponse ne marque, ou bien que le rédacteur, en tournant la phrase d'Ananie à Saul, a pensé qu'une allusion à l'apparition du chemin y ferait bon effet, et

saint. » ¹⁸ Et aussitôt il lui tomba des yeux comme des écailles,

n'a pas fait attention qu'il avait mis Ananie dans l'ignorance de ce qu'il lui fait dire. — « Pour que tu recouvres la vue et que tu sois rempli de l'Esprit saint ». — Cet Esprit va lui être donné dans le baptême. Ce sont les instructions du Christ, et il est sous-entendu que Saul s'y prête passivement, suivant l'attitude qui lui est attribuée depuis l'instant de l'apparition. La raison de la double signification on du double effet de l'imposition des mains a été marquée plus haut. Une certaine élasticité se remarque dans les conceptions sacramentaires du rédacteur, puisque, nonobstant la relation qu'il établit entre le baptême et le don de l'Esprit, l'Esprit peut être donné par l'imposition des mains quelque temps après le baptême, comme il est arrivé aux convertis de Samarie (VIII, 17), ou bien avec le baptême, comme ce semble être le cas de l'eunuque éthiopien (VIII, 39, variante), ou bien dans le baptême avec imposition des mains préalable, comme dans le cas de Saul, ou bien avant le baptême sans imposition des mains, comme ce sera le cas de Cornélius (x, 44-48), ou bien par répétition du baptême avec imposition des mains, comme dans le cas des croyants d'Ephèse qui avaient reçu le baptême de Jean (XIX, 1-7).

« Et aussitôt », — à la parole d'Ananie. — « il tomba de ses yeux comme des écailles ». — Le sens n'est pas que la cécité disparut comme si une couche d'écailles étaient tombées de ses yeux, mais bien qu'il s'en détacha des croûtes qui ressemblaient à des écailles. La même chose est racontée du vieux Tobie (TOB. XI, 12). La médecine antique n'employait que pour les maladies de peau l'expression dont se sert ici le rédacteur (λεπίδες. TOB., *loc. cit.*, ἐλεπίσθη... τὰ λευκώματα), qui décrit plutôt en termes populaires l'affection dont les yeux de Saul furent atteints. Il est superflu de rechercher à quel genre d'ophtalmies réelles pourrait se rattacher celle-ci, qui n'a point existé. — « Et il recouvra la vue », — l'espèce de châtiment symbolique dont il avait été frappé par le Christ ayant ainsi pris fin, et l'ancien persécuteur entrant maintenant dans la voie lumineuse de la vérité. — « Et s'étant levé, il fut baptisé ». — Sans doute par Ananie, puisqu'il n'y a aucun autre participant à la scène, et que rien n'invite à supposer un intervalle, avec des témoins recrutés dans la communauté de Damas. Il semble plutôt que tout se passe au même endroit où Saul a été reçu en arrivant dans la ville, et où il est resté trois jours sans prendre de nourriture, puisque, immédiatement après son baptême, débarrassé de son infirmité, délivré de toute angoisse, — « prenant de la nourri-

et il recouvra la vue ; et s'étant levé, il fut baptisé ; ¹⁹ et prenant de la nourriture, il se trouva fortifié.

ture, il retrouva des forces ». — Il aura mangé où il avait logé, où il avait jeûné. Bien indiscret serait le lecteur qui demanderait comment le Juif Juda, de la rue Droite, a apprécié la conversion de son hôte, ou bien s'il a mis à la disposition d'Ananie et de Saul l'eau qu'il fallait pour le baptême. Mieux vaut remarquer, en finissant l'analyse de ce récit, comment le rédacteur, en dramatisant systématiquement la conversion de Saul, a réussi à en écarter toute signification profonde au point de vue de la foi, de la psychologie et de l'histoire.

Le rôle d'Ananie n'est pas plus artificiel que le reste de la mise en scène. S'il n'a pas trouvé place dans le troisième récit, c'est que le rédacteur ne voulait pas entrer dans ces détails, qui ne convenaient point à la grandiloquence du discours que Paul est censé avoir prononcé devant Agrippa II. Si le personnage d'Ananie n'est point historique, c'est parce que l'ensemble du récit où il figure n'a aucun caractère d'histoire. Ce n'est point parce que la conscience apostolique de Paul exclurait tout intermédiaire humain dans l'affaire de sa conversion et que sa conception du baptême n'est point identique à celle des Actes (arguments de PREUSCHEN, 58). Paul lui-même dit avoir été baptisé, comme il donne à entendre que tout chrétien l'était (ROM. VI, 3 ; I COR. XII, 13). Il serait parfaitement arbitraire de supposer que Paul a été baptisé ailleurs qu'à Damas et assez longtemps après sa conversion. Il est entré, comme les autres, dans la communauté chrétienne par le baptême, et c'est par le baptême que, converti à la foi du Christ, il fut d'abord agrégé à la communauté de Damas. Paul ne le nie aucunement lorsqu'il proclame ne devoir son Evangile à personne. Il ne devait ni sa conversion ni son Evangile à celui qui l'a baptisé, mais il n'en a pas moins été baptisé par quelqu'un. Quand même il aurait été dès l'abord aussi soucieux qu'il le fut plus tard de son indépendance, — hypothèse non seulement invraisemblable mais absurde à concevoir, — il aurait toujours eu besoin de quelqu'un qui lui dît « ce qu'il fallait faire » pour être admis à la communion chrétienne. Et il est certain que Paul est entré de tout cœur en cette communion. Il n'aurait jamais été chrétien s'il était resté isolé dans la contemplation de sa foi nouvelle, comme s'il en eût été l'unique et souverain dépositaire. L'autonomie de sa conscience apostolique, dont on ne saurait faire sitôt matière de réflexion pour lui, n'est point ici en cause. La communauté de Damas, par l'un ou l'autre de ses membres,

Et il fut avec les disciples qu'il y avait à Damas, durant quel-

a reçu de Paul l'aveu de sa conversion, et c'est ainsi que Paul a été baptisé. L'idée qu'il a pu se faire ultérieurement du baptême n'est pas à considérer en regard de cette démarche nécessaire. Ce qui est compromettant pour Ananie, ce n'est pas d'avoir baptisé Paul, c'est d'appartenir à la fiction par laquelle le rédacteur adapte à son système apologétique la conversion de l'Apôtre.

XXIV. — SAUL A DAMAS ET A JÉRUSALEM

Par l'épître aux Galates (I, 17) on sait que Paul, aussitôt après sa conversion, se rendit en Arabie, c'est-à-dire dans le royaume nabatéen que gouvernait alors Arétas IV, puis qu'il revint à Damas; trois ans seulement après sa conversion il prit le chemin de Jérusalem. Les trois années peuvent n'être pas complètes, et le voyage s'être accompli dans la troisième année de la conversion, l'année où cette conversion s'est produite comptant comme première, en sorte que le total ne représenterait qu'environ deux ans. Mais il y a cet intervalle entre la conversion et le voyage de Jérusalem, que Paul dit expressément avoir fait « pour voir Pierre » ; il vit par la même occasion Jacques frère du Seigneur, mais aucun autre apôtre, et certainement il ne fut point présenté à la communauté ; il resta quinze jours auprès de Pierre (GAL. I, 18-19) ; ensuite il s'en alla dans les pays de Syrie et de Cilicie, d'où sa renommée de prédicateur revint en Judée, apprenant aux fidèles de ce pays, qui ne le connaissaient point personnellement, que l'ancien persécuteur annonçait maintenant la foi du Christ (GAL. I, 21-24). Toutes ces données s'enchaînent fort bien et ne deviennent difficiles à entendre que si on essaie de les concilier avec les Actes, de les interpréter et de les compléter par les Actes, en prenant pour des faits historiques les inventions du rédacteur. La réputation de Paul ne s'est affirmée que par ses succès en Syrie et en Cilicie, où nous verrons qu'il a travaillé avec Barnabé. Les résultats de la mission d'Arabie avaient été nuls, tant à raison du milieu mal préparé, si Paul s'est adressé aux païens, comme l'épître aux Galates invite à le supposer, que de l'inexpérience du missionnaire. Le souvenir du fougueux adversaire qui avait un moment tourmenté les fidèles de Damas ne fut rappelé que par la mission de Syrie-Cilicie. Comme cette mission a rempli tout l'intervalle compris entre le premier voyage de Paul à Jérusalem,

ques jours ; ²⁰ et aussitôt dans les synagogues il prêchait que

trois ans après sa conversion, et le second voyage, qui eût lieu onze ans plus tard, quatorze ans après la conversion (GAL, II, 1 ; pour l'interprétation de cette date, voir *l'Épître aux Galates*, 98-100), sa renommée a eu le temps de grandir. Il continuait de prêcher surtout aux païens, et sur ce point les Actes ne contredisent pas tout à fait l'épître ; mais il n'en va pas de même pour les faits antérieurs à la mission de Syrie.

« Or il fut quelques-jours avec » — ses nouveaux frères, — « les disciples qui étaient à Damas », — et auxquels on doit supposer qu'Ananie l'a présenté, — « et aussitôt » — après ces jours de repos dans la petite communauté, — « il prêcha dans les synagogues que Jésus était le fils de Dieu. » — Au sens du psaume (Ps. II, 17), c'est-à-dire le Messie. L'épître aux Galates (I, 16) a de même un « aussitôt », mais qui concerne le départ immédiat de Paul pour l'Arabie, non des prédications aux Juifs de Damas dans leurs synagogues. Ici le voyage en Arabie est simplement ignoré ou, pour mieux dire, supprimé. On pourrait supposer que le rédacteur l'ignore, s'il ne connaissait point les épîtres de Paul.

L'opinion a été soutenue, mais elle ne paraît pas soutenable, étant donné que notre rédacteur se trouve contredire ou ignorer tous les faits qui gêneraient ses partis pris. Il se garderait bien de citer les épîtres, et l'on peut croire que Luc, s'il les a utilisées, ne les citait pas davantage. Mais le rédacteur, qui voudrait plutôt les faire oublier, ne se doutait pas, quand il s'en écartait délibérément, que son œuvre, un demi-siècle plus tard, figurerait dans une collection sacrée à côté de ces mêmes épîtres dont il avait voulu étouffer le témoignage. Le voyage d'Arabie, procédant d'une initiative hors cadre pour une mission auprès des païens, aura été volontairement omis, et la prédication aux Juifs de Damas y aura été substituée. En fait le rédacteur ne s'est pas comporté plus librement à l'égard des renseignements fournis par les épîtres qu'envers le texte même de Luc, qu'il a délibérément falsifié. Dans la réalité, Paul n'a pas prêché, ne pouvait pas prêcher ainsi aux Juifs de Damas, parce qu'il venait de les abandonner subitement, après les avoir excités de toutes ses forces contre les prosélytes de l'Évangile. Il ne s'agit point ici d'in vraisemblance mais d'impossibilité morale. Si Paul a quitté immédiatement Damas, c'est qu'il n'aurait pas pu y rester, si ce n'est en se cachant ; et comme il ne pouvait se tenir inactif, il alla prêcher ailleurs ; il revint après un

Jésus était le Fils de Dieu. ²¹ Et fort surpris étaient tous ceux qui l'entendaient, et ils disaient : « N'est-ce pas celui-là qui maltraitait à Jérusalem ceux qui invoquent ce nom, et qui est venu

certain temps passé en Arabie, — sans doute la majeure partie du temps compris entre la conversion et le voyage à Jérusalem, — et durant ce bref séjour, il n'a pas dû prêcher aux Juifs. Le terrain était trop brûlant et trop difficile pour lui à cause de son passé. D'ailleurs, quand il revient à Damas, ce n'est pas avec les Juifs qu'il a maille à partir, mais avec l'ethnarque d'Arétas, sans doute un païen, officier de prince païen, auquel nous allons voir que le rédacteur a substitué aussi les Juifs. Même dans la perspective artificielle des Actes une prédication de Saul aux Juifs de Damas reste souverainement invraisemblable. Voici un homme qui est arrivé dans la ville avec de pleins pouvoirs pour mettre aux fers tous les fidèles du Christ ; tout le monde le sait, vu que sa commission est officielle et publique ; ses compagnons de route savaient qui il était et ce qu'il venait faire à Damas ; il est vrai que ces témoins du miracle sont extrêmement discrets dans nos récits et qu'ils disparaissent dès que le rédacteur n'a plus besoin d'eux ; mais si l'histoire était réelle, ils auraient parlé. Si Ananie (v. 14) connaissait la mission donnée à Saul par le grand-prêtre, tous les Juifs de la ville pouvaient la connaître aussi bien qu'Ananie. Et quelques jours après sa conversion, Saul se serait présenté hardiment dans les synagogues pour y crier que Jésus était le Christ ! La démarche n'était certes pas au-dessus de son courage, mais n'en aurait-il pas compris l'extravagance, et le danger qu'il courait d'être encore plus accablé sous les injures et le ridicule que roué de coups de bâton ? Le persécuteur, subitement converti, n'avait rien de mieux à faire que de s'éclipser.

Selon le rédacteur, les Juifs de Damas se seraient contentés de s'étonner. — « Or tous ceux qui l'entendaient étaient tout ébahis et disaient : « Celui-ci », — qui prêche avec une telle ardeur Jésus le Nazoréen, — « n'est-ce pas celui qui persécutait à outrance (πορθέσας, expression de GAL. I, 13, 23, et qui ne se rencontre point ici par hasard, mais par réminiscence de l'épître) dans Jérusalem (les mss. A et S ont εἰς, ce qui marquerait le rassemblement à Jérusalem de prisonniers qui auraient été en partie recrutés du dehors : supplément de fiction qu'ajouterait ici le rédacteur) ceux qui invoquent ce nom et qui est venu ici tout exprès pour les ramener enchaînés aux grands-prêtres ? » — Remarque un peu trop philosophique pour la circonstance. —

ici afin de les emmener enchaînés aux grands-prêtres. »²² Mais Saul n'en était que plus décidé, et il confondait les Juifs qui habitaient à Damas, démontrant qu'il (Jésus) était le Christ.

²³ Mais quand se furent passés beaucoup de jours, les Juifs se

« Mais Saul n'en était que plus fort », — plus énergique et plus décidé dans ses démonstrations. — » Et il confondait les Juifs qui habitaient à Damas en prouvant que » — Jésus, — « c'était le Christ ». — Répétition voulue et qui ne semble pas justifier l'hypothèse d'une surcharge (pour les vv. 21-22; SCHWARTZ, 275; PREUSCHEN, 60. Afin d'atténuer la brusquerie de la finale et peut être aussi la correspondance trop étroite avec le v. 20, les mss. latins *Floriac.*, *Gigas*, *Paris*. 321, ajoutent au v. 22 : « in quem bene sensit Deus »). — « Or, quand se furent passés des jours assez nombreux », — c'est-à-dire un certain nombre de jours (ἡμέραι ἱκαναί). Donnée vague qui dit plus que les « quelques jours » passés d'abord en paix auprès des disciples (v. 19), mais qui n'équivaut nullement aux trois ans de l'épître aux Galates, la suite montrant d'ailleurs que Saul n'est pas censé avoir été bien longtemps absent de Jérusalem; les jours dont il s'agit ne font donc pas plus de quelques semaines. — « Les Juifs », — ne trouvant rien de mieux à faire pour se débarrasser de lui, — « se concertèrent pour le tuer. » — Dans le cadre tracé par le rédacteur, le complot des Juifs dépasse les limites de l'invraisemblance. Si le grand-prêtre avait pu commissionner Saul pour aller prendre les chrétiens à Damas, les Juifs n'auraient-ils pas eu la faculté de renvoyer Saul au grand-prêtre, et n'auraient-ils pas eu du moins la ressource de dénoncer au grand-prêtre l'infidélité de son commissaire, afin que le grand-prêtre envoyât quérir celui-ci à Damas, pour lui faire subir ensuite à Jérusalem le châtement de son apostasie? Jamais Saul n'aurait pu remettre les pieds à Jérusalem, s'il avait été pourvu de la commission si légèrement imaginée par le rédacteur. — « Et leur complot fut connu de Saul ». — Le complot de Juifs est un expédient que notre hagiographe emploiera souvent dans la suite. Il sert ici à dissimuler les conditions dans lesquelles, d'après l'épître aux Galates (1, 17-18) et la seconde aux Corinthiens (x1, 32), Paul a quitté Damas pour venir à Jérusalem. Le rédacteur ne veut pas que Paul ait attendu trois ans après sa conversion pour venir à Jérusalem; il ne veut pas que Paul soit allé en Arabie; il ne veut pas que Paul ait eu affaire à l'ethnarque d'Arétas. Ce qu'il nous raconte maintenant est mal conçu, embarrassé comme ne le serait pas une fiction imaginaire que l'on aurait en souci de rendre

concertèrent pour le tuer ; ²⁴ et leur complot fut connu de Saul. Et ils gardaient aussi les portes jour et nuit afin de le tuer ;

plausible, mais comme un fait dénaturé par le mélange de fiction qui y a été introduit. On vient de voir comment les trois années de l'épître aux Galates ont fait place aux « jours assez nombreux » que Paul a passés à Damas. Ces « jours assez nombreux » sont une donnée vague, comme il convient à une fiction que l'on ne s'inquiète pas de préciser, ou que l'on craindrait de trop accentuer. Le complot des Juifs est une autre donnée vague, nulle particularité de ce plan de meurtre n'étant indiquée. Et donnée vague est encore la connaissance qu'a Saul de ce projet sanguinaire. Tout cela sent le remplissage, et c'est du remplissage voulu, le narrateur sachant très bien dans quelles circonstances Saul a quitté Damas, mais supprimant celles qui débordent son cadre systématique, afin de les remplacer par d'autres qui sont insignifiantes, et retenant les détails réels qui ne compromettent pas l'intérêt par lui poursuivi dans son histoire. La preuve qu'il sait à quoi s'en tenir, ce sont les traits qu'il emprunte visiblement à la seconde aux Corinthiens, où il aurait aussi bien pris le reste s'il n'avait eu ses raisons de le passer sous silence.

Ayant résolu de tuer Saul, — « les Juifs » — le tenaient en surveillance et — « gardaient jusqu'aux portes de la ville, jour et nuit, afin de le mettre à mort ». — Singulier complot, et que Saul aura découvert sans peine ! Mais comment ces Juifs, que Saul allait relancer tous les jours dans les synagogues, auraient-ils été contraints de recourir à un pareil procédé, supposé qu'il ait été à leur portée ? C'est que le rédacteur a pensé pouvoir retenir un élément de la notice que contient sur le sujet la seconde aux Corinthiens : « A Damas, l'ethnarque du roi Arétas entourait de gardes la ville des Damascéniens, pour s'emparer de moi ». — Voilà qui est précis, quoique non suffisamment développé pour notre curiosité. Mais nous comprenons pourquoi le rédacteur fait garder nuit et jour par les Juifs les portes de Damas : c'est parce qu'un chef nabatéen, officier d'Arétas, et qui avait à ses ordres un certain nombre d'hommes armés, faisait surveiller par ces gens à lui les portes de la ville, sachant sans doute que Paul allait en partir bientôt. Pourquoi l'ethnarque voulait-il mettre la main sur Paul ? Les exégètes, trompés par le rédacteur des Actes, admettent volontiers que l'ethnarque d'Arétas avait partie liée avec les Juifs, soit qu'il ait été sollicité par eux à tendre une embuscade à Paul, soit qu'ils les ait autorisés à la tendre eux-mêmes (WELLHAUSEN, 18 ; WENDT, 173).

“ mais, l'ayant pris de nuit, les disciples le descendirent par la muraille dans une corbeille.

Rien n'est plus arbitraire au fond que cette combinaison, puisque Paul, dans l'épître, ne dit rien des Juifs, et que notre rédacteur se tait, avec intention, sur l'ethnarque. Il a substitué les Juifs à l'ethnarque : ce n'est pas raison pour que le commentateur associe l'ethnarque aux Juifs ; au contraire on doit écarter les Juifs et retenir l'ethnarque, puisque le rédacteur n'amène ici les Juifs que pour faire oublier Arétas et son représentant.

Il semble, — et le rédacteur le savait, ou bien il l'a conjecturé comme nous le pouvons faire actuellement, — que l'intervention de l'ethnarque dans les affaires de Paul sur le point de quitter Damas ait été une conséquence de la mission de Paul en Arabie. Selon toute probabilité, le nouvel apôtre n'avait eu aucun succès en ce pays ; mais l'on peut croire qu'il avait abandonné la partie tant à cause de cet échec trop naturel, que pour avoir attiré l'attention de l'autorité nabatéenne et mis à ses trousses la police d'Arétas. Il se sera empressé de retourner à Damas, sachant bien n'y pouvoir demeurer, et déjà décidé peut-être à faire le voyage de Jérusalem « pour voir Pierre ». L'ethnarque nabatéen s'occupe de lui pour le compte de son maître Arétas, comme l'insinue l'épître, et pas n'est besoin d'amener ici les Juifs. Paul, en effet, paraît insister sur ce que l'ethnarque est l'homme « du roi Arétas », et de même, dans la conclusion de l'incident (II Cor. xi, 33), c'est à l'ethnarque seul, non aux Juifs, qu'il paraît penser : « Et par une fenêtre on me descendit dans un panier à travers le mur, et j'échappai à ses mains. » On suppose donc fort gratuitement que l'ethnarque ne voulait prendre Paul que pour le livrer aux Juifs ou pour leur donner satisfaction.

Pour expliquer la présence à Damas d'un officier nabatéen, l'on a souvent supposé que la ville avait été pendant quelques années au pouvoir d'Arétas IV, soit par conquête après la mort de Tibère (RENAN, *Apôtres*, 175), soit par concession de Caligula (SCHÜRER, I^{er}, 537). Hypothèses peu vraisemblables et que n'autorise pas suffisamment le manque de monnaies romaines de Damas pour les règnes de Caligula et de Claude. Le texte de Paul, sur lequel on s'appuie, ne paraît pas signifier ce qu'on lui fait dire, et l'ethnarque d'Arétas n'y est pas présenté comme le gouverneur de Damas pour le compte du monarque nabatéen. L'ethnarque est, littéralement, le « chef de la gent » nabatéenne à Damas ; mais la gent nabatéenne est loin de

constituer toute la population de Damas ; l'ethnarque d'Arétas à Damas paraît bien avoir été le personnage, responsable devant l'autorité romaine, qui possédait sous sa juridiction immédiate les nabatéens résidant ou de passage à Damas (SCHWARTZ, *ap.* J. WEISS, 146 ; ZAHN, II, 628). Peut être cette opinion est-elle confirmée par un détail du texte de Paul auquel on ne fait pas d'ordinaire attention : on dirait que Paul fait une distinction entre Damas, la ville entière avec ses différents quartiers et faubourgs, et « la ville des Damascéniens », dont l'ethnarque fait surveiller les portes. Il se pourrait que la colonie nabatéenne ait occupé un faubourg en dehors de la ville proprement dite, et l'on s'expliquerait alors que l'ethnarque ait fait surveiller du dehors la porte par où Paul devait sortir. La surveillance, en tout cas, n'est pas celle d'un magistrat supérieur ayant en main la police de la ville et pouvant faire arrêter l'un quelconque de ses subordonnés, mais d'un chef particulier, opérant en dehors de cette autorité, dans des conditions plus ou moins régulières. Ajoutons que, dans l'autre hypothèse, Arétas n'aurait pu devenir maître de Damas avant l'an 37, ce qui ne permettrait pas de mettre la conversion de Paul avant 35 ou 36, et que cette date paraît incompatible avec l'ensemble de la chronologie paulinienne. Enfin Paul, dans l'épître aux Galates (I, 17), distingue nettement Damas de l'Arabie. Le voisinage très proche du royaume nabatéen rendrait compte de la présence d'un ethnarque à Damas dans les conditions qui viennent d'être indiquées.

« Mais, l'ayant pris de nuit, les disciples le descendirent par la muraille dans une corbeille ». — Sur ce détail principal de la fuite les Actes concordent textuellement avec l'épître, et ce rapport ne laisse pas d'être significatif. Saul aura été descendu dans un grand panier par une lucarne qui existait dans le mur de la ville, auquel probablement la maison qu'il habitait, — et qu'on n'est pas obligé de mettre dans la rue Droite, — ou quelque autre maison amie par laquelle il passa pour s'évader, était adossée. Les Actes disent que « les disciples » descendirent Paul dans le panier, et il n'est pas douteux que ce furent les disciples qui lui fournirent le moyen de se soustraire ainsi aux poursuites. Les plus anciens manuscrits (BS A C) lisent « ses disciples », et la locution est si étrange que le rédacteur n'a guère pu l'employer. Dans la réalité, Paul n'a pas fait de disciples à Damas, pour la bonne raison qu'il n'y a point prêché. Le rédacteur le fait prêcher, mais il ne lui attribue pas de conversions ; par ailleurs, dans les Actes, le mot « disciples » s'emploie absolument pour désigner les fidèles du Christ, et les chrétiens ne sont point désignés

²⁶ Or, arrivé à Jérusalem, il cherchait à se joindre aux disciples ; et tous avaient peur de lui, ne croyant pas qu'il fût dis-

comme disciples de tel ou tel. On ne s'attend donc point à trouver ici des disciples de Saul, et la leçon des mss. plus récents, qui est celle du texte reçu, paraît devoir être préférée à celle des témoins les plus autorisés (où αὐτοῦ aura remplacé αὐτόν). L'incident de la fuite doit avoir été situé par le rédacteur à sa vraie place, en ce sens qu'il ne paraît pas pouvoir se mettre ailleurs qu'à la fin des trois ans passés en Arabie et à Damas après la conversion, et comme préliminaire au voyage de Jérusalem. Paul n'a pas indiqué ce rapport ; mais il n'est jamais, que nous sachions, retourné à Damas dans la suite. Son évasion ne pourrait donc se placer qu'avant ou après son séjour en Arabie ; mais, l'Arabie étant le royaume d'Arétas, Paul n'a pu fuir l'ethnarque d'Arétas pour aller se réfugier chez le roi lui-même. La fuite marque donc la fin des relations de Saul avec Damas, et le rédacteur a eu raison de l'entendre ainsi.

Paul, dans l'épître aux Galates (I, 16-18), a eu soin de spécifier qu'il n'était pas venu à Jérusalem aussitôt après sa conversion, mais que, sans s'inquiéter de ceux qui étaient apôtres avant lui, il était allé en Arabie ; trois ans ou la troisième année seulement après sa conversion, il était venu à Jérusalem pour faire la connaissance de Pierre. On peut l'en croire quand il dit qu'il n'est pas venu demander un supplément d'instruction ni une investiture ; mais, qu'il s'en soit avisé de lui-même ou que les fidèles de Damas l'aient aidé à le comprendre, il vient à Jérusalem comme au foyer natal de l'Évangile, y chercher quelque aveu et quelque encouragement de son apostolat. Le rédacteur des Actes ne l'entend point ainsi. D'après lui, Saul, fuyant Damas devant le complot des Juifs de cette ville, arrive à Jérusalem sans autre intention que de se joindre à la communauté, — à cette communauté qu'on vient de nous montrer dispersée tout entière, et qui néanmoins subsiste autour des apôtres sans qu'on nous ait dit comment elle a pu se reconstituer, les fidèles dispersés n'étant point revenus. — Ni trois années ni une année n'ont passé depuis que Saul a quitté Jérusalem pour aller chercher à Damas les croyants de Jésus qu'il y pourrait rencontrer ; quelques semaines seulement, deux ou trois mois au plus se sont écoulés, l'hagiographe estimant sans doute que le prédicateur néophyte ne doit pas rester si longtemps sans entrer en communication avec Jérusalem pour y rattacher son activité. Il feint que le souvenir de la persécution est

cipe. ²⁷ Mais Barnabé, l'ayant pris, le conduisit aux apôtres ; et il leur raconta comment sur le chemin il avait vu le Seigneur, et qu'il lui avait parlé, et comment à Damas il avait prêché avec

encore tout récent, et que l'on ignore la conversion du persécuteur.

« Or, arrivé à Jérusalem », — Saul — « essayait de se joindre aux disciples ». — Dans l'hypothèse du rédacteur, on ne comprend guère comment Saul a pu revenir de Damas sans une recommandation des fidèles de cette ville. — « Et tous avaient peur de lui, ne croyant pas qu'il fût disciple. » — Evidemment le rédacteur ne veut pas que la conversion de Saul et sa prédication à Damas soient choses connues à Jérusalem avant le retour du converti, et il entend exploiter jusqu'au bout sa fiction de Saul grand persécuteur de la communauté hiérosolymitaine. Il oublie seulement de nous dire comment il se fait que le haut commissaire de la persécution, rentrant à Jérusalem sans aucun prisonnier, converti lui-même à la foi qu'il avait mandat de combattre, ne se voit point appeler chez le grand-prêtre et devant le sanhédrin pour s'expliquer sur la façon plus que singulière dont il a rempli sa mission. S'il avait joué un si grand rôle cinq ou six semaines ou même six mois, ou même trois ans auparavant, comment ne s'en serait-on pas souvenu, et n'aurait-il pas été, dès son retour à Jérusalem, appréhendé par la police du grand-prêtre ? Et le rédacteur va le faire prêcher publiquement dans la ville sans que l'autorité intervienne !

Cependant l'infortuné Saul, que fuyaient tous les disciples, naguère si malmenés par lui, rencontre une bonne âme qui, plus clairvoyante ou mieux informée que les autres, veut bien répondre de lui devant les Douze. — « Mais Barnabé, l'ayant pris avec lui, le conduisit aux apôtres ». — Ainsi Saul n'aurait pas osé se présenter lui-même, ou bien il n'aurait pas été reçu par ces augustes personnages ! Le nom de Barnabé s'est déjà rencontré (iv, 36), dans une notice passablement suspecte. Son intervention dans le cas présent ne l'est pas moins. Puisque Paul, dans la réalité, n'a vu que Pierre, et qu'il a dû le voir sans difficulté après deux ou trois ans de profession chrétienne et d'activité apostolique, les fidèles de Damas l'ayant, au besoin, pourvu d'une lettre de recommandation, Barnabé n'a été aucunement nécessaire pour l'introduire auprès des apôtres, que d'ailleurs il n'a point vus. Il est même invraisemblable que Paul ait rencontré Barnabé à Jérusalem. Au yeux de Paul, Barnabé est un apôtre, et même un apôtre de païens ; s'il l'avait trouvé à Jérusalem

assurance au nom de Jésus. ²⁸ Et il fut avec eux, allant et venant dans Jérusalem, prêchant avec assurance au nom du Seigneur.

auprès de Pierre, l'épître aux Galates n'aurait guère pu le passer sous silence. D'ailleurs, Barnabé a été retenu indûment par le rédacteur à Jérusalem, où sans doute il n'était plus quand Paul y vint. Barnabé était un converti helléniste, qui appartenait au cercle d'Etienne; il était de ceux que la persécution a réellement dispersés; et en effet il sera signalé plus loin (XI, 20; XIII, 1) comme le principal fondateur de la communauté d'Antioche. Mais le rédacteur, ainsi qu'il apparaîtra dans la discussion des récits qui concernent cet apôtre, n'a pas voulu que l'œuvre de Barnabé et de Paul s'accomplît autrement que sous la haute direction des Douze; il a retenu Barnabé à Jérusalem, et il ne l'enverra à Antioche que par commission des Douze (XI, 22); l'ayant ainsi gardé à sa disposition, il l'utilise pour amener Saul auprès des apôtres, qui vont maintenant patronner la prédication de Saul à Jérusalem. Comme Barnabé a précédé Paul dans l'apostolat et l'y a en quelque manière introduit, notre hagiographe a trouvé l'occasion bonne, dans ce tableau absolument faux, et délibérément faussé, du séjour de Saul à Jérusalem, de les présenter l'un et l'autre à la porte du collège apostolique, Barnabé tenant Saul par la main et se portant garant de ses bons sentiments. La fiction est peut-être ingénieuse, mais ce n'est qu'une fiction.

Saul, ainsi présenté aux Douze par Barnabé, — « leur raconta comment sur le chemin » — de Damas — « il avait vu le Seigneur, et qu'il lui avait parlé », — qu'il avait parlé au Christ. On pourrait entendre que le Christ lui avait parlé. On pourrait même supposer que c'est Barnabé qui fait le récit (B. WEISS, 480); mais il est plus naturel de placer ce récit dans la bouche de Saul, et le contexte y invite. Du reste, le récit est celui que le rédacteur a inventé, la mention des paroles échangées entre le Christ et Saul témoignant de l'importance qu'y attache l'auteur de ce dialogue. Paul lui-même, dans les épîtres, ne se flatte pas d'avoir conversé avec le Christ; il a vu Jésus, il a entendu des paroles ineffables, mais il ne parle pas de propos échangés. Saul est censé avoir dit aussi — « comment à Damas il avait parlé hardiment au nom de Jésus ». — Et l'on a pu voir que cette prédication à Damas est une autre fiction du rédacteur. Mais celui-ci va pousser encore plus loin l'audace de ses inventions.

« Et il était avec eux », — avec les apôtres, — « entrant et sortant à Jérusalem », — c'est-à-dire qu'il allait et venait, menant le train de

” Et il parlait et discutait avec les Hellénistes ; mais ceux-ci cher-

la vie ordinaire avec les Douze (cf. I, 25), « entrer et sortir » n’ayant point de rapport direct avec la prédication dont il va être parlé, et le rédacteur n’entendant pas signifier que Saul a prêché dans la ville et au dehors, quoique le troisième récit de la conversion (xxvi, 20) ose parler de prédications dans toute la Judée. Saul donc vivait avec les apôtres et se montrait en leur compagnie dans Jérusalem, — « parlant hardiment au nom du Seigneur ». — D’après l’épître aux Galates, il n’a vu que Pierre et Jacques, il n’a vu aucun autre apôtre, il n’a pas vu la communauté de Jérusalem ni aucun groupe chrétien de Judée ; à plus forte raison ne s’est-il pas montré en ville pour y prêcher ; il ne l’a pas fait, et il n’aurait pas pu le faire ; et si les apôtres galiléens étaient tolérés à Jérusalem, c’est qu’eux-mêmes ne s’y livraient pas à un ministère aussi ostensible. Mais le rédacteur est heureux de montrer Saul prêchant sous les auspices des apôtres. Il ne veut pas que Saul s’éloigne spontanément de Jérusalem, et ce sont les Juifs qui vont l’en chasser. Pour le faire partir, on a toujours la ressource du complot.

Cette ressource est employée ici d’autant plus naïvement et audacieusement qu’il est malaisé de voir pourquoi le grand-prêtre ne fait pas arrêter sur le champ son ancien agent. Saul, dit le rédacteur, — « parlait aussi et discutait avec les Hellénistes ». — Mal lui en prit ; car les Hellénistes — « essayèrent de le mettre à mort. Mais, instruits » — de ce projet, — « les frères l’emmenèrent à Césarée, d’où ils le firent partir pour Tarse ». — Renseignements qui ont l’apparence de la précision, mais qui n’ont rien de commun avec la vérité. Paul, étant venu à Jérusalem pour voir Pierre, et ayant passé incognito à Jérusalem, en put partir sans encombre au bout de quinze jours. Lorsque le rédacteur montre Saul allant partout avec les apôtres dans Jérusalem, il entend que le nouveau missionnaire s’adresse, comme les apôtres galiléens, aux Juifs parlant araméen, mais qu’il n’a pas borné là son activité, et que, comme Etienne, il est entré aussi en dispute théologique avec les Hellénistes. Les apôtres avaient pu parler évangile en araméen aux Juifs hébreux sans trop se compromettre ; Etienne s’était fait tuer en parlant évangile en grec dans les synagogues aux Juifs hellénistes ; Saul se serait exposé au même danger, et l’on ne voit pas bien, d’ailleurs, pourquoi il n’a pas tout de suite le même sort. La distinction des deux catégories de Juifs est fondée pour le principal, et aussi la limitation de la clientèle des

chaient à le tuer. ³⁰ Et les frères, l'ayant su, l'emmenèrent à Césarée et le firent partir pour Tarse.

apôtres galiléens. Mais il s'en faut que les Juifs parlant grec fussent en général plus intransigeants que les Juifs parlant araméen ; et si Etienne avait péri, ce n'était point pour avoir dit en grec ce que les apôtres galiléens disaient en araméen, c'était pour avoir dit autre chose. Le rédacteur s'efforce de ne pas savoir pourquoi Etienne et les croyants hellénistes n'ont pas été supportés à Jérusalem, tandis que les croyants hébreux l'étaient. Comme, de son temps, ce sont les Juifs dispersés et parlant grec qui témoignent de l'hostilité aux communautés chrétiennes, il montre ces Juifs opposés dès l'abord à la vérité de l'Evangile, qui est pourtant, selon lui, la pure vérité de leur foi.

Le rédacteur, voulant expédier Paul à Tarse, où il le fera prendre ultérieurement par Barnabé pour l'amener à Antioche, le fait embarquer à Césarée. Mais Paul, dans l'épître aux Galates (1, 21), ne dit pas qu'il soit allé de Jérusalem à Tarse ; il dit qu'il est allé dans « les pays de Syrie et de Cilicie ». Assurément, quand il parle ainsi, il n'a pas l'intention de tracer un itinéraire, et, à ne considérer que les termes employés de part et d'autre, la contradiction pourrait n'être pas réelle. Cette contradiction ne laisse pas d'être profonde, parce que Paul veut dire que, son activité apostolique ayant été interrompue par son voyage et son séjour à Jérusalem, il l'a reprise, tout aussitôt après cette brève interruption, en s'en allant prêcher dans les pays de Syrie et de Cilicie. Et c'est précisément le contraire que le rédacteur veut signifier. Il a fait prêcher Saul à Damas pendant quelques semaines auprès du pieux judaïsant Ananie, et à Jérusalem dans la compagnie des apôtres ; il l'envoie maintenant à Tarse, c'est-à-dire dans son pays et dans sa famille, chez lui, pour n'y rien faire, jusqu'à ce que Barnabé ait été envoyé par les apôtres à Antioche et qu'il aille de là chercher Saul à Tarse. Provisoirement il condamne Barnabé et Saul à l'inaction, parce qu'il a renvoyé plus loin la fondation de la communauté d'Antioche, voulant que Pierre convertisse et introduise dans la communauté chrétienne le premier païen, avant qu'il soit question de communauté fondée hors de Palestine, — on a pu voir la contradiction où il s'est mis à propos de Damas, — et surtout de communauté recrutée parmi les gentils. Ce qu'il nous dit du départ de Saul pour Tarse par Césarée n'est donc pas une conjecture innocente sur un fait ignoré ; cette indication, comme les autres, fait par-

³¹ La communauté donc, par toute la Judée, la Galilée et la Samarie, avait paix, s'édifiant et marchant dans la crainte du Seigneur, et elle croissait par la consolation du saint Esprit.

tie d'un système en vertu duquel il supprime dans la source tout ce qui contrarie son apologétique ; et ses assertions fausses ne sont pas des hypothèses imaginées seulement pour combler les lacunes de son information, elles sont inventées pour le besoin de la thèse dont il poursuit la démonstration.

Dans la réalité, l'Evangile ayant été porté à Antioche assez peu de temps après la mort d'Etienne, comme il a été porté à Damas où Paul l'a rencontré et s'est converti, rien n'empêche d'admettre, en se guidant sur l'épître aux Galates, que Paul, libre de ses mouvements après les quinze jours qu'il avait passés auprès de Pierre, au lieu de s'embarquer en fugitif à Césarée et d'aller à Tarse vivre quelque temps dans l'oisiveté, se sera rendu tout droit à Antioche, là où il savait qu'on faisait une besogne à laquelle il pourrait s'attacher. Son expérience d'Arabie n'était pas faite pour l'encourager à poursuivre isolément son œuvre d'apostolat. Sa place n'était pas à Jérusalem, où l'on peut être assuré que Pierre ne fit rien pour le retenir. Peut-être est-ce sur le conseil de Pierre et de Jacques, et ce doit être du moins avec leur approbation, qu'il se transporta en Syrie. En tout cas, il se sera tourné vers un groupe de croyants qu'il voyait se constituer hors de Palestine dans des conditions qui promettaient plus que ne lui avait donné la principauté d'Arétas. Il sera donc allé à Antioche, où il aura été agréé sans difficulté par Barnabé et ses collaborateurs.

XXV. — MIRACLES DE PIERRE. — LE PARALYTIQUE DE LYDDA

Ayant mis Saul au repos dans Tarse, le rédacteur, en manière de transition aux récits concernant Pierre, place une notice générale, — aussi générale qu'insignifiante, — sur l'état des communautés palestiniennes en ce moment de son histoire. — « L'Eglise donc », — plusieurs témoins lisent au pluriel : « les communautés » (cf. xvi, 5). — « par toute la Judée, la Galilée ». — On ne savait pas jusqu'à présent qu'il y eût des communautés en Galilée, et ce ne doit pas être sur informations précises que l'auteur en parle, bien que l'existence de ces communautés soit chose possible (Mt. xi, 21-24. ne le ferait pas supposer). — « La Samarie », — où il y aurait de nombreux

³² Or advint que Pierre, passant chez tous, vint aussi chez

fidèles, si l'on pouvait en croire les récits relatifs à Philippe. — « Avait la paix ». — Comme si la conversion de Saul avait suffi à la lui rendre ! Et le trait suffit pour caractériser cette notice, dont la valeur apparaît ainsi comme nulle. La communauté allait — « s'édifiant », — recrutant incessamment de nouveaux adeptes, — « et marchant dans la crainte du Seigneur », — vivant selon la loi divine ; — « et elle croissait par la consolation de l'Esprit'saint », — qui animait le zèle de ses prédicateurs. Ce pieux verbiage est une digne introduction aux récits qui suivent.

Pierre, en effet, va nous apparaître accomplissant une sorte de tournée pastorale à travers les communautés de Palestine qui viennent d'être créées, y opérant des miracles et recevant dans des circonstances particulièrement remarquables le premier païen dans l'Eglise. Rien de tout cela n'est bien consistant, l'histoire de Cornélius étant une fiction qui porte entre toutes les autres la marque du rédacteur ; les deux miracles sont pour introduire et préparer l'histoire de Cornélius ; la tournée de Pierre est pour situer le tout. Si Pierre a prêché hors de Jérusalem, comme il est possible, ce fut en d'autres conditions. Depuis le commencement et jusqu'au temps où nous sommes, les apôtres galiléens n'ont guère bougé de Jérusalem ; c'est surtout par les croyants hellénistes que la foi nouvelle s'est d'abord répandue, à ce qu'il semble, même en Palestine ; une sorte de propagande judaïsante a suivi, mais qui ne se fit point par les apôtres seuls, si toutefois ils y eurent même une part directe. Jusqu'en l'an 44, les chefs du groupe hébreu ne paraissent pas s'être éloignés de Jérusalem, et l'on conçoit que l'attente de la parousie les y ait fixés. A lire l'épître aux Galates, on dirait que Paul, venant voir Pierre trois ans après sa conversion, puis, onze ans plus tard, le même Pierre et les autres « colonnes de la communauté (GAL. II, 1-2, 9), soit toujours assuré de les trouver là. La persécution d'Agrippa I^{er} change cet état de choses ; Jacques et Jean de Zébédée sont tués, Pierre s'enfuit ; il vient à Antioche, et depuis lors on ne le reverra plus à Jérusalem ; il mènera, semble-t-il, une vie de missionnaire fort ressemblante à celle de Barnabé et de Paul lui-même. Mais, quant à présent, il n'en est pas encore là. Et celui qui montre Pierre parcourant le pays pour faire la visite de tous les saints se trahit comme l'inventeur de légendes qui a déjà conduit Pierre et Jean à Samarie pour y confirmer de leur main apostolique

les saints qui habitaient Lydda. ³³ Et il trouva là un homme appelé Enée, depuis huit ans couché sur un grabat, qui était paralytique. ³⁴ Et Pierre lui dit : « Enée, Jésus-Christ te guérit. Lève-

l'œuvre de Philippe. On dirait que le chef de l'apostolat vient reconnaître et parfaire les résultats acquis par le zèle des croyants qu'a dispersés vers la côte de Palestine la persécution d'Etienne. Lydda et Joppé sont dans la région que Philippe a évangélisée en remontant d'Azot à Césarée ; mais on n'est pas obligé de supposer que le rédacteur n'attribue qu'à lui la fondation de toutes les communautés que Pierre est censé visiter dans cette contrée.

« Or, advint que Pierre, passant chez tous », — dans toutes les communautés déjà fondées en Palestine, à moins que ce ne soit : dans tous les pays (διερχόμενον διὰ πάντων s'arrangerait plus naturellement d'un sens local, si le contexte n'invitait à sous-entendre ἁγίων), — « descendit aussi chez les saints qui demeuraient à Lydda, et là », — dans cette ville de Lydda, — « il trouva un homme, appelé Enée, qui était depuis huit ans étendu sur une couchette, parce qu'il était paralysé ». — Il n'est pas dit que cet Enée soit chrétien ; le narrateur le présente dans les mêmes conditions que le paralytique de la Belle porte, que Pierre a déjà guéri au nom de Jésus sans que la foi préalable ait été requise chez celui qui a profité du miracle. Les paroles que l'apôtre adresse à ce nouveau paralytique manquent un peu de simplicité ; mais c'est que le rédacteur a voulu varier les formules. — « Et Pierre lui dit : « Enée, Jésus-Christ te guérit. » — Jésus guérit par la voix de l'apôtre qui invoque son nom : — « Lève-toi et étends-toi ton lit ». — C'est-à-dire : « fais ton lit toi-même », l'homme étant censé pouvoir désormais se rendre le service que les autres jusqu'à présent lui rendaient. Inversion de la parole dite par Jésus au paralytique de Capharnaüm (Lc. v, 34) : « Prends ton lit, et va dans ta maison », que le rédacteur n'aura voulu pas reproduire textuellement. Le malheur est que la parole évangélique n'a pu être ainsi retournée sans perdre de son naturel. On dit que le lit est le premier objet sur lequel s'exercera l'activité de l'individu guéri ; mais ce ne sera pas pour le faire, ce sera bien plutôt pour le mettre de côté. Récit médiocre, en somme, imité de l'évangile (Lc. v, 18, 24 ; mais « le grabat » vient de Mc. II, 4), beaucoup moins original que le récit concernant le paralytique de la Belle porte, dont il se présente comme un doublet. L'individu est nommé, et la femme que Pierre va ressusciter le sera aussi ; mais tant s'en faut que le nom attribué à la per-

toi et fais ton lit. » Et aussitôt il se leva. ³⁵ Et tous les habitants de Lydda et du Saron le virent ; ils se convertirent au Seigneur,

³⁶ Et à Joppé il y avait une croyante nommée Tabitha, — ce qui, traduit, se dit Dorcas, — Elle était toute pleine de bonnes œuvres et d'aumônes qu'elle faisait. ³⁷ Or advint, en ces jours-là, que, tombée malade, elle mourut. Et l'ayant lavée, on la déposa en chambre haute. ³⁸ Et Lydda étant près de Joppé, les disciples, ayant appris que Pierre y était, lui députèrent deux hommes

sonne prouve l'historicité du fait. — « Et aussitôt il se leva ». — On ne dit pas qu'il s'en alla, parce qu'il est censé chez lui ; c'est aussi bien pour cette raison que Pierre lui a dit de faire son lit, et non de l'emporter. — « Et tous les habitants de Lydda et » — de la plaine — « du Saron virent », — purent constater cette guérison ; — « ils se convertirent au Seigneur ». — C'est-à-dire au Christ, car ils sont Juifs ; et s'il s'agissait de païens, on dirait qu'ils se convertissent à Dieu (cf. XIV, 15 ; XV, 19 ; XXVI, 20). Même après un si beau miracle, cette conversion générale est d'un merveilleux trop facile et invraisemblable.

XXVI. — LA RÉSURRECTION DE TABITHA.

Pendant que Pierre était à Lydda, un décès survint dans la communauté de Joppé, aujourd'hui Jaffa. — « Or il était à Joppé une croyante ». — Le texte dit : « une disciple » (μαθήτρια, seul endroit du Nouveau Testament où le mot se rencontre), et cette indication paraît vouloir distinguer le cas du précédent, le paralytique Enée n'étant point « disciple ». Cette femme — « s'appelait », — en araméen, — « Tabitha, ce qui se traduit », — en grec, — « Dorcas ». — C'est-à-dire « gazelle ». Ce nom de femme se rencontre ailleurs (cf. PREUSCHEN, 62). Le narrateur oublie de dire si Tabitha était fille, mariée, ou veuve ; probablement la suppose-t-il veuve. — « Elle était remplie de bonnes œuvres et d'aumônes qu'elle faisait. Or il advint, en ces jours-là », — providentielle coïncidence, — « que, tombée malade, elle mourut. Et l'ayant lavée », — ayant lavé le cadavre, suivant l'usage, — « on la mit dans la chambre haute ». — Pour la ventilation, disent les commentateurs ; mais c'est plutôt parce que le prophète Elie a porté dans la chambre haute le fils de la veuve de Sarepta afin de le ressusciter (I Rois, XVII, 19). — « Comme Lydda n'est pas loin de Joppé », — trois heures de marche, — « les disciples, ayant su que Pierre était là, envoyèrent deux hommes pour l'inviter à venir sans

pour le prier : « Ne tarde pas de venir jusqu'à nous. » ³⁹ Et se levant, Pierre vint avec eux. Arrivé, on le fit monter à la chambre haute, et toutes les veuves se présentèrent à lui en pleurant et montrant des tuniques et des manteaux que Dorcas faisait quand elle était avec elles. ⁴⁰ Et les ayant chassés dehors tous, Pierre, agenouillé, pria, et, se tournant vers le corps, il dit : « Tabitha lève-toi. » Et elle ouvrit les yeux, et, voyant Pierre, elle se mit

retard jusque chez eux ». — Le message est conçu en termes de l'Ancien Testament (NOMBR. XXII, 16; message de Balac à Balaam); la démarche correspond à celle de Jaïr dans l'Evangile, avec cette différence que, dans Marc (v. 23) et dans Luc (VIII, 42), la fille de Jaïr n'est pas encore morte lorsque son père recourt à Jésus; ici (cf. Mr. IX, 18) les fidèles de Joppé ont bien l'air de demander à Pierre ou d'attendre de lui la résurrection de leur défunte. — « Et Pierre, se levant, vint avec eux » — à Joppé. — « Etant arrivé, on le fit monter à la chambre haute; et toutes les veuves », — qui étaient là pour le deuil, — « s'empressèrent autour de lui en pleurant et en montrant les tuniques et les manteaux que, de son vivant, Dorcas faisait avec elles ». — En un cas semblable, les femmes du voisinage se rassemblaient pour faire lamentation sur la personne morte; l'on ne parle ici que de veuves parce que, dans la pensée du rédacteur, les veuves représentent à la fois les pauvres et un ordre de la communauté, l'ordre des veuves chrétiennes (cf. VI, 1). Dorcas était à la fois leur bienfaitrice et la première d'entre elles. Les vêtements qu'on étale devant Pierre doivent être ceux que Dorcas a faits de ses mains avec les veuves, soit pour les veuves elles-mêmes, soit pour les autres pauvres de la communauté, non les habits de Dorcas dont on ferait exposition pour montrer que la morte était riche (opinion de PREUSCHEN, 62). — « Cependant Pierre, les ayant fait sortir tous », — toutes les personnes présentes, comme Jésus chez Jaïr (Mc. v, 40; trait obscurci dans Lc. VIII, 51-52), — « s'agenouilla pour prier », — comme Elie près du fils de la veuve de Sarepta (I Rois, XVII), comme Elisée près du fils de la femme de Sunem (II Rois, IV, 33). Pierre va être tout à fait seul, comme les deux prophètes, pour accomplir son miracle de résurrection. — « Puis se tournant vers le corps », — trait qui paraît superflu, mais qui remplace le geste d'Elie et d'Elisée s'étendant sur le mort (I Rois, XVII, 21; II Rois, IV, 34; cf. Act. XX, 10), la décence ne permettant pas de le renouveler ici. Et comme Jésus avait dit à la fille de Jaïr : « Jeune fille, lève-toi » (dans Mc. v, 41 : *Talitha kum*), Pierre — dit : « Tabitha,

sur son séant. ⁴¹ Et lui donnant la main, il la mit debout; et appelant les saints et les veuves, il la leur présenta vivante. ⁴² Et ce devint chose connue dans tout Joppé, et beaucoup crurent au Seigneur. ⁴³ Et il advint que (Pierre) resta beaucoup de jours à Joppé chez un certain Simon tanneur.

lève-toi ». — « Au nom de Jésus-Christ » ajoutent quelques témoins (mss. lat. *Parisinus* 321, c. *Gigas*, Sah., Philox. marg.), estimant que Pierre n'a pu se dispenser de nommer le Christ. Le raisonnement est fort juste; mais le rédacteur, en imitant la formule de Marc, n'y aura pas pensé. — « Et elle ouvrit les yeux », — comme l'enfant ressuscité par Elisée (II Rois, iv, 35); — « et voyant Pierre, elle se mit sur son séant (cf. Lc. vii, 15); et » — Pierre, — « lui donnant la main », — pour l'aider à se lever, — « la mit debout (cf. Mc. i, 31); et appelant les saints et les veuves », — c'est-à-dire tous les fidèles qui étaient rassemblés pour le deuil de Tabitha, la mention particulière des veuves s'expliquant par leurs relations spéciales avec la femme ressuscitée, — « il la leur présenta vivante. Or cela devint connu dans tout Joppé, et beaucoup crurent au Seigneur ». — Le rédacteur cette fois veut bien ne pas convertir toute la ville.

Pas plus que le précédent ce récit n'est à discuter au point de vue de l'histoire. Il pourrait n'avoir aucun point de départ dans une réalité quelconque ni dans les souvenirs traditionnels, et avoir été inventé de toutes pièces pour étoffer la légende de Pierre. Le rapport avec les miracles d'Elie et d'Elisée, avec la résurrection de la fille de Jaïr, dispensent d'en chercher l'origine ailleurs. Les autres détails de la mise en scène sont d'une convention facile. On sait d'où viennent les veuves. La localisation des miracles de Pierre est coordonnée au fait principal, la rencontre de Cornélius, et l'on finit par Joppé afin de mettre Pierre à proximité de Césarée. Le dernier trait : — « Et il advint que Pierre resta beaucoup de jours à Joppé chez un certain Simon tanneur », — est pour marquer l'endroit où Cornélius fera prendre l'apôtre. Simon le tanneur, hôte de Pierre, n'a guère plus de chance d'appartenir à la catégorie des hommes qui ont existé que Juda de la rue Droite à Damas, l'hôte de Saul. On dit que le métier des tanneurs, qui manipulaient des corps et des peaux de bêtes mortes, était mal vu des anciens, spécialement des Juifs, qui le regardaient comme impur, et que Pierre, en se logeant ainsi, montre peu de scrupule; peut-être est-ce pour donner cette impression que l'hagiographe a dit que Pierre demeurait chez un tanneur. C'est se

x, 1. Or un homme à Césarée, nommé Cornélius, centurion à la cohorte appelée Italique, 2 pieux et craignant Dieu avec toute

perdre en conjectures inutiles que de voir en Simon le tanneur un membre notable de la communauté de Joppé (PREUSCHEN, 63), ou bien de supposer que Pierre avait pris gîte chez un tanneur, installé au bord de la mer, afin de pouvoir lui-même aller à la pêche (HARNACK, III, 79). Bien que Philippe soit à Césarée (cf. VIII, 40), le rédacteur ne s'inquiète pas de lui à propos de Cornélius, parce que, pour recevoir dans l'Eglise le premier païen, centurion romain, un Philippe ne suffit pas, et que cette œuvre importante par sa signification doit revenir au prince des apôtres.

XXVII. — LE BAPTÊME DE CORNÉLIUS

« Or un homme ». — Le texte reçu ajoute : « était »; mais les anciens témoins subordonnent toute la description à : « vit » (v. 3). L'homme en question était — « à Césarée » — et il avait « nom Cornélius ». — Ce nom était fort commun parmi les affranchis depuis que Sylla avait d'un seul coup accordé le droit de cité à dix mille esclaves qui prirent son nom de famille (APPIEN, *Bell. civ.* I, 100, *ap.* PREUSCHEN, 63). Ce Cornélius était — « centurion, de la cohorte dite Italique ». — Césarée avait naturellement la plus forte garnison de la province, un escadron (*ala*) de cavalerie et cinq cohortes d'infanterie, qui étaient de troupes auxiliaires. Une *cohors Italica* ne pourrait être que de troupes levées en Italie, et il n'y en avait pas de telles à Césarée sous le règne d'Agrippa I^{er}, ni probablement auparavant. La présence d'une *cohors II Italica* est attestée par inscriptions pour les temps postérieurs (69-157), et l'on pourrait avoir ici une anticipation du rédacteur, qui aurait rattaché son officier à cette cohorte, sans savoir qu'elle n'était pas encore à Césarée dans ce temps-là (SCHÜRER, I, 462-463). Il a commis des bévues plus considérables. — « Pieux et craignant Dieu ». — C'est-à-dire que Cornélius servait le dieu des Juifs sans être véritablement prosélyte, n'étant pas circoncis. — « Avec toute sa maison, et qui faisait beaucoup d'aumônes au peuple ». — Entendons : aux Juifs, envers lesquels on doit supposer qu'il se montrait généreux de toutes les façons. C'est le frère du centurion de Capharnaüm, dont le troisième évangile dit qu'il aimait les Juifs et leur avait bâti une synagogue (Lc. VII, 5). — « Et priant Dieu constamment ». — Aussi bien est-ce en manière

sa maison, faisant beaucoup d'aumônes au peuple et priant Dieu toujours, ³ vit en vision manifestement, vers la neuvième heure du jour, un ange de Dieu qui venait à lui et lui disait : « Cornélius ». ⁴ Et le regardant et devenu tremblant, il dit : « Qu'est-ce, Seigneur ? » Et il lui dit : « Tes prières et tes aumônes sont

d'exaucement que le salut va lui arriver. Il est à remarquer que le narrateur traite cette conversion avec autant de détails et plus d'abondance que celle de Paul, et que, nonobstant la différence des situations, il la conçoit en partie sur le même patron.

Un jour que Cornélius vaquait à ses oraisons, — « vers la neuvième heure du jour », — heure de prière, comme bien nous savons (cf. III, 1), — « il vit en vision manifestement un ange de Dieu qui venait à lui en l'appelant par son nom ». — Trois heures de l'après-midi est heure de plein jour, et la vision de Cornélius est celle d'un homme éveillé ; c'est pourquoi l'on dit qu'il voit l'ange « clairement ». Le rédacteur semble avoir voulu marquer ainsi la différence entre les visions d'Ananie et de Saul (IX, 11-12), qui ont été des visions nocturnes, ayant le caractère flottant des rêves, et les visions de Cornélius et de Pierre, qui sont bien des apparitions et des phénomènes surnaturels, mais vus comme on voit les choses naturelles en l'état de veille. Du reste, les apparitions d'anges sont dans le goût du rédacteur, et l'apparition de l'ange à Cornélius rappelle beaucoup celle de l'ange Gabriel à Zacharie père de Jean-Baptiste (Lc. I, 11-13).

Interpellé par l'ange, Cornélius, — « le regardant, et non sans tremblement, (cf. Lc. I, 12), dit : « Qu'y a-t-il Seigneur ? » Et l'ange de lui répondre », — en cette heure du sacrifice vespéral : — « Tes prières et tes aumônes sont montées devant Dieu en oblation mémoriale ». — Le mot grec (μνημόσυον) s'emploie dans les Septante pour traduire le terme hébreu (*azkârâ*) qui désigne la part de Dieu dans le sacrifice, ce qui était brûlé sur l'autel et dont la fumée montait vers le Seigneur « en odeur agréable ». Prières et bonnes œuvres sont assimilées au sacrifice (cf. Ps. CXLII, 2). Le discours sera beaucoup moins naturel si l'on veut écarter la métaphore du sacrifice brûlé en offrande, pour ne retenir que l'idée de souvenir ; car, si l'on peut dire que les prières montent au ciel pour que Dieu s'en souvienne, la même chose ne se dit pas aussi bien des bonnes œuvres. Il est d'ailleurs inutile de spéculer sur le rapport qu'il peut y avoir entre les intentions de Cornélius dans ses aumônes et dans ses prières, et le bienfait que va lui procurer la visite de Pierre. L'ange ne défi-

montées en mémorial devant Dieu. ⁶ Et maintenant envoie des hommes à Joppé et fais venir un Simon qui est surnommé Pierre : ⁶ il est logé chez un Simon tanneur, dont la maison est près de la mer. » ⁷ Et quand fut parti l'ange qui lui parlait, ayant appelé deux de (ses) domestiques et un soldat pieux, de ceux qui étaient sous ses ordres, ⁸ et leur ayant expliqué tout, il les envoya à Joppé.

nit ce rapport que de la façon la plus vague, le rédacteur ne l'ayant pas conçu autrement. Car ce que dit l'ange se ramène à ces deux propositions : « Tes prières et tes aumônes ont été agréées de Dieu ; envoie chercher Pierre ». Le bon Cornélius a mérité la faveur de Dieu ; il a voulu la mériter pour être sauvé ; Dieu va lui octroyer le salut : c'est dans cette ligne générale que se tient la pensée du narrateur, et l'on n'est pas obligé de supposer que Cornélius a prié spécialement pour l'accomplissement des promesses divines, pour l'avènement du règne messianique. La vraisemblance d'une telle mise en scène n'est point à discuter. — « Et maintenant envoie des hommes à Joppé chercher un certain Simon surnommé Pierre, qui est logé chez un certain Simon tanneur, dont la maison est près de la mer ». — Ces précisions rappellent celles que le Christ a données à Ananie quand il l'a envoyé auprès de Saul. Simon le tanneur, pour la pratique de son métier, ne pouvait habiter qu'au bord de l'eau. Et l'ange donne tous les renseignements nécessaires pour que les messagers de Cornélius trouvent leur homme. — Quelques témoins, dont la Vulgate, ajoutent : « il te dira ce que tu dois faire », emprunt assez maladroit au récit de la conversion de Saul (ix, 6). — « Et quand fut parti l'ange qui lui parlait ». — Cornélius, qui n'a demandé à l'ange aucune explication au sujet de Simon-Pierre, mais qui a compris que ce Simon-Pierre connaît la voie de Dieu (cf. v. 33 ; xi, 14), fait choix des hommes de confiance qu'il va envoyer à Joppé. — « Ayant appelé deux serviteurs de sa maison », — gens craignant Dieu, d'après ce qui a été dit (v. 1), et c'est pourquoi on ne le répète point ici, — « et un soldat pieux de ceux qui lui étaient assidus ». — Ce qui ne doit pas s'entendre de ceux qui partageaient ses sentiments, puisque ce point est signifié déjà dans la piété, mais de ceux qui étaient sous ses ordres ; car on ne peut guère songer à plusieurs soldats qui seraient à son service personnel. Le centurion peut employer ses hommes à des missions qui sont de son intérêt privé ; du moins notre hagiographe le suppose, mais ce peut être par une interpréta-

⁹ Et le lendemain, comme ils étaient en route et approchaient de la ville, Pierre monta sur la terrasse pour prier, vers la sixième heure. ¹⁰ Or il se trouva avoir faim, et il demanda à manger ; et pendant qu'on lui (en) apprêtait, il lui vint une extase, ¹¹ et il vit le ciel ouvert et un objet qui descendait, comme une grande nappe, tenu aux quatre bouts, vers la terre,

tion large de ce que le centurion de Capharnaüm dit de l'obéissance militaire (Lc. vii, 8). Le soldat pourrait être adjoint aux deux domestiques pour leur protection et surtout pour celle de Pierre. — « Leur ayant expliqué tout » — ce qu'ils avaient à faire, d'après les indications de l'ange, — « il les envoya à Joppé ».

La distance de Césarée à Joppé est d'environ quarante-cinq kilomètres. Partis le soir de Césarée, les hommes de Cornélius arrivent à Joppé le lendemain vers midi. — « Or, le lendemain, comme ils étaient en route et approchaient de la ville, Pierre » — eut la vision qui convenait pour établir la correspondance avec l'avertissement céleste donné à Cornélius. L'apôtre — « monta sur la terrasse de la maison pour prier, vers la sixième heure. » — Midi était aussi une heure de prière, et le narrateur n'aura pas voulu que ce fût la même que celle de Cornélius dans la description précédente. La terrasse de la maison est lieu propice à l'isolement et par suite au recueillement de la prière : toutefois la coutume de prier ainsi, étant fort ancienne en Orient, pourrait avoir son origine dans les cultes de divinités astrales (cf. JÉR. xix, 13 ; II Rois, xxiii, 12 ; SOPH. i, 5). — « Cependant il se trouva affamé et témoigna le désir de manger ; et c'est pendant qu'on lui préparait » — son repas — « qu'il lui arriva une extase ». — Cette combinaison de prière et de grand appétit se présente assez gauchement. Mais l'idée de nourriture est pour accrocher la vision qui vient ensuite, et l'on aurait tort de penser que la vision de Pierre a été provoquée en réalité par le malaise de son estomac ; elle paraîtra seulement y répondre. Toute cette mise en scène, ainsi qu'il apparaîtra mieux encore par la suite, est de la plus médiocre invention. En Grèce et à Rome, l'on prenait un repas vers midi ; en Orient, l'on allait souvent jusqu'au repas du soir sans rien prendre qu'un morceau le matin. Ce qui n'empêche pas la faim de Pierre de coïncider, comme il convient, avec l'heure d'un repas.

Dans son extase (cf. xxii, 17 ; GEN. xv, 12), — « il voit le ciel s'ouvrir ». — Mais ce n'est pas pour qu'il y contemple la gloire de Dieu. Ce qu'il aperçoit est — « une sorte de récipient (σχεῦός τι) qui des-

¹² où se trouvaient toutes les sortes de quadrupèdes, de reptiles de la terre, et d'oiseaux du ciel. ¹³ Et il y eut une voix (qui) lui (dit) : « Va, Pierre, tue et mange. » ¹⁴ Et Pierre dit : « Nullement,

cend, pareil à une grande nappe, et, tenu par les quatre bouts s'abaisse vers la terre ». — Le sens paraît être que cette espèce de nappe formait comme une boîte sans couvercle, les quatre bouts étant relevés, et que l'appareil était manœuvré comme si ces quatre bouts étaient retenus ou liés par en haut, de telle sorte que la boîte pouvait descendre et remonter à volonté. Pour ce qui est du contenu, cela ressemblait fort à l'arche de Noé, et le symbolisme de la vision est en rapport avec ce souvenir de l'arche, où étaient aussi les ancêtres de l'humanité. — « Il y avait là tous les quadrupèdes, les animaux qui se traînent sur la terre, et les oiseaux du ciel ». — C'est l'énumération de la Genèse à propos du déluge (GEN. VI, 20). Pas de poissons ; et ce ne doit pas être seulement parce qu'on ne les pouvait mettre à sec au milieu des animaux terrestres (WENDT, 180), c'est parce que les animaux aquatiques n'étaient pas dans l'arche, et aussi parce que, n'étant point mêlés à la vie des hommes, ils ne sont point qualifiés pour les représenter ici.

« Et une voix lui dit : « Lève-toi, tue et mange. » — Il faut se rappeler que Pierre a faim, et que la voix, par conséquent, semble parler à son estomac. Toutes les espèces animales, les pures et les impures, étant mêlées dans cette nouvelle arche comme elles étaient dans l'ancienne, Pierre s'imagine, prenant la parole à la lettre, qu'on veut lui faire manger indifféremment de tout cela. C'est pourquoi il proteste, empruntant le langage d'Ezéchiel quand Iahvé lui dit de faire cuire son pain sous des excréments humains (Ez. IV, 14). — « Et Pierre dit : « Point du tout, Seigneur ». — Pierre dit « Seigneur » à la voix céleste, qui est pour le moins celle d'un ange, si ce n'est celle du Christ. — « Je n'ai jamais rien mangé de profane ou d'impur ». — C'est-à-dire qu'il ne s'est jamais permis de manger des animaux que la Loi interdit comme impurs, ni des animaux purs qui n'auraient pas été tués dans les conditions prescrites par la Loi. — « Et la voix de répliquer : « Ce que Dieu a purifié, ne le profane pas ». — C'est-à-dire : ne déclare pas impur ce que Dieu déclare pur. Cette déclaration de pureté paraît bien être celle qui se fait dans le moment présent, et conséquemment la voix qui parle est celle de Dieu (B. WEISS, 485), par un intermédiaire céleste, sans doute un ange. A la lettre, la voix céleste proclamerait l'abolition des interdits alimentaires qui

Seigneur, car je n'ai jamais mangé rien de vil ni d'impur. »
 " Et une voix de nouveau, pour la seconde fois, lui (parla): « Ce que Dieu a fait pur, ne le fais pas impur ! » " Et cela eut lieu

sont formulés dans la Loi. Et sans doute le rédacteur pourrait l'entendre ainsi, quoique Pierre, selon toute vraisemblance, ne se soit jamais cru autorisé à manger du porc. Mais le sens de la vision va au delà des prescriptions alimentaires. Pierre tout à l'heure va se demander ce qu'elle signifie, et ce doute ne peut pas porter seulement sur l'application qu'il aurait à en faire pour lui-même (WENDT, 180), mais sur le fond même de la vision, qui est supposée symbolique et qui peut concerner autre chose que les matières d'alimentation. La suite du récit montre que l'idée principale est celle de l'égalité des hommes, entre lesquels il ne faut pas distinguer les purs, qui seraient les Juifs, et les impurs, qui seraient les païens. Pierre lui-même va le dire à Cornélius (v. 28), et les interprètes ne peuvent pas savoir mieux que le rédacteur ce que celui-ci a voulu signifier par sa fiction. Lorsque l'apôtre se justifiera à Jérusalem d'avoir eu commerce avec des païens, il invoquera de même sa vision et les manifestations de l'Esprit qui prouvent l'admission des païens au salut. La signification essentielle de la vision n'est donc pas l'abrogation des interdits, mais l'égalité des Juifs et des païens dans l'universalité du salut ; la morale qui s'ensuit est que les croyants juifs ne doivent pas avoir scrupule d'entrer en relation avec les païens, de pénétrer dans leurs maisons, même de manger avec eux ; quant aux interdits alimentaires, le rédacteur estime certainement qu'ils n'obligent pas les convertis de la gentilité (sous les réserves indiquées xv, 26, 29), mais il n'a pas l'intention d'en dispenser tout à fait les Juifs, bien qu'il n'attribue à ces interdits aucune valeur religieuse. S'il tient à mettre l'Évangile à la portée des païens, il ne tient pas moins à présenter les apôtres comme des Juifs d'exacte observance. L'obscurité du symbole et la gaucherie de l'application tiennent à la maladresse de la mise en scène, où la vision est en rapport avec la faim de Pierre ; cette gaucherie et cette maladresse résultent de l'arrière-pensée qu'a eue le rédacteur de montrer Pierre instruit dès l'abord sur la question de commensalité avec les païens, exempt de tout scrupule à cet égard, et d'annuler, autant qu'il était en lui, le témoignage de Paul touchant la conduite de Pierre s'interdisant à Antioche la commensalité avec les païens convertis (GAL. II, 11-12).

L'importance de la communication céleste s'accroît par le fait

par trois fois, et aussitôt l'objet fut retiré au ciel. ¹⁷ Or, comme Pierre en lui-même était incertain de ce que pouvait signifier la vision qu'il avait eue, voici que les hommes envoyés par Cornélius, ayant demandé la maison de Simon, se présentaient à la porte, ¹⁸ et, appelant, s'informaient si Simon surnommé Pierre était là logé. ¹⁹ Et Pierre réfléchissant sur la vision, l'Esprit lui

que — « cela eut lieu par trois fois, après quoi l'objet fut relevé au ciel » — et disparut. — « Or, comme Pierre, en lui-même », — revenu de sa vision (c'est ce qu'a voulu marquer expressément le ms. D en lisant : ὡς δὲ ἐν ἑαυτῷ ἐγένετο διηπόρει κτλ. ; cf. XII, 11), — « se demandait ce que celle-ci pouvait bien signifier », — persuadé qu'elle devait figurer dans l'indistinction des animaux purs et impurs, dépourvue de sens et d'application pour lui, quelque chose d'infiniment plus important, l'arrivée des messagers de Cornélius lui apporta la solution providentielle du problème qui s'était posé dans son esprit. — « Voici que les hommes envoyés par Cornélius, qui s'étaient informés de la maison de Simon, étaient devant le porche », — la porte de la cour en avant de la maison, sur la rue, — « et ils appelaient, demandant si Simon dit Pierre était logé là ». — Dans cet instant, — « Pierre » — comme il a été dit, — « réfléchissait sur la vision » — qu'il avait eue. Reprise assez gauche, mais qui pourtant n'autorise pas à regarder comme addition secondaire l'ordre de l'Esprit (PREUSCHEN, 66, regarde comme surcharge les vv. 19-20), qui est indispensable comme explication de la vision, et pour que Pierre se décide tout de suite à suivre les messagers de Cornélius. La répétition pourrait bien être uniquement pour bien marquer que l'ordre de l'Esprit est le mot de la vision. « L'Esprit lui dit ». — L'Esprit parle intérieurement, comme il a parlé plus haut à Philippe (VIII, 29), n'y ayant pas non plus de place dans la circonstance présente pour une vision extérieure ou une apparition d'ange. — « Voici des hommes qui te cherchent ». — Le ms. D. et beaucoup d'autres témoins s'abstiennent d'indiquer le nombre des hommes ; le ms. B. dit « deux », pensant aux deux domestiques et oubliant le soldat ; le ms. S. et d'autres témoins disent, plus exactement, « trois » ; le chiffre paraît surajouté. — « Mais lève-toi, descends et va-t-en avec eux sans hésitation » — ni scrupule, — « parce que c'est moi qui les ai envoyés ». — Ce qui semblerait identifier l'Esprit à l'ange qui s'est montré d'abord à Cornélius. La même identification, moins marquée, existait déjà dans l'histoire de Philippe (VIII, 26-29) ; au fond, c'est Dieu qui parle par l'ange et par l'Esprit, la différence étant dans le

dit : « Voici des hommes qui te cherchent. »²⁰ Lève-toi, descends et va-t-en avec eux sans aucune hésitation, vu que c'est moi qui les ai envoyés. »²¹ Et Pierre, descendu près des hommes, dit : « Je suis celui que vous cherchez. Quelle est la raison pour laquelle vous êtes ici ? »²² Et ils dirent : « Cornélius centurion, homme juste et craignant Dieu, réputé dans toute la nation des Juifs, a été avisé par un saint ange de te faire venir à sa maison et d'entendre des paroles de toi. »²³ Les ayant donc fait entrer, il leur donna hospitalité.

mode, extérieur ou intérieur, de la communication divine. Le « *mais* » sous-entend que Pierre pourrait être tenté de ne pas vouloir écouter les hommes qui le demandent, parce que ce sont des païens. L'omission du motif est singulière ; elle s'explique par le fait que, dans la pensée du rédacteur, cette répugnance se confond plus ou moins avec la perplexité de Pierre au sujet de la parole qui lui a été adressée dans sa vision. Tous les détails de cette histoire seraient incohérents et incroyables comme réalité ; ils se tiennent fort bien comme fiction dans le sens que leur prête l'hagiographe.

« Et Pierre, descendu près des hommes, dit : « Je suis celui que vous cherchez. Quelle raison vous amène ici ? » — A quoi ils répondent en énonçant avec une certaine emphase les titres et mérites de celui qui les envoie : — « Cornélius, centurion, homme juste et craignant Dieu, réputé dans toute la nation des Juifs », — c'est-à-dire la population juive de Césarée, — « a été avisé par un saint ange de te mander chez lui pour entendre de toi des paroles », — c'est-à-dire le message de salut dont Pierre est chargé (cf. v. 33). Plus loin Pierre, répétant à son tour le discours de l'ange, dira la chose en terme exprès (XI, 14). La négligence du rédacteur apparaît en ce qu'il a sous-entendu cette idée principale, au lieu de l'exprimer d'abord, dans le discours de l'ange à Cornélius. Pierre écoute la communication des messagers, et, résolu à se rendre à l'appel de Cornélius, conformément à la volonté divine manifestée par la correspondance des visions, — « ayant invité » — les envoyés du centurion à entrer dans la maison, — « il leur donna l'hospitalité ». — Pierre a l'air de se comporter comme chez lui, le rédacteur ne s'arrêtant pas à la complication que créerait dans la réalité sa position d'hôte reçu en maison étrangère. C'est à quoi veut obvier peut être la leçon du ms. D : « et les faisant entrer » (εἰσαγαγών), au lieu de « les invitant » (εἰσκαλεσάμενος). Les envoyés de Cornélius avaient fourni une longue course

Et le lendemain, se levant, il partit avec eux, et quelques-uns des frères de Joppé l'accompagnèrent. ²⁴ Et le jour suivant il arriva à Césarée. Cependant Cornélius les attendait, ayant réuni ses parents et ses amis intimes. ²⁵ Et comme Pierre entrait, Cornélius, venu au devant de lui et tombant à ses pieds, se pros-

et ne pouvaient repartir le jour même. Il faut bien que Pierre les héberge.

« Or, le lendemain, il se mit en route avec eux, et quelques frères de Joppé l'accompagnèrent. » — On dira plus loin qu'ils étaient six (XI, 12). Ils sont là pour être témoins de ce qui se passera chez Cornélius et s'en porter garants devant la communauté de Jérusalem : il ne convient pas qu'un fait aussi important que la réception du premier Romain converti s'accomplisse dans le secret. — « Et le jour suivant, il arriva à Césarée », — le retour ayant pris deux jours, comme l'aller. — « Cependant Cornélius les attendait, ayant pris soin de rassembler » — pour la circonstance — « ceux de sa parenté et ses plus familiers amis », — préparant ainsi un auditoire à l'apôtre qu'il avait envoyé chercher. — « Et comme Pierre entrait, Cornélius, venant à sa rencontre, se prosterna à ses pieds. » — Cornélius se fait plus humble devant Pierre que le centurion de Capharnaüm devant Jésus. Le ms. D. (c. Gign. et marge Philox.) enchérit encore et fait venir le centurion au devant de Pierre jusqu'à l'entrée de la ville : « *Et comme Pierre approchait de Césarée, un des serviteurs courut annoncer son arrivée ; et Cornélius s'élançant dehors, vint à sa rencontre et se prosterna à ses pieds.* » Le texte ordinaire parlant deux fois d'entrée (v. 25 et v. 27), la première entrée aura été rapportée à la ville, et la seconde à la maison ; mais l'entrée dans la maison se trouve insuffisamment marquée dans le ms. D. L'intention du rédacteur a été de montrer Cornélius venant se prosterner devant Pierre au moment où celui-ci allait entrer dans la maison (ὡς δὲ ἐγένετο τοῦ εἰσελθεῖν τὸν Πέτρον), puis les deux hommes entrant ensemble. L'humble salutation de Cornélius paraît vouloir signifier la même chose que les paroles du centurion de Capharnaüm : « Je ne suis pas digne que tu entres dans ma maison » (Lc. VII, 6).

« Mais Pierre le releva en disant : « Lève-toi ! moi-même je suis aussi un homme », — et rien de plus. Le ms. D. paraphrase : « Lève-toi ! *que fais tu ?* Moi aussi je suis un homme *comme toi.* » — « Et conversant avec » — Cornélius, Pierre — « entra » — dans la maison — « et il trouva nombreuse assemblée », — ceux qu'avait réunis le centu-

terna. ²⁶ Mais Pierre le releva, disant : « Lève-toi ! Moi aussi je suis un homme ». ²⁷ Et conversant avec lui, il entra et il trouva

rion. Comme s'il était tout surpris de se voir en maison païenne et que l'on ne fût pas moins surpris de l'y voir, Pierre commence par expliquer sa venue et par demander pourquoi on l'a fait appeler. Propos assez superflus, puisqu'on lui a répété les paroles de l'ange à Cornélius, avec mention de l'enseignement qu'en attend de lui. Mais le rédacteur a ses raisons d'insister sur les scrupules que Pierre a surmontés, et définitivement, dans cette occasion, comme aussi sur cette conversion du premier païen, réalisée, on peut le dire, avec un luxe de circonstances qui en accentuent la parfaite légitimité. Le cas étant symbolique, la description a le double avantage, et d'attribuer à Pierre l'introduction des païens dans l'Eglise, et de la justifier contre les Juifs, — on ne peut pas dire contre les judaïsants, le rédacteur n'attribuant à ceux-ci qu'une opposition éphémère, tout aussitôt réduite, et dont son apologétique ne s'inquiète pas autrement que pour la ramener dans le passé à ces proportions insignifiantes, n'ayant pas à s'en préoccuper dans le présent. — « Et il leur dit : « Vous savez combien c'est chose interdite à un Juif de s'associer à un étranger », — à un païen, par un commerce intime et suivi, — « et de lui faire visite », — une rencontre transitoire, pour un repas, par exemple, étant aussi bien défendue. Le quatrième évangile montre aussi les Juifs refusant d'entrer dans le prétoire de Pilate par crainte de contracter une impureté rituelle (JN. XVIII, 28). Il semblerait néanmoins, à lire Josèphe (cf. *Ant.* XX, 2, 3), que le simple fait d'entrer dans une maison de païens n'entraînait pas de soi une impureté. Mais on doit probablement distinguer ici entre la théorie et la pratique : en principe, tout païen était impur, et sa maison aussi, et tout ce qu'il touchait ; beaucoup de denrées alimentaires, abstraction faites de ce contact, étaient impures parce que leur mode de préparation était condamné par la Loi ; bref, en rigueur, les rapports des Juifs avec les païens auraient été réduits presque à rien ou rendus impossibles si l'on avait été en mesure d'appliquer la règle et d'éviter toute impureté ; pratiquement, la commensalité était interdite et d'ordinaire les Juifs ne mangeaient pas avec les païens (TACITE, *Hist.* V, 5, « separati epulis ») ; pour le reste, il n'était pas possible d'éviter tout contact avec eux ni de n'entrer jamais dans leurs maisons ; mais on avait contre l'impureté rituelle la ressource qu'on a toujours eue, à savoir celle des purifications (cf. SCHÜRER, II³, 69-71). Le discours

une assemblée nombreuse ; ²⁸ et il leur dit : « Vous savez combien il est interdit à un homme juif de fréquenter ou d'approcher un étranger ; mais le Seigneur m'a montré qu'il ne faut traiter personne de vil ou d'impur. ²⁹ C'est pourquoi aussi je suis venu sans objection, étant mandé. Je demande donc pour

de Pierre n'interprète peut-être pas fort exactement la pratique juive, mais il traduit l'impression générale que donnait la conduite des Juifs à l'égard des païens.

Sans discuter ni critiquer la coutume juive, Pierre professe une indépendance d'esprit et une largeur de vue qui l'auraient fort étonné s'il avait pu lire les paroles que le rédacteur lui attribue. — « Mais le Seigneur m'a montré », — dans la vision ci-dessus racontée et que sans doute Pierre interprète authentiquement, — « qu'on ne doit tenir aucun homme pour impur ou souillé » (κοινὸν ἢ ἀκάθαρτον, les deux expressions étant ici à peu près synonymes). — L'assertion de Pierre exprime un sentiment de la conscience chrétienne définitivement émancipée du judaïsme. Du point de vue juif, elle aurait été complètement inacceptable, et l'on peut douter que Pierre eût osé la formuler. Sans doute les Hellénistes tels que Barnabé traitaient librement avec les païens convertis, mais c'est que le baptême était intervenu, et que la purification du péché écartait pour eux tout autre genre d'impureté. On peut douter qu'ils eussent proclamé en termes aussi absolus la pureté native de tout être. Paul lui-même ne l'aurait point admise, et la tradition chrétienne a suivi Paul. On a laissé tomber l'ancien concept de l'impureté rituelle, d'où est sortie l'idée de l'impureté morale, et l'on a gardé cette dernière idée. Tout homme naît pécheur, et conséquemment impur. Cette impureté morale n'entraîne pas toutes les conséquences de l'impureté rituelle en ce qui concerne les relations sociales, mais encore est-il qu'elle en retient quelque chose. La sainteté chrétienne a aussi ses exclusions et ses interdits ; le non croyant et le pécheur sont en dehors de sa communion, de sa commensalité eucharistique, on peut dire de sa vie commune, et certes ni l'un ni l'autre ne sont supposés exempts d'impureté.

« C'est pourquoi », — averti par Dieu que nul homme n'est impur, — « je suis venu sans objection, étant mandé » ; — maintenant — « je demande pour quel motif vous m'avez fait venir ». — Ou le rédacteur prête à Pierre une intelligence tant soit peu paresseuse, puisque l'apôtre sait déjà que l'on attend de lui « des paroles » d'instruction, ou bien il veut ménager une nouvelle répétition de ce qui a été dit par

quel motif vous m'avez fait venir. » ³⁰ Et Cornélius dit : « Il y a quatre jours à cette heure, j'étais, à la neuvième, priant en ma maison, et voici qu'un homme parut devant moi en robe éclatante ³¹ et dit : « Cornélius, ta prière a été exaucée, et tes aumônes ont été remémorées devant Dieu. ³² Envoie donc à Joppé et fais appeler Simon qui est surnommé Pierre. Il est logé dans la maison de Simon tanneur, près de la mer. ³³ Aussitôt j'ai envoyé vers toi, et tu as bien agi en venant. Maintenant nous sommes tous ici devant Dieu pour entendre tout ce qui t'a été prescrit par le Seigneur. »

³⁴ Et ouvrant la bouche, Pierre dit : « En vérité je comprends

l'ange à Cornélius, afin d'introduire plus solennellement le discours apostolique. Et Cornélius de dire que quatre jours auparavant, à l'heure même où l'on est actuellement, il a vu un ange qui lui a donné l'adresse de Simon-Pierre chez Simon le tanneur ; c'est par l'ordre de l'ange qu'il a envoyé chercher Pierre, et Pierre a — « bien agi (καλῶς ἐποίησας) en venant ». — Ce qui ne doit pas être une approbation destinée à tranquilliser Pierre, s'il lui restait quelque scrupule, mais plutôt un témoignage de gratitude pour la bienveillance dont Cornélius professe que l'apôtre a usé envers lui. — « Maintenant donc nous tous », — Cornélius et les siens, — « sommes ici devant Dieu pour entendre de toi ce qui t'a été prescrit par le Seigneur ». — Non que Pierre ait reçu du ciel un message spécial pour Cornélius, mais parce qu'il connaît les préceptes divins et la voie du salut. Le ms. D ajoute des précisions aux dires de Cornélius : « Depuis le *troisième* jour jusqu'à cette heure je fus à *jeûner* ; et à la neuvième heure je priais dans ma maison », — ce qui augmente plutôt l'embarras du texte ordinaire : « c'est le quatrième jour actuellement que, priant à la neuvième heure », etc. ; — et après les indications concernant Simon Pierre (v. 32) : « *qui, venant, te parlera* », — ce qui est en rapport avec l'addition faite au v. 6 (et avec xi, 14) ; enfin dans la conclusion (v. 33) : « J'ai donc aussitôt envoyé vers toi, *te priant de venir à nous* ; et tu as bien fait d'arriver *promptement* ; nous voici donc maintenant tous devant toi, *désirant* entendre de toi ce qui t'a été prescrit par Dieu. » — Les variantes « devant toi », « par Dieu », seraient de beaucoup préférables au texte ordinaire si elles étaient mieux attestées.

« Et Pierre, ouvrant la bouche », — indice de discours solennel, — « dit : « En vérité je m'aperçois que Dieu n'est point partial » — (προσωπο-

que Dieu ne fait pas acception de personnes, ³⁵ mais qu'en toute nation, celui qui le craint et pratique la justice lui est agréable.

λήμπτῃς, non rencontré ailleurs, mais calqué sur locution de l'Ancien Testament), — qu'il ne réserve pas sa faveur aux seuls Juifs, — « mais qu'en toute nation celui qui le craint et qui opère la justice lui est agréable », — autant que l'Israélite fidèle, Juif et païen de bonne volonté étant égaux devant Dieu et pareillement qualifiés en égard à la proposition du salut. Pierre conclura (v. 43) en disant que le salut est pour tous dans la foi ; il ne veut donc pas signifier ici que le païen est sauvé par le mérite de sa piété et de sa vertu naturelles, mais que Dieu recrute ses élus indifféremment chez les Juifs et chez les païens, ayant partout égard à la piété et à la droiture. C'est la doctrine de Paul sur l'universalité du salut, et même les termes sont presque ceux de l'épître aux Romains (II, 10-11). Le rapport est assez étroit peut-être pour qu'on ne fasse pas application directe du principe à la circonstance, et que l'impartialité de Dieu soit à considérer ici par rapport au salut envisagé dans son ensemble, — comme dans le passage cité de l'épître aux Romains, — non simplement en égard à la vocation au salut que Pierre regarderait du point de vue de la prédestination, à quoi le rédacteur ne semble pas penser. De ce que Cornélius est appelé, Pierre conclut qu'il y aura place dans le royaume de Dieu pour tous les gens de bien. Cette proposition générale sert d'exorde à un discours dont le thème est identique à celui des discours antérieurement prononcés par Pierre.

Le cas de Cornélius a permis à Pierre de vérifier (ἐπ'ἀληθείας καταλαμβάνομαι) le principe qu'il énonce, et cette vérification se trouve avoir une double portée, parce que l'histoire de Cornélius a une double signification, comme fait et comme symbole. La vérification du fait, de la vocation individuelle de Cornélius à l'initiation chrétienne, s'accomplit dans les conditions minutieuses qui étaient celles des initiations isiaques et que nous avons déjà vu appliquer à Paul. Révélation à l'initiateur, révélation au candidat, vérification exacte de la correspondance entre ces deux révélations. C'est à cette vérification que Pierre a procédé en arrivant chez Cornélius, et là sans doute est le vrai motif de la répétition que produisent les paroles échangées entre Pierre et le centurion (vv. 28-33). L'initiation des païens au christianisme est inaugurée ainsi de façon normale par le prince des apôtres. Mais Cornélius n'est pas, dans la pensée du rédacteur, un simple converti. De même que le centurion de Capharnaüm figurait les futurs con-

³⁶ Il a envoyé la parole aux fils d'Israël, annonçant paix par

vertis de la gentilité, Cornélius, converti lui-même, figure la conversion des païens à la religion que prêchent les apôtres ; et de là vient que Pierre, à son occasion, proclame le principe du salut universel, de l'admission de tous au règne de Dieu sans distinction de peuples.

Pierre entre en matière par une phrase suspendue en l'air et dépourvue de toute construction logique : — « La parole il a envoyée » (cf. Ps. CVII, 20 ; CXLVII, 18). — Les ms. S D etc, lisent : « la parole qu'il a envoyée », ce qui rend le discours inintelligible ; mais l'autre leçon, qui est celle du ms. B, pourrait être une correction — « Aux fils d'Israël, annonçant par Jésus-Christ la paix : c'est lui (le Christ) qui est le maître de tous » (κύριος πάντων). — La proposition relative au message de paix vient d'Isaïe (LII, 7), et « paix » doit s'étendre au sens de « salut ». La seconde proposition, qui constitue une sorte de parenthèse, paraît s'opposer en quelque façon à la première pour signifier que, si la parole de salut a été adressée aux seuls Juifs par le ministère de Jésus, le Christ ne laisse pas d'être « Seigneur de tous » les hommes, le salut dont il s'agit les concernant tous. On pourrait traduire « Seigneur de toutes choses », mais le « tous » paraît s'opposer aux « enfants d'Israël », et l'on ne voit pas bien pourquoi Pierre parlerait ici de la domination du Christ sur l'univers. Reste à découvrir le rapport de ces deux propositions avec leur contexte. Sans doute contiennent-elles en forme générale le sujet de l'allocution, qui serait abordé trop brusquement si l'orateur entrait en matière en disant : « Vous savez ce qui s'est passé en Judée », etc. Elles ne doivent donc pas être rattachées, en manière d'apposition, à ce qui précède, comme si l'impartialité de Dieu s'était manifestée dans l'envoi de la parole, ou que celle-ci fût la justice à pratiquer pour être agréable à Dieu, — rapport qu'on ne peut saisir sans une véritable contorsion de l'esprit, — mais plutôt à ce qui suit, la parole que Dieu a envoyée et l'annonce du salut par le Christ correspondant à « la chose advenue en Judée » par le fait de Jésus (cf. XIII, 26). On perdrait son temps à vouloir rectifier le texte par la suppression de tel mot (BLASS voudrait omettre κύριος) ou de la réflexion : « c'est le maître de tous », pour obtenir une phrase coulante : le rédacteur ne hait pas les phrases embarrassées ou incorrectes, pourvu qu'elles soient harmonieuses. Il y a néanmoins quelque difficulté à relier (avec WENDT, 183) : « la parole qu'il a envoyée » etc. (v, 36), à : « vous savez la chose advenue » etc. (v. 37), en supposant que la parenthèse : « c'est le maître de tous », a dérangé

Jésus-Christ : celui-ci est seigneur de tous. ³⁷ Vous connaissez le fait qui est advenu dans toute la Judée, — commençant par la Galilée, après le baptême que prêchait Jean, — ³⁸ Jésus de

l'économie de la phrase commencée et occasionné la répétition de « la parole » (τὸν λόγον, v. 36; τὸ γεγόμενον ῥῆμα; v. 37); car « la parole envoyée » n'est pas précisément « la chose arrivée »; « la parole » envoyée par Dieu n'est pas un complément naturel de « vous savez »; et « vous savez la chose advenue » commence une phrase indépendante. On pourrait, ce semble, considérer les deux propositions principales : « Il a envoyé la parole..., c'est le maître de tous », comme présentant la thèse du discours en forme générale et abstraite, avant de montrer dans l'histoire de Jésus les préliminaires de ce programme de salut. Pierre dirait d'abord, et avec une certaine emphase, en s'inspirant d'Isaïe : Dieu a envoyé la parole, la parole du salut universel, en annonçant ce salut aux Juifs par Jésus, qui est le Seigneur de tous les hommes, et non des seuls Juifs; — ou plus exactement peut-être, — la parole du salut par Jésus, que nous avons annoncée à Israël et qui doit être annoncée aussi aux païens, parce que Jésus-Christ est le Seigneur de tous les hommes (cf. xxvi, 23). Le Christ lui-même n'annonçait pas encore la paix (cf. Lc. iv, 18-19; et la suite du présent discours, vv. 38-39); il l'a réalisée par sa mort et il l'a prêchée seulement par ses apôtres. Viendrait ensuite l'explication : le Seigneur Christ est Jésus de Nazareth, dont tout le monde a entendu parler. Le rédacteur paraît avoir été gêné pour amener, après son exorde, le thème commun des discours de Pierre; et il a voulu appuyer celui-ci, comme les autres, à une prophétie, bien qu'adressé à des païens.

« Vous savez la chose qui s'est passée dans toute la Judée », — la « chose » étant le ministère de Jésus et sa conclusion tragique, — « commençant par la Galilée après le baptême que Jean prêchait ». — Mais le « commençant » est Jésus, et non « la chose advenue » (ἄρξάμενος est la leçon des anciens mss., qui ne s'accorde pas avec ῥῆμα; la leçon des mss. plus récents ἀρξάμενον, probablement introduite pour la correction grammaticale, n'est pas satisfaisante au point de vue logique, attendu que c'est Jésus, et non « la chose », qui a commencé de prêcher en Galilée après le baptême de Jean; cf. Lc. xxiii, 5, et surtout Act. i, 22). Le rédacteur aime à rappeler ce commencement (expressément marqué dès Lc. iii, 23), et il le mentionne au prix d'une incorrection grammaticale et moyennant une sorte de parenthèse après laquelle « Jésus de Nazareth » (Ἰησοῦ, τὸν ἀπὸ

Nazareth : comment Dieu l'oignit d'Esprit saint et de puissance, (lui) qui voyagea faisant du bien et guérissant tous ceux qui

Ναζαρέθ ; cf. *supr.*, p. 202) vient en apposition à « la chose qui s'est passée par toute la Judée ». Il est très facile de supposer que les mots : « commençant par la Galilée », sont une interpolation faite pour rectifier l'indication de « toute la Judée » (WENDT, 184 ; PREUSCHEN, 68, après Blass) ; mais on peut douter vraiment que le rédacteur ait écrit : « la chose advenue par toute la Judée après le baptême que prêchait Jean », la donnée étant ainsi beaucoup trop vague, et l'idée du commencement de Jésus étant liée, dans la pensée de l'écrivain, au baptême de Jean (cf. I, 22).

Il n'est pas autrement certain que la garnison de Césarée ait été si bien informée au sujet de Jésus, et, en tous cas, le pieux Cornélius lui-même ignorait que Jésus eût été oint par l'Esprit. Mais le rédacteur tient maintenant son thème favori, et il le développe sans faire trop attention aux circonstances spéciales du présent discours. On a donc entendu parler de Jésus de Nazareth, et l'on sait comment, en son baptême, — « Dieu l'avait oint d'Esprit saint », — conformément à la prophétie d'Isaïe (LXI, 1), — « et de vertu » — miraculeuse (cf. Lc. I, 17 ; I COR. II, 4). Il a été déjà fait allusion à cette onction (IV, 27). Cette conception du baptême du Christ implique le développement de la doctrine de l'Esprit dans les communautés, le rapport de l'Esprit avec le baptême chrétien, l'anticipation de ce rapport dans le baptême de Jésus interprété en consécration du Messie et en prototype du baptême chrétien, c'est-à-dire le développement de la tradition évangélique acquis dans les Synoptiques et spécialement dans le troisième évangile (cf. Lc. III, 22 ; IV, I, 14). Jésus — « a parcouru » — le pays — « en faisant du bien et en guérissant tous ceux qui étaient au pouvoir du diable ». — C'est, en termes plus précis et moins emphatiques, ce que Pierre a déjà dit dans son discours de la pentecôte (II, 22). Il est très remarquable que l'on n'a pas voulu, avant le quatrième évangile, mettre Jésus au-dessus de la condition d'exorciste, la tradition s'étant plutôt appliquée dès l'abord à faire valoir les cures brillantes qu'il avait opérées dans cet ordre. Il est donc à croire que Jésus a pratiqué réellement l'exorcisme et qu'il a pensé chasser les démons. On voudrait être mieux renseigné sur les usages qui étaient familiers à Jean-Baptiste et à ses disciples ; car il y a chance pour que Jésus leur ait emprunté la pratique de l'exorcisme, qui d'eux et de lui passa dans le christianisme. Du reste, la vertu extraordinaire

étaient au pouvoir du diable, parce que Dieu était avec lui. ³⁹ Et nous-mêmes sommes témoins de tout ce qu'il a fait dans le pays des Juifs et à Jérusalem. Eux l'ont fait mourir en le suspendant au bois. ⁴⁰ Dieu l'a ressuscité le troisième jour et a fait qu'il devînt visible, ⁴¹ non à tout le peuple, mais à des témoins antérieurement choisis par Dieu, à nous, qui avons mangé et bu

de ses exorcismes ne tenait pas à des recettes particulières qu'il aurait possédées. Il chassait les démons — « parce que Dieu était avec lui. Et nous autres », — dit Pierre, parlant ici au nom des Douze, comme si ses auditeurs les connaissaient aussi bien que les habitants de Jérusalem sont censés les connaître, — « nous sommes témoins de tout ce qu'il a fait (cf. I, 22, où s'exprime la notion de l'apostolat qui est ici sous-entendue) soit dans le pays des Juifs », — par quoi il faut entendre « toute la Judée », Galilée comprise, mais en considérant la province à part de la capitale, — « soit à Jérusalem ».

« On l'a tué en le pendant au bois » (cf. II, 23; V, 30). — Parlant devant des païens, Pierre n'insiste pas sur le crucifiement, qui est le crime des Juifs. Il s'étend davantage sur la résurrection. — « Dieu l'a ressuscité le troisième jour » (II, 32; III, 15; V, 30-31) — après sa mort, — « et l'a fait apparaître, non à tout le peuple » — juif, ce qui est dit peut-être pour expliquer comment Cornélius, qui est censé connaître le bruit fait par la prédication et la mort de Jésus, pourrait ignorer sa résurrection, — « mais à des témoins providentiellement choisis par Dieu, à nous », — les apôtres, dont le rôle se trouve ainsi mieux défini, le « nous » désignant comme témoins de la résurrection ceux qui ont été témoins de la vie et de la mort (V, 39), mais sans que le discours permette à Cornélius de savoir qui est représenté par ce « nous », — « qui avons mangé et bu avec lui après qu'il fut ressuscité des morts ». — Ce qui est en rapport avec la glose du prologue et les quarante jours que le Christ est dit avoir passé en la compagnie de ses disciples après sa résurrection, vivant avec eux (I, 2-4. Lc. XXIV, 41-43, n'y correspond pas entièrement; cf. IGNACE, *Smyrn.* 3, 3). Le ms. D. lit : « Dieu l'a ressuscité *après* le troisième jour », — ce qui ne donne aucun sens bien satisfaisant, — et à la fin : « qui avons mangé et bu avec lui, *et conversé avec* (lui) après qu'il fut ressuscité des morts, *pendant quarante jours* ». Ces dernières gloses sont dans le sens du texte, et l'on ne saurait s'en autoriser (comme fait PREUSCHEN, 68) pour contester qu'on doive entendre à la lettre ce qui est dit des repas pris par les disciples avec le Ressuscité.

avec lui après qu'il fut ressuscité des morts.⁴² Et il nous a enjoint de prêcher au peuple et d'attester qu'il est le juge, ins-

« Et » — alors le Christ — « nous a enjoint de prêcher au peuple », — aux Juifs, — « témoignant qu'il est le juge, institué par Dieu, des vivants et des morts » (cf. II TIM, IV, 1). — Ce que dit ici Pierre de l'ordre donné pour la prédication aux Juifs paraît en contradiction avec le discours prêté par le rédacteur au Christ lui-même (I, 8) : « Vous serez mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie, et jusqu'au bout de la terre. » On peut dire (WENDT, 185) que, dans la pensée du rédacteur, les apôtres n'ont pas eu jusqu'à cette heure la conscience nette de la mission universelle qui leur avait été assignée par le Christ, et que les faits montrent comment cette conscience s'est graduellement développée ; il convient que, dans la circonstance, Pierre parle de la mission apostolique dans le sens où les apôtres l'ont jusqu'alors comprise et exercée. Mais la vérité doit être plutôt que le rédacteur n'a aucun souci de la contradiction qu'il a lui-même créée entre la théorie et les faits, quand il a placé le programme de l'évangélisation universelle dans la bouche du Ressuscité instruisant les disciples. Il a, tant qu'il a pu, altéré la signification réelle des faits pour les adapter au programme ; mais il s'est borné à éviter les contradictions flagrantes, et il se garde bien de vouloir expliquer comment les apôtres, chargés d'annoncer l'Evangile aux Samaritains et aux païens, en ont laissé le soin à d'autres prédicateurs ; dans le cas présent, il proportionne tout simplement le discours de Pierre à l'état de l'évangélisation, qui s'est adressée seulement aux circoncis de Palestine ; le Christ avait dit de prêcher à Jérusalem et en Judée, et Pierre en est encore à la Judée. Le rédacteur se serait empêtré lui-même dans l'artifice de ses combinaisons s'il avait fait dire à Pierre que les apôtres avaient été dès l'abord envoyés aux païens : l'incohérence de la perspective par lui créée aurait éclaté aux yeux du lecteur, et toute l'histoire de Cornélius aurait paru inconcevable. Le Christ est censé avoir donné un programme qui maintenant s'exécute peu à peu ; l'hagiographe le prend en son récit par le détail ; et les détails de notre histoire ne sont pas plus vrais que le programme, si ce n'est en tant que l'histoire de Cornélius veut faire la part, — une part presque réduite à un symbole, — de la répugnance et de la surprise qu'éprouva la première communauté devant la conversion des païens, acquise par la prédication des croyants hellénistes.

titué par Dieu, des vivants et des morts. ⁴³ A lui tous les prophètes rendent témoignage, que reçoit par son nom rémission des péchés quiconque croit en lui.

⁴⁴ Pierre disait encore ces mots, que l'Esprit saint tomba sur

L'idée du Christ juge reviendra dans le discours de Paul à l'Aréopage (xvii, 31) : c'était sujet convenable à traiter devant les païens, thème de justice providentielle, en rapport avec les notions communes de la morale. On ne pouvait d'ailleurs que l'indiquer dans ces discours abrégés où le rédacteur a voulu mettre tout son talent. Il n'y insiste point et conclut par l'argument ordinaire des prophéties messianiques. — « A celui-ci », — au Christ, — « tous les prophètes rendent témoignage », — on a pu voir comment le rédacteur s'arrange pour obtenir ce témoignage universel (ii, 25-31 ; iii, 18-24), — « que quiconque croit en lui obtient par son nom la rémission des péchés ». — Ainsi les prophètes sont supposés avoir annoncé, dans les termes d'un vague paulinisme (cf. Rom. xii, 22-26), le salut universel par le Christ. La conclusion du discours rejoint par là l'exorde, et l'allocution est censée résumer la doctrine apostolique. Adressée à un auditoire gagné d'avance, on ne peut pas dire précisément qu'elle l'ait converti, et on ne le dit pas ; elle a renseigné des âmes qui aspiraient à la foi et qui se sont trouvées croyantes par le seul fait de l'avoir entendue ; elle les a mises en état de recevoir le don de Dieu.

« Pierre », — en effet, — « disait encore ces choses », — il avait à peine fini de parler, — « que l'Esprit saint tomba sur tous ceux qui écoutaient la parole ». — Cela ne veut pas dire, semble-t-il, que le discours, qui est complet en lui-même, ait été interrompu par l'explosion de l'Esprit (cf. Lc. xxii, 47). Il est vrai que, dans la relation qui est faite de cette scène au chapitre suivant, on lit que l'Esprit tomba sur les auditeurs quand Pierre « commençait à parler ». Mais ce commencement n'est pas à prendre avec trop de rigueur, puisque l'apôtre a fait tout un discours ; c'est que rien ne s'est placé entre le discours et la descente de l'Esprit, comme il pouvait sembler naturel, et que le discours a été, en un sens, un commencement qui n'a pas eu de suite, Cornélius et les siens n'ayant pas eu le temps d'y donner leur adhésion expresse ni d'interroger Pierre sur ce qu'ils devaient faire en conséquence de cette adhésion. Les auditeurs sur qui tombe l'Esprit sont Cornélius et son entourage. Il est superflu de se demander, à cause du mot « tous », si les fidèles de Joppé venus avec Pierre n'y seraient pas compris (WENDT, 185) ; la descente de

tous ceux qui écoutaient la parole. ⁴⁵ Et les croyants de la circoncision qui avaient accompagné Pierre furent très étonnés que le don du saint Esprit se fût aussi répandu sur les gentils.

⁴⁶ Car ils les entendaient parler en langues et glorifier Dieu.

L'Esprit, qui n'a aucune signification par rapport à eux, ne les concerne pas ; à proprement parler, ils sont compagnons de Pierre et non auditeurs de son discours, qui ne leur est point adressé ; ils sont là pour être témoins de ce qui se passe ; autrement, il n'y aurait pas motif pour que Pierre lui-même ne fût également saisi par l'Esprit. Enfin l'impression qui est attribuée aux fidèles de Joppé les suppose eux-mêmes étrangers au transport extatique qui a saisi les païens.

« Et les croyants de la circoncision », — on les appelle ainsi parce qu'ils vont manifester leur étonnement de ce qui arrive aux païens, — « qui étaient venus avec Pierre, furent stupéfaits de ce que le don de l'Esprit était répandu aussi sur les païens ». — La généralité de la formule laisse entrevoir le caractère symbolique et représentatif qui appartient à Cornélius et aux siens dans cette histoire. Mais, après ce qu'ils ont déjà vu et entendu, les circoncis pourraient être moins ébahis. — « Car ils les entendaient parler en langues et glorifier Dieu » (cf. II, 11). — C'est la pentecôte des païens (B. WEISS, I, 48), après la pentecôte des Juifs. Bien téméraires sont donc les commentateurs qui s'imaginent savoir que, dans notre passage, la glossolalie doit s'entendre au sens de Paul (I COR. XIV), non au sens du rédacteur dans sa description de la première pentecôte. Pierre lui-même (v. 47) va dire que ces païens ont reçu l'Esprit dans les mêmes conditions que les apôtres. Sans doute le narrateur n'insiste point ici sur les langues étrangères, parce que la signification propre du récit ne l'y invite pas ; mais il est parfaitement arbitraire d'introduire dans sa pensée une distinction que son langage n'autorise pas ; puisqu'il a sa manière d'entendre le don des langues, — façon qui d'ailleurs n'est pas tellement éloignée de celle de Paul, — il met son idée partout où il parle de ce don ; une distinction ne serait à faire que si le présent récit, ou tout au moins le trait dont il s'agit, provenait d'une source où le don des langues aurait été compris au sens de Paul. L'existence d'une telle source est fort sujette à caution, l'histoire de Cornélius ayant chance d'avoir été inventée par celui qui a imaginé la scène de la pentecôte et qui voit dans le don des langues la principale manifestation de l'Esprit. Cornélius n'aurait pu être glossolale que s'il avait existé.

Alors Pierre dit : « ⁴⁷ Peut-on refuser l'eau pour baptiser ces (gens) qui ont reçu l'Esprit saint tout comme nous ? » ⁴⁸ Et il ordonna de les baptiser au nom de Jésus Christ. Alors ils le prièrent de rester quelques jours.

De cette manifestation de l'Esprit, où apparaît la parfaite égalité des gentils et des Juifs au point de vue du salut, Pierre, avec beaucoup de bon sens, et non sans quelque naïveté, tire la conclusion logique. — « Peut-on refuser l'eau ». — Littéralement : « empêcher l'eau », bien que l'empêchement, en réalité, concerne le collateur et non l'élément du baptême ; mais ce n'est pas motif pour supprimer « l'eau » dans ce passage (PREUSCHEN, 69, d'après VIII, 36, qui n'est pas exactement parallèle). — « Pour le baptême (littéralement : « empêcher l'eau pour ne point être baptisés ceux-ci » etc.) de ces gens qui ont reçu l'Esprit saint tout comme nous-mêmes ? » — Etant admis que le don de l'Esprit accompagne le baptême, qu'il est en quelque façon procuré par le baptême, l'arrivée de l'Esprit avant le baptême dérange l'économie normale des choses, et il faut se hâter de tout remettre en ordre en baptisant bien vite ces païens qui ont déjà l'Esprit. L'aventure et le propos se trouvent avoir un piquant dont le narrateur ne s'est point aperçu. L'Esprit ne laisse pas, dans la perspective du récit, d'être conféré par le ministère de Pierre, quoique sans imposition des mains et avec anticipation à l'égard du baptême, en sorte que le privilège apostolique pour l'administration de l'Esprit s'insinuerait ou s'affirmerait dans cette réception du premier païen comme pour l'initiation définitive des Samaritains (VIII, 14-17), bien qu'en une forme moins accentuée. C'est le même écrivain qui opère dans les deux cas (cf. PREUSCHEN, 69), et en suivant le même courant de fiction.

« Et Pierre ordonna de les baptiser au nom de Jésus-Christ » (cf. II, 38). — Ce qui les agrège à la communion de l'Eglise jusque-là recrutée uniquement parmi les circoncis. Pierre ne baptise pas lui-même, il ordonne de baptiser Cornélius et les siens. Qui les a baptisés ? Dans la perspective du récit, ce ne peuvent être que les fidèles de Joppé, compagnons de Pierre, les seuls chrétiens présents en dehors de l'apôtre. Mais, puisque le rédacteur ne les nomme pas, c'est que leur intervention lui importe moins que la position qu'il assigne à Pierre. On a comparé (WENDT, 186) ce que dit Paul (I Cor. I, 14-17) : que ce n'était pas son affaire de baptiser, mais de prêcher, bien qu'il eût, à l'occasion, baptisé certains fidèles. Tou-

XI, ¹. Cependant les apôtres et les frères qui étaient en Judée

tefois il paraît douteux que notre passage s'inspire de cet exemple, et, en tout cas, l'idée ne serait pas la même : ce n'est pas pour se réserver à l'enseignement que Pierre est censé s'abstenir de baptiser, ce n'est pas non plus parce que le baptême intéresse la communauté du baptisé, non l'Eglise universelle (PREUSCHEN, 69), — principe de nulle application dans la circonstance, — mais parce que le ministère propre de Pierre serait la collation de l'Esprit, qu'il donnerait par l'imposition des mains (comme dans VIII, 15, 17), si l'Esprit n'était venu de lui-même ; le baptême peut être administré, et, pour la signification profonde du récit, il convient qu'il le soit par des personnes moins qualifiées ; le diacre Philippe y a pu suffire à Samarie, et les fidèles de Joppé y suffiront pour Cornélius. Le rôle éminent de l'évêque dans les cérémonies de l'initiation baptismale se laisse déjà entrevoir.

« Alors » — ces néophytes — « demandèrent » — à Pierre — « de rester quelques jours » — auprès d'eux. Et la façon de le dire implique la satisfaction à eux accordée par l'apôtre.

XXVIII. — JUSTIFICATION DE PIERRE DEVANT LA COMMUNAUTÉ DE JÉRUSALEM

« Cependant les apôtres », — à Jérusalem, — « et les frères qui existaient en Judée apprirent que les gentils avaient reçu la parole de Dieu ». — Et il est sous-entendu qu'ils en conçurent quelque ombrage, non qu'on leur attribue comme aux Juifs l'intention formelle d'empêcher le salut des païens (cf. XXII, 21-22), mais parce qu'ils regardent comme illicite le commerce des circoncis avec les incirconcis. Ici encore le symbolisme de l'histoire de Cornélius apparaît en ce que, à propos du seul fait de Cornélius, les croyants du judaïsme sont dits apprendre que « les païens (τὰ ἔθνη, comme x, 45) ont reçu la parole ». « Les apôtres apprennent » ce fait comme ils ont « appris » l'évangélisation de Samarie (VIII, 14), et comme ils « apprendront » bientôt la conversion des païens à Antioche : dans les trois cas il s'agit de scènes fictives, et le rédacteur pratique volontiers l'uniformité dans ses inventions. Ici la question des observances légales va se poser à propos de Cornélius, en réservant toutefois le fond et la dispute sur la circoncision, qui viendront en connexion avec la réalité historique du débat entre les judaïsants et les missionnaires des gentils. On va

soulever la question générale des rapports avec les païens, pour que la dispute ultérieure, la vraie querelle, se trouve résolue d'avance par le fait de Pierre dans l'exemple symbolique de Cornélius. C'est pourquoi le rédacteur, brochant sur le vide, traite le problème un peu en l'air, sans indiquer de circonstances précises et en amenant brusquement la rencontre de Pierre avec ceux qui ont « appris » l'évangélisation des païens. — « Et lorsque Pierre monta à Jérusalem, ceux de la circoncision disputaient contre lui ». — Le ms. D semble avoir voulu remédier à ce flottement du récit, pour satisfaire la curiosité de la foi : ¹ *Et il vint à connaissance* des apôtres et des frères qui (étaient) en Judée que les païens aussi avaient reçu la parole de Dieu. ² Pierre, *donc, au bout d'un certain temps, voulut aller à Jérusalem ; et ayant appelé les frères et les ayant confirmés* (dans la foi, il s'en alla), *faisant abondant discours dans les pays en les enseignant ; il vint à eux*, — aux apôtres et aux frères de Judée, qui sont maintenant un peu trop loin pour l'équilibre de la phrase, ce qui dénonce l'interpolation, — « *et leur annonça la grâce de Dieu* » — qui s'était réalisée dans la conversion des païens ; — « mais les frères de la circoncision lui cherchèrent querelle », etc. — Les détails surajoutés ont l'intention d'être précis, et ne réussissent qu'à créer une confusion dont le texte ordinaire a du moins le mérite d'être exempt. L'interpolateur paraît avoir voulu que Pierre n'eût pas l'air de revenir à Jérusalem tout de suite et tout exprès pour se justifier ; il lui fait prendre son temps, confirmant par ses exhortations les fidèles de Césarée avant de les quitter, prêchant en tous lieux sur son chemin en revenant (cf. VIII, 25), rendant compte de sa mission en arrivant à Jérusalem, et provoquant ainsi l'objection des circoncis (cf. xv, 4-5). Le dernier trait, nécessaire à l'équilibre de l'interpolation, n'est pas à écarter pour garder le reste (avec PREUSCHEN, 70), en plaçant en un lieu quelconque de la Judée la querelle faite à Pierre. Car le tout serait à prendre ou à laisser : il est trop clair que l'on a voulu créer une mise en scène parallèle à celle de la grande dispute sur les observances légales, — avec un sentiment, d'ailleurs très juste, de la correspondance des deux situations, — et que la querelle ne signifie plus rien si elle est faite à Pierre par des individus quelconques en un lieu quelconque de la Judée. Le reproche adressé à Pierre n'a de sens qu'à Jérusalem, de la part des apôtres et des frères circoncis. Etant donné que l'incident a une valeur plutôt symbolique, le texte commun répond beaucoup mieux à l'intention de l'auteur que le texte surchargé. Il n'y a même pas à dire que la leçon : « les frères de la circoncision », est indispensable parce que « ceux

apprirent que les gentils aussi avaient reçu la parole de Dieu. ² Et lorsque Pierre monta à Jérusalem, ceux de la circoncision disputaient contre lui, ³ disant : « Tu es entré chez des hommes ayant prépuce et tu as mangé avec eux ? » Mais Pierre se mit

de la circoncision » pourraient être aussi bien les Juifs. Etant donné le contexte, il n'y a pas l'ombre d'équivoque, et si l'interpolateur a ajouté « frères », c'est pour l'exactitude plutôt que pour la clarté.

Si l'incident était réel, on pourrait, à la vérité, s'étonner que la communauté apostolique soit définie « ceux de la circoncision », ou « les frères circoncis », puisqu'il n'y en a pas d'autres à Jérusalem, — ni même ailleurs, si ce n'est à Césarée, — mais la description étant significative, il n'est pas étrange que les fidèles de Jérusalem soient qualifiés en bloc « ceux de la circoncision », comme l'ont été plus haut les compagnons de Pierre (x, 45), parce que les uns et les autres représentent la communauté judaïsante, la communauté des circoncis, en face des païens, des hommes à prépuce, qui se convertissent. C'est donc la circoncision qui reproche à Pierre d'être entré chez des hommes incirconcis et d'avoir mangé avec eux. Elle ne lui fait pas seulement grief de la commensalité, mais en général d'avoir eu commerce avec des païens, quand même ç'aurait été pour les convertir. — « Tu es entré chez des incirconcis, et tu as mangé avec eux. » — La circoncision voudrait qu'on n'eût aucun rapport avec les païens, et par conséquent elle répugne à ce qu'on leur annonce l'Evangile. Ainsi comprise, notre scène fictive correspond à une réalité plus compréhensible, plus durable, et qui fut tout autre chose que la prétendue dispute occasionnée par le cas individuel de Pierre et de Cornélius. Si l'accent est mis sur la commensalité, c'est pour le motif déjà indiqué, parce que cette histoire de Cornélius est apologetique par un côté, destinée qu'elle est à détruire l'impression qui est donnée de la conduite de Pierre dans l'épître aux Galates. Pour le principal, toute cette fiction n'est qu'un symbole, — et combien lointain, faible et décoloré ! — de la difficulté que créaient aux débuts de la propagande chrétienne l'esprit judaïsant et le problème de la Loi. La difficulté fut résolue, mais point par Pierre, qui accepta ultérieurement la solution préparée par d'autres, et qui, pour son propre compte, a plutôt, — comme il était inévitable étant données ses origines, — trébuché dans cet embarras.

Ici l'apôtre présente modestement la solution que l'autorité même de Dieu lui a fournie dans le cas de Cornélius. Il est certain par

à leur exposer (la chose) de point en point, disant : ⁵ « J'étais dans la ville de Joppé, priant, et j'ai vu en extase une vision, un objet qui descendait, comme une grande nappe tenue aux quatre bouts, du ciel, et il arriva jusqu'à moi. ⁶ Y regardant, j'observais, et je vis les quadrupèdes de la terre, les fauves, les reptiles, et les oiseaux du ciel. ⁷ Et j'entendis aussi une voix qui me disait : « Va, Pierre, tue et mange ». ⁸ Et je dis : « Nullement, Seigneur ; car de vil ou d'impur jamais (rien) n'est entré dans ma bouche. » ⁹ Et derechef une voix répondit du ciel : « Ce que Dieu a fait pur, ne le fais pas impur. » ¹⁰ Et cela eut lieu par trois fois, et tout fut retiré au ciel. ¹¹ Et voici qu'à l'instant trois hommes se présentèrent à la maison où nous étions, envoyés de

ailleurs que le cas a été comme non venu pour l'histoire ultérieure, même, à beaucoup d'égards, telle qu'elle est racontée dans les Actes, et que la solution n'a pas été ainsi fournie par miracle, sans accrocs, et préalablement à la difficulté. — « Mais Pierre se mit à leur exposer » — l'affaire — « d'un bout à l'autre, disant : « J'étais dans la ville de Joppé, en prière, et j'ai vu en extase une vision : un objet pareil à une grande nappe qui descendait du ciel, tenue aux quatre bouts, et qui vint jusqu'à moi ». — Le dernier trait est ajouté au récit de la vision (cf. x, 11). — « En y regardant attentivement », — autre détail ajouté, — « je vis les quadrupèdes de la terre », — c'est-à-dire les animaux domestiques, — « les fauves », — qui manquaient dans le précédent récit, mais qu'on n'a pas raison de supposer interpolés dans notre passage, vu que le récit du déluge, avec lequel le nôtre est en rapport très sensible, offre la même variante dans les énumérations des animaux contenus dans l'arche, et les fauves peuvent être spécialement rappelés ici comme animaux impurs, — « les bêtes rampantes et les oiseaux du ciel ». — Ordre de tuer et manger. Légère variante dans la réponse de Pierre, pour accentuer sa répugnance : — « Point, Seigneur. Jamais rien d'impur ou de souillé ne m'est entré dans la bouche » (cf. x, 14). — Triple répétition du phénomène ; puis — « tout est remonté au ciel ». — Plus haut c'était l'objet, le contenant (x, 16) ; ici l'attention se porte sur le contenu ; mais ce sont surtout variations pour atténuer la monotonie de la répétition. — « Et voici qu'à l'instant trois hommes se présentèrent à la maison où nous étions, envoyés de Césarée vers moi. » — Les anciens mss. ont ici : « à la maison où nous étions », ce qui impliquerait la présence des frères de Joppé dans la maison de Simon le

Césarée vers moi. ⁴² Et l'Esprit me dit d'aller avec eux sans faire aucune distinction. Et vinrent aussi avec moi les six frères ; et nous entrâmes dans la maison de l'homme. ⁴³ Et il nous raconta comment il avait vu l'ange dans sa maison, se présentant et disant : « Envoie à Joppé et fais venir Simon surnommé Pierre :

tanneur ; les mss. plus récents et les versions lisent : « à la maison où j'étais », ce qui est plus naturel eu égard aux vraisemblances du premier récit, qui met une nuit d'intervalle entre l'arrivée des messagers et le départ de Pierre ; mais, dans le raccourci de la présente narration, où cet intervalle n'est pas mentionné, il se pourrait fort bien que le rédacteur, pour couper court, ait paru supposer les frères chez Simon, sans s'inquiéter autrement des vraisemblances ni d'une exacte conformité avec le premier récit. — « Or l'Esprit m'a dit d'aller avec eux sans faire de différence » (μηδὲν διακρίναντί), — c'est-à-dire sans égard à la distinction de Juif et de païen, sans objecter aux messagers leur qualité de païens, ni le scrupule d'entrer en maison païenne. Le précédent récit (x, 20) disait : « sans hésiter » (μηδὲν διακρινόμενος), ce qui est aussi dans, notre passage, la leçon des témoins plus récents. La variante n'a pas grande portée au fond, et on peut la croire intentionnelle. L'omission des deux mots dans le mss. D ne prouve pas qu'ils soient interpolés dans le texte ordinaire, car ils ont pu être éliminés comme superflus ou obscurs ; et la leçon des mss plus récents s'explique par assimilation au premier récit.

« Ces six frères sont venus avec moi ». — Le premier récit ne marquait pas le nombre des frères. Le rédacteur l'indique, ou plutôt il l'invente, pour la précision du discours : les six frères ici présents, et qui peuvent rendre témoignage de ce qui s'est passé. Et ce doit être parce qu'il les utilise maintenant comme témoins, que le rédacteur vient de les supposer chez Cornélius lorsque les messagers sont arrivés. — « Et nous sommes entrés dans la maison de l'homme » — qui avait envoyé de Césarée les trois messagers. Il n'est dit presque rien de Cornélius, et peu s'en faut même qu'en cet endroit le discours de Pierre ne pèche par excès de brièveté ; mais le lecteur sait de qui et de quoi il s'agit, et l'hagiographe limite sa répétition à l'essentiel : visite faite à un païen qui a été baptisé. — « Et il nous raconta comment il avait vu l'ange ». — L'ange connu par le précédent récit. Mais le rédacteur aurait dû écrire : « un ange de Dieu », comme plus haut (x, 3), à moins que l'ange ne soit annoncé en quelque manière dans la voix qui a dit à Pierre de manger les bêtes (8-7) et

¹⁴ il te dira des paroles par lesquelles tu seras sauvé ainsi que toute ta maison. » ¹⁵ Or, quand je commençai à parler, l'Esprit saint tomba sur eux, tout comme sur nous au commencement. ¹⁶ Et je me souvins de la parole du Seigneur, lorsqu'il disait : « Jean a baptisé d'eau, mais vous, vous serez baptisés en Esprit

dans l'Esprit qui lui a ordonné de suivre les trois hommes venus de Césarée (v. 12). — « Qui se tenait dans sa maison et lui disait d'envoyer à Joppé chercher Simon surnommé Pierre, qui lui dirait des paroles par lesquelles lui et toute sa famille seraient sauvés. » — On a pu voir que cette précision n'était pas dans le précédent récit (x, 5-6, 22, 32-33), où il était tout au plus question de paroles à entendre et d'ordres de Dieu, en sorte que Cornélius n'aurait pas su au juste ce qu'il pouvait attendre de Pierre, ni Pierre ce qu'il devrait faire pour Cornélius. Ce qui est dit ici du salut ne doit pas servir à corriger l'impression que donne le récit et qu'a voulu donner le narrateur ; maintenant celui-ci fait parler Pierre et Cornélius d'après les résultats acquis et le sens que prend le fait accompli. D'ailleurs il aime mieux se contredire un peu que de se répéter textuellement, — « Or, comme je commençais à parler ». — On a vu plus haut comment il convient d'interpréter ce commencement ; peut-être veut-on faire entendre que Pierre eut à peine le temps de parler, et qu'il n'avait en aucune façon appelé l'Esprit sur ses auditeurs. — « L'Esprit saint tomba sur eux », — sur l'homme de Césarée et sur sa famille, — « comme il est tombé sur nous au commencement. » — Pierre ne dit pas au commencement de quoi : on peut entendre au début de la prédication apostolique ; mais, au fond, c'est le rédacteur qui parle et qui renvoie le lecteur au commencement de cette histoire, c'est-à-dire au récit de la pentecôte. Et cette référence n'a pas lieu de surprendre, le rédacteur aimant à se reporter ainsi à ses plus chères inventions. La pentecôte est une des plus remarquables, et l'on a pu voir que la descente de l'Esprit sur Cornélius est comprise en pentecôte de l'hellénisme ou de la gentilité christianisée. Une réflexion inédite de Pierre, par laquelle se conclut le présent discours, fait valoir cette signification de la nouvelle pentecôte. — « Et je me suis rappelé la parole du Seigneur », — la parole du Christ ressuscité, que le rédacteur a mise en tête du livre (1, 5) pour annoncer la pentecôte, — « quand il disait : « Jean baptisait avec de l'eau, mais vous serez baptisés dans l'Esprit saint ». — Cette référence tombe encore sur une parole que le rédacteur a inventée. Pierre s'est souvenu de cette parole en voyant l'Esprit saint tomber sur Cornélius et

saint. » ¹⁷ Si donc Dieu leur a fait le même don qu'à nous, pour avoir cru au Seigneur Jésus, était-il en mon pouvoir, à moi, d'empêcher Dieu ? » ¹⁸ Et ayant entendu cela, ils se calmèrent, et ils glorifièrent Dieu, disant : « Ainsi Dieu a donné aussi aux gentils repentance pour vie. »

sa compagnie : puisque Jésus avait promis aux siens qu'ils seraient baptisés dans l'Esprit, et que des païens recevaient d'en haut ce baptême, c'est que le Christ prenait aussi bien des païens pour disciples. — « Si Dieu leur octroyait ainsi le même don qu'à nous-mêmes, croyant au Seigneur Jésus ». — Ce don étant accordé à la foi, tant du Juif que du païen, dans le Christ ; et l'on peut se demander si le mot « croyant » (πιστεύσασιν) se rapporte à « eux » ou à « nous », bien que, pour le sens et au fond, ce soit à l'un et à l'autre, et que grammaticalement ce soit à « nous », la condition de la foi, requise d'abord des apôtres et des autres chrétiens de la circoncision, étant pareillement réclamée des païens ; les Juifs eux-mêmes ont été sauvés par la foi, et Pierre répètera dans l'assemblée de Jérusalem (xv, 11) cette doctrine de Paul. — « Quel pouvoir avais-je pour empêcher Dieu ? » — C'est-à-dire pour mettre obstacle à son dessein de salut sur les païens et pour les exclure de la communauté en leur refusant le baptême. Le ms. D complète le texte ordinaire : « Quel pouvoir avais-je d'empêcher Dieu de donner l'Esprit à ceux qui croyaient en lui ? » On dit que rien autre ne peut être sous-entendu (PREUSCHEN, 71), et que cette seconde forme du récit, qui pourrait être la seule primitive, ignore le baptême de Cornélius (WENDT, 187). La seconde forme, hélas ! n'est pas plus primitive que la première, et toutes les deux sont les variantes d'une même fiction où s'est complu le rédacteur. On ne doit pas prendre pour des divergences profondes les petites libertés, par addition, omission ou substitution, que l'hagiographe prend envers lui-même pour faire valoir les divers aspects de sa pensée ou pour ne pas redire les mêmes choses dans les mêmes termes. Pierre déclare simplement qu'il ne lui appartenait pas de faire obstacle au dessein de Dieu touchant l'accession des païens au salut, dessein manifesté par la descente de l'Esprit sur Cornélius. C'est donc à Dieu que, dans toute cette affaire et jusqu'à la fin, il avait cédé ; il se serait opposé à Dieu s'il n'avait baptisé Cornélius en qui Dieu lui montrait un élu.

Or, ayant entendu cela, ils se calmèrent », — satisfaits des explications données par Pierre, — « et ils louaient Dieu, disant : « Ainsi Dieu a accordé aux gentils le repentir pour la vie », — c'est-à-dire

¹⁰ Ceux donc qui avaient été dispersés par la persécution survenue à propos d'Etienne passèrent jusqu'en Phénicie, en Chypre

pour le salut chrétien et la vie éternelle. Ce sont formules banales et stéréotypées (cf. II, 38; III, 19; V, 31). On ne veut pas signifier que Dieu par sa grâce dispose intérieurement au repentir le cœur des païens, mais que par la prédication apostolique il leur ouvre la porte du repentir salutaire (WENDT, 187, Cf. XIV, 27; XV, 7-9; XVII, 30-31). Cette conclusion un peu vague, par laquelle la question de l'admissibilité des païens au salut semble résolue, sans l'être en réalité, convenait à une histoire construite en l'air. Mais le rédacteur a mis tout exprès ce long récit avant celui de la fondation de la communauté antiochienne, avec lequel on retrouve le fil authentique du développement chrétien, et qui, malgré toutes les précautions prises, détruit la fiction par laquelle on a voulu le neutraliser.

XXIX. — LA COMMUNAUTÉ D'ANTIOCHE

Abstraction faite de ce qu'on vient de lire touchant l'évangélisation de Samarie, la conversion de Saul et celle de Cornélius, la notice relative à la fondation de la communauté antiochienne nous remet au lendemain de la persécution d'Etienne et nous apporte des renseignements autrement précis et circonstanciés, bien que généraux, autrement sérieux aussi et solides, que ces légendes où les critiques eux-mêmes se sont trop accoutumés à chercher de l'histoire. — « Donc, ceux qui avaient été dispersés par la tribulation qui survint à propos d'Etienne s'en allèrent jusqu'en Phénicie ». — Assertion absolue, qui n'exclut pas la mission de Philippe à Césarée, mais qui semble ignorer tout à fait celle de Samarie. — « En Chypre et à Antioche » — Ce qui, à moins qu'une coupure n'ait été pratiquée dans la source, paraît exclure de la perspective Alexandrie, vers laquelle peut-être les Hellénistes dispersés ne se sont pas portés tout d'abord, bien que certains d'entre eux ou de leurs disciples n'aient pas dû tarder à s'y rendre. — « N'annonçant la parole à personne, si ce n'est aux Juifs ». — Renseignement précieux, mais qui prend maintenant une apparence étrange, après l'affaire de Cornélius. La mission d'Antioche se trouve ainsi retardée bien à tort, puisque, d'après la source, que nous retrouvons ici, et qui continue l'histoire d'Etienne et des croyants hellénistes, l'Evangile a été porté en Phénicie, en Chypre, à Antioche, presque aussitôt après le martyre d'Etienne, par ceux que

et à Antioche, ne disant la parole à personne qu'aux Juifs.

la persécution avait fait fuir de Jérusalem. La source insiste sur ce que ces croyants, au début, ne s'adressaient qu'aux Juifs, poursuivant leur propagande dans les conditions où ils l'avaient exercée à Jérusalem. Trait significatif. Car si ces croyants plus larges, à qui le séjour de Jérusalem était devenu impossible, ne songèrent pas d'abord à communiquer leur foi aux païens, combien plus une telle idée devait-elle être étrangère aux croyants hébreux, qui étaient tolérés dans la ville sainte parce que leur judaïsme était plus strict que celui des Hellénistes ! L'histoire de Cornélius le dit à sa façon, tout en affichant à peu près le contraire, mais notre ligne de source le déclare franchement : « ils ne disaient la parole à personne qu'aux Juifs ». C'est de là qu'il faut partir pour comprendre les débuts du christianisme et l'Evangile même, que les évangiles nous présentent faussement dans la perspective de l'universalisme.

« Cependant il y en eut quelques-uns, des hommes de Chypre et de Cyrène, qui, étant venus à Antioche, parlèrent aussi aux Hellènes », — c'est-à-dire aux païens, aux incirconcis de langue grecque, — « prêchant le Seigneur Jésus ». — Chacun de ces mots est précieux, et l'on sent qu'il recouvre une réalité dont on regrette seulement de ne pouvoir mesurer toute la portée. C'est à Antioche que, pour la première fois, certains croyants se risquèrent à proposer leur foi à des païens, à des gens qui n'étaient point circoncis et auxquels ils ne demandèrent point de se faire circoncire. Car là est précisément le trait essentiel de la notice : il se fait au nom de Jésus parmi les païens d'Antioche une propagande qui se désintéresse du judaïsme, en ce sens qu'elle n'oblige pas ses recrues à se faire prosélytes juifs, elle les prend et les garde pour elle. Fait capital, dont il est probable que les initiateurs ne virent pas du premier coup toutes les conséquences. Il a été dit plus haut comment ces compagnons d'Etienne se trouvaient préparés en quelque manière à un pas si important et si décisif. Ces croyants pensaient que la Loi ne subsisterait pas avec ses observances spéciales dans le règne de Dieu. La tentation leur vint, à laquelle ils ne résistèrent pas, d'anticiper l'abrogation de la Loi, ou plutôt peut-être ils anticipèrent plus ou moins consciemment le règne de Dieu dans celui du Christ par la foi, et par la même occasion, selon la logique de leur foi propre, ils anticipèrent la suppression des observances légales au moins par rapport aux croyants du paganisme, ouvrant ainsi la porte à une abrogation universelle, qui, même pour

²⁰ Mais il y eut quelques-uns d'entre eux, hommes chypriotes et

les croyants venus du judaïsme hellénisé, ne se fit pas trop attendre. Il faut se les représenter en face de païens déjà plus ou moins au courant de la Loi juive et même en sympathie avec elle ; car c'est cette clientèle, qui tournait autour des synagogues, que le christianisme leur ravit ; et il put la leur dérober, précisément parce qu'il la dispensa des observances légales. A son égard, le judaïsme se montrait hésitant : n'osant refuser l'espérance du salut messianique ou de l'immortalité bienheureuse aux incirconcis de bonne volonté qui croyaient au Dieu unique, pratiquaient la morale du décalogue et se seraient volontiers agrégés à la religion juive, n'eût été l'embarras, l'encombrement, le nationalisme des observances ; et, d'autre part, n'osant pas davantage, osant bien moins encore considérer comme l'égal du Juif et l'héritier légitime des mêmes promesses le croyant incirconcis, étranger à l'économie spéciale de la Loi. Nos quelques croyants de Chypre et de Cyrène prirent la position que le judaïsme, en tant que religion organisée, ne pouvait prendre sans se modifier essentiellement. Ils étaient libres, à moitié schismatiques déjà, sans l'avoir voulu, par le fait de la persécution subie, qui les avait presque retranchés de la communion juive ; ils pensaient avoir dans leur foi propre le principe de leur salut ; ils tenaient déjà la Loi comme une discipline transitoire ; l'occasion s'offrant d'un prosélytisme facile, mais que la Loi aurait paralysé, ils offrirent leur foi et se jugèrent autorisés par cette foi même à laisser tomber la Loi.

Le milieu pouvait être plus favorable qu'un autre à une telle innovation. Antioche, que l'on peut dire la seconde patrie du christianisme, — à certains égards, c'en serait presque la première, — était, quant au nombre de ses habitants, la troisième ville de l'empire ; résidence du légat de Syrie ; ornée de constructions splendides ; non dépourvue de vie intellectuelle ; plus renommée cependant pour la licence de ses mœurs ; de population très mêlée, où se rencontraient toutes les superstitions de l'Orient. La colonie juive y avait prospéré depuis le temps de Séleucus Nicator, et Josèphe dit qu'elle était fort nombreuse (*Ant.* XII, 3, 1 ; XIV, 12, 6 ; *Bell.* II, 18, 5) et faisait des prosélytes (*Bell.* VII, 3, 2). On a pu voir que l'un des Sept, Nicolas, était un prosélyte d'Antioche. Mais, si le nombre des prosélytes était assez grand, celui des « craignant Dieu », de ceux qui adoraient le Dieu unique et répugnaient à la circoncision, devait être bien plus considérable encore ; et ce sont ces derniers surtout qui étaient prêts

cyrénéens, qui, venus à Antioche, parlèrent aussi aux Grecs,

à recevoir la parole de nos missionnaires, qui la reçurent et qui furent eux-mêmes accueillis comme remplissant les conditions fixées par Dieu pour le salut. Ainsi put se constituer, ainsi se constitua, pour la première fois, une communauté qui était en dehors des cadres juifs, hellénochrétienne pour la majeure partie, et qui ne fut que peu ou point associée à la vie des synagogues.

Notre texte laisse d'ailleurs entrevoir comme deux étapes de l'évangélisation, quand il semble distinguer de ceux qui d'abord vinrent à Antioche, ne s'adressant qu'aux Juifs, les « quelques-uns, originaires de Chypre et de Cyrène », qui, arrivés dans la ville, parlèrent aussi du Christ aux païens. Quoi qu'il en soit de cette distinction, les croyants chypriotes et cyréneens dont il est ici parlé sont les véritables initiateurs de l'évangélisation des païens ; ce sont, en toute vérité, les premiers apôtres des gentils ; ils ne doivent rien à Paul, et Paul lui-même n'est point à compter parmi eux, vu qu'il n'est ni de Chypre ni de Cyrène, mais de Tarse. Les combinaisons artificielles du rédacteur des Actes, la préoccupation apologétique et le personnalisme qui dominent la pensée de Paul dans les premiers chapitres de l'épître aux Galates, ont faussé sur ce point très important le jugement de l'histoire. A lire l'épître aux Galates on croirait, — et l'on a cru, l'on croit encore, — que Paul a été par excellence l'apôtre des gentils, et qu'il a inauguré la prédication de l'Evangile aux païens, — le cas de Cornélius étant exceptionnel, — comme Pierre a inauguré la prédication de l'Evangile aux Juifs. Mais c'est théoriquement que Paul, pour une fois, — car il ne l'a pas répété ailleurs, — s'est défini l'apôtre du prépuce, en regard de Pierre 'apôtre de la circoncision (GAL. II, 7-8) ; en fait, nul ne lui a reconnu ce privilège, et l'on doit dire au moins qu'il le partage avec d'autres, dont plusieurs l'ont possédé avant lui. Même dans l'épître aux Galates on entrevoit la vérité : si rempli que soit Paul de sa vocation éminente, il est obligé, quand il arrive au fait, de descendre de sa vision et de dire qu'il est venu à Jérusalem avec Barnabé pour l'affaire des observances, et que les apôtres colonnes se sont mis d'accord, non avec lui seul, mais avec lui et Barnabé, celui-ci représentant au même titre que lui, sinon à un titre supérieur, les intérêts des païens convertis. C'est que Barnabé, comme nous l'allons voir, est un des fondateurs, sans doute le principal fondateur, de la communauté d'Antioche. Il est, lui, le lévite de Chypre, un de ceux qui les premiers « ont parlé

aux païens ». Il l'a fait avant Paul, en tout cas indépendamment de lui, et peut-être même avant que Paul instrumentât contre les fidèles de Damas. Car, si l'on remet les faits à leur place, l'Evangile a pu être porté à Damas vers le temps où il fut porté à Antioche, c'est-à-dire presque aussitôt après la mort d'Etienne ; mais il n'est pas autrement clair que Paul se soit converti avant que les croyants de Chypre et de Cyrène prêchassent aux païens d'Antioche ; et quand même il en serait ainsi, ceux qui prêchèrent de la sorte ne le firent pas pour suivre l'exemple de Paul prêchant dans le royaume nabatéen ; alors sans doute ils ignoraient Paul, et Paul les ignorait ; lorsque Paul vint les rejoindre à Antioche, la communauté hellénochrétienne était fondée ; Paul s'est joint à eux, non comme leur chef, mais comme leur auxiliaire, et même on ne risque rien à conjecturer qu'il s'est formé auprès d'eux à l'apostolat. S'il pensait déjà que l'Evangile devait être annoncé aux païens sans qu'on leur imposât le joug de la Loi, ce n'est pas de lui que l'ont appris les missionnaires d'Antioche, et il s'est joint à eux parce qu'il partageait leur manière de voir. Au reste, il avait rencontré à Damas des croyants imbus de leur esprit, et c'est à ceux-ci qu'il s'était d'abord agrégé ; peut-être même ces croyants avaient-ils sur la question des gentils les mêmes principes que les missionnaires d'Antioche ; mais il ne semble pas que le terrain ait été aussi favorable à la propagande parmi les païens. Toujours est-il que la fondation de la première communauté hellénochrétienne n'est pas l'œuvre de Paul, et que Paul est entré dans la voie qu'avaient ouverte les auteurs de cette fondation. L'éclat de sa carrière ultérieure, celui de son martyre et plus encore ses propres prétentions, consignées dans ses épîtres et acceptées de confiance par la tradition ecclésiastique, lui ont permis de les supplanter dans le souvenir chrétien.

Ces évangélistes des païens leur « prêchaient le Seigneur Jésus » ; et c'est le cas de rappeler la signification que prenait pour la foi nouvelle le nom de « Seigneur », appliqué au Christ (cf. *supr.*, p. 212) ; car ce doit être dans les communautés hellénochrétiennes fondées par les convertis hellénistes que le nom de Seigneur fut appliqué à Jésus avec la plénitude de sens qu'il comportait dans le monde gréco-romain. Nom de culte, qui s'employait à l'égard des dieux et des hommes divinisés. Paul avait conscience de ce rapport lorsqu'il écrivait (I COR. VIII, 5) : « Bien qu'il y ait de prétendus dieux soit au ciel soit sur la terre, puisqu'il y a beaucoup de dieux et beaucoup de seigneurs, il n'y a cependant pour nous qu'un seul Dieu, le Père, d'où vient tout et pour qui nous existons, et un seul Seigneur, Jésus-Christ,

par qui est tout, et par qui nous sommes. » On conçoit que la notion proprement juive et nationale du Messie se soit promptement effacée chez les croyants hellénistes, et surtout chez les hellénochrétiens, derrière celle du Seigneur, médiateur du salut universel, et que la gloire du Messie, la gloire du Christ ressuscité, soit devenue l'apothéose du Sauveur. Entre le dieu transcendant du monothéisme juif et l'humanité, prenait place, comme puissance bienveillante, l'homme déifié que Dieu avait fait asseoir à sa droite après qu'il eut apporté aux hommes l'espérance de la prochaine rédemption. L'on était sur le chemin du mystère chrétien, et Paul y marchera résolument; mais ici encore ce n'est pas lui qui a frayé le chemin ni qui a fait les premiers pas. Les hommes de Chypre et de Cyrène qui osèrent les premiers recruter pour ce Christ des incirconcis leur prêchaient « le Seigneur Jésus ».

Mais ont-ils véritablement prêché aux païens ? On n'en peut pas douter, parce que l'antithèse est, de toute évidence, entre la prédication initiale « aux seuls Juifs » et la prédication subséquente à d'autres qui n'étaient pas Juifs et qui ne peuvent être que des païens. Cependant les mss. les plus autorisés (B ; S, dont la lecture εὐαγγελιστάς est une bévue de copiste, pour ἐλλενιστάς, et quantité de mss plus récents) lisent : « hellénistes », et la leçon « hellènes » (Ἑλλήνας) est recommandée par des témoins de moindre autorité (A D, versions), bien qu'elle semble imposée par le contexte. On croit volontiers à une erreur de copie dans les témoins qui ont la leçon « hellénistes », erreur qui se serait accompagnée d'une interprétation libre, « helléniste » étant compris au sens de « hellène ». Vu le nombre et la qualité de ces témoins, et le caractère même de la leçon, qui paraît être et qui est en contradiction avec le contexte, il paraît plus probable que le mot « hellénistes » est authentique en tant que leçon du rédacteur, bien que la leçon « hellènes » semble avoir dû être, qu'elle ait été sûrement celle de la source. Non seulement le contexte exige qu'il soit ici question de païens, mais on sait par l'épître aux Galates que la communauté d'Antioche était en grande partie formée de païens convertis (cf. GAL. II, 11-13). Seulement le rédacteur, qui ne veut amener la question des observances légales qu'après la mission de Barnabé et de Paul en Chypre et dans le sud-est de l'Asie mineure, paraît vouloir signifier que c'est cette mission qui « a ouvert aux gentils la porte de la foi » (XIV, 27 ; cf. XI, 18). Il serait donc tout à fait dans la logique de la transposition opérée par lui de ne point admettre d'abord de communauté hellénochrétienne à Antioche, et de faire prêcher l'Evangile aux « hellénistes » d'Antioche, non aux

leur annonçant le Seigneur Jésus. ²¹ Et la main du Seigneur, fut avec eux, et un grand nombre, croyant, se convertirent au Seigneur.

²² Cependant la nouvelle en vint aux oreilles de la commu-

païens, quoique l'antithèse devienne boiteuse entre « les Juifs » auxquels seuls on s'adresse d'abord, et « les hellénistes », à qui l'on prêche « aussi » ensuite, et qui sont pareillement des Juifs. Les prédicateurs eux-mêmes sont des hellénistes ; mais il convient de remarquer que le rédacteur, en généralisant la persécution et la dispersion des croyants hiérosolymitains, leur a enlevé cette qualité.

Le succès de la mission est décrit en termes assez vagues et qui pourraient être aussi du rédacteur se préparant à remplacer par une prétendue intervention de l'autorité apostolique les indications de la source touchant le développement de la communauté. — « Et la main du Seigneur », — l'assistance du Christ, puisqu'on vient de nommer le Seigneur Jésus, — « était avec eux, et un grand nombre, ayant cru, se convertirent au Seigneur » (cf. II, 47). — Les nombreuses conversions au Seigneur pourraient s'entendre fort bien de Juifs hellénistes, si cette phrase un peu banale appartient au rédacteur.

« Or la nouvelle en fut entendue aux oreilles », — médiocre imitation du langage de l'Ancien Testament (cf. Is. v, 9), — « de la communauté qui était à Jérusalem ». — Même tournure de phrase et même artifice que pour les interventions fictives de la première communauté dans les affaires de Samarie et de Cornélius (VIII, 14 ; XI, 1). — « Et ils envoyèrent Barnabé jusqu'à Antioche. » — Le rédacteur n'avait signalé qu'en prévision de cette mission, dont il est d'ailleurs assez difficile de se représenter l'objet, la présence de Barnabé à Jérusalem (IV, 36-37), et c'est pour cette mission qu'il l'y avait retenu. La source, qui paraît avoir été fort exactement renseignée sur les origines de la communauté antiochienne et sur la personne de Barnabé, nous montrera bientôt (XIII, 1) celui-ci au premier rang des prophètes et docteurs qui se distinguaient dans la communauté d'Antioche, et le rapport de cette notice avec celle de la fondation donne à penser que dès l'abord le lévite de Chypre a été dans la capitale de la Syrie parmi ceux qui les premiers annoncèrent l'Evangile aux païens. Très certainement helléniste, il fut de ceux qui durent fuir Jérusalem aussitôt après le martyre d'Etienne. L'épître aux Galates le suppose aussi peu dépendant du groupe primitif des croyants « hébreux » que pouvait l'être Paul lui-même, et missionnaire de païens bien qualifié

nauté qui était à Jérusalem, et ils envoyèrent Barnabé jusqu'à Antioche. » Celui-ci, étant arrivé et voyant la grâce de Dieu, se réjouit ; et il les encourageait tous à rester par l'intention du cœur (attachés) au Seigneur, —²⁴ parce que c'était un homme

pour plaider la cause de ceux-ci devant les anciens auprès de la communauté d'Antioche (cf. GAL. II, 1, 9 ; et voir *l'Épître aux Galates*, 103-104). Sachant que Barnabé a tenu le premier rôle dans la fondation de cette communauté, et voulant en altérer ou tout au moins en atténuer le caractère hellénochrétien, pour qu'elle semble s'accomplir sous les auspices de la communauté apostolique, il fait envoyer Barnabé par les apôtres « jusqu'à Antioche ». Il dit « jusqu'à Antioche », pour marquer la signification de cette mission particulière pour un lieu si éloigné de Jérusalem. Et il s'abstient de dire expressément pourquoi Barnabé était envoyé : réserve bien surprenante, s'il s'agissait de faire constater la conversion d'un si grand nombre de païens, mais qui s'explique s'il s'agit seulement d'une façon de prise de possession ou de reconnaissance pour le compte de la communauté apostolique. C'est pourquoi aussi Barnabé ne retournera pas à Jérusalem, ce qui serait tout à fait inexplicable s'il avait été envoyé tout exprès par ceux de Jérusalem pour leur fournir des renseignements touchant la conversion des païens. Barnabé n'est pas envoyé pour information, mais pour confirmation de l'œuvre accomplie chez les « hellénistes » d'Antioche. Au fond, le rédacteur, dans ce qu'il raconte de Barnabé, ne le relève pas plus que Paul ; il les diminue tous les deux, et il fausse la signification historique de leur rôle, afin d'établir sa perspective artificielle de suprématie apostolique.

Barnabé, — « étant arrivé, se réjouit en voyant la grâce de Dieu », — grâce qui apparaissait dans le grand nombre des convertis, aussi dans leur qualité, si le rédacteur voulait penser ici à des païens, — « et il les exhorta » (παρεκάλει), — étant, par étymologie à ce que nous dit le rédacteur, « fils d'exhortation » (IV, 36), — « à demeurer au Seigneur par l'intention du cœur » — c'est-à-dire à rester fermes dans la foi. Comme il s'agit de païens, les commentateurs ajoutent : sans s'inquiéter des observances. Mais cette antithèse n'est aucune-ment indiquée dans la phrase incolore qu'on vient de voir. Ce que disent les commentateurs est conforme à la réalité, à l'attitude qu'ont prise Barnabé et les autres missionnaires d'Antioche, mais ce n'est pas la pensée du rédacteur, qui ne songe nullement aux observances légales et très probablement n'a pas voulu présenter les convertis

bon, plein d'Esprit saint et de foi. — Et nombre de gens s'adjoignirent au Seigneur.²⁵ Or il s'en alla à Tarse chercher Saul,²⁶ et, l'ayant trouvé, il l'amena à Antioche. Et il leur arriva

d'Antioche comme des incirconcis. Barnabé, nous dit le rédacteur, se comporta ainsi — « parce qu'il était brave homme, plein d'Esprit saint et de foi », — comme il a été dit d'Etienne (vi, 5). Et ce compliment, dépourvu d'originalité, peut sembler une médiocre compensation pour le tort causé à la physionomie historique du personnage, la plus attachante qui soit dans le christianisme primitif. En ajoutant que — « bon nombre de gens s'adjoignirent au Seigneur », — le rédacteur se répète un peu et rattrape ce qu'il avait déjà dit sur les progrès de la foi à Antioche ; mais, comme il était parti de là pour faire venir Barnabé, il en repart pour faire venir Paul, qu'il a naguère fait conduire à Tarse (ix, 30) ; car il veut maintenant user de Saul et de Barnabé, et puisqu'il les a d'abord tenus l'un et l'autre éloignés d'Antioche, il trouve les moyens de les y amener l'un après l'autre.

C'est par une fiction de son cru qu'il a mis d'abord ces deux hommes en relation à Jérusalem, lorsque Paul s'y est rendu pour la première fois ; c'est par une fiction du même genre qu'il va les réunir à Antioche ; et malheureusement cette fable ne sera pas la dernière qu'il inventera à leur sujet. Comme il n'a pas voulu laisser voir que la fondation d'Antioche s'était faite indépendamment de Jérusalem, sans doute a-t-il voulu dissimuler que Barnabé et Paul avaient travaillé plus de dix ans à Antioche et dans la région sans s'inquiéter des anciens apôtres et de la communauté hiérosolymitaine. Il feint que Barnabé, voyant combien est favorable le terrain d'Antioche, se souviendrait de Saul, qui est à Tarse inactif, et aurait l'idée de l'employer. — « Or il s'en alla à Tarse chercher Saul, et l'ayant trouvé. » — Visiblement le rédacteur a voulu représenter ce bon Barnabé cherchant au hasard dans la ville le nommé Saul. — « Il l'amena à Antioche. » — Notre hagiographe a eu le talent de transformer l'histoire apostolique en un petit jeu de marionnettes. Ce trait est de ceux qui caractérisent le mieux sa manière. Quelques-uns l'auront jugé un peu maigre, et le ms. D lit : « ²⁵ *Et ayant appris que Saul était à Tarse* » ; — d'après le texte ordinaire, Barnabé se serait simplement souvenu que Saul avait été, dans le temps, expédié là de Césarée (ix, 30) ; — « il s'en alla le chercher, et l'ayant rencontré, il le pria de venir à Antioche ». Le glossateur aura pensé qu'on faisait de Saul un trop petit personnage ; il ne le suppose point oisif, mais missionnaire

d'être ensemble une année entière dans la communauté et d'ins-

itinérant, dont Barnabé, le sachant de passage à Tarse, va humblement solliciter le concours. La fiction est plutôt alourdie par ces ornements.

« Et il leur arriva ». — Locution un peu singulière et d'où l'on déduit, avec un peu de bonne volonté, que ce qui advint n'était pas dans les intentions des deux personnages (WENDT, 191). — « D'être ensemble toute une année dans la communauté ». — Le verbe (συναχθῆναι) se prête à deux sens et peut vouloir dire que Barnabé et Saul agirent de concert, sens qui est conforme à l'usage ordinaire des Actes (cf. IV, 26-27-31; XIII, 44; XV, 6), ou bien qu'ils furent recueillis comme hôtes, reçus ou hospitalisés par la communauté (cf. Mt. XXV, 35, 38, 43), sens acceptable en soi mais peu favorisé par le contexte, qui suggère plutôt une activité commune des deux missionnaires. — « Et d'instruire assez de gens, et que pour la première fois, à Antioche », — en raison de leur nombre, — « les disciples », — recevant une dénomination spéciale, — « s'appelèrent chrétiens ». — Il est permis de trouver que cet ensemble d'aventures n'est pas en équilibre. Les deux prédicateurs ne venaient à Antioche que pour y prêcher, et ce n'est pas merveille que cette chose « advienne ». Le texte comporte l'interprétation qui vient d'être donnée, mais le rédacteur n'aurait probablement pas produit une phrase aussi singulière et embarrassée s'il ne l'avait bâtie sur cette indication, par laquelle se terminait naturellement dans la source la notice relative à l'évangélisation d'Antioche et à la multiplication des croyants : « Et il advint que pour la première fois, à Antioche, les disciples s'appelèrent chrétiens. » La surcharge concernant le ministère commun des deux missionnaires à Antioche est pour l'achèvement de la fiction commencée avec l'envoi de Barnabé par les apôtres de Jérusalem (v. 22, la surcharge comprenant les vv. 22-25 et partie du v. 26). Le ms. D a remédié à cette confusion en glosant la finale : « ²⁶ *Etant arrivés* (là), pendant toute une année ils furent ensemble [dans la communauté et ils instruisirent] assez de gens ; *et alors*, pour la première fois, à Antioche, les disciples s'appelèrent chrétiens. » Retouche sensible et amélioration de pure forme.

L'indication relative au nom de « chrétiens » a son intérêt. Antioche ayant été en un sens la première chrétienté, il n'est pas étonnant que le nom de « chrétien » ait été inventé là. La notice ne signifie pas que le nom ait été appliqué tout de suite aux fidèles du Christ, mais

truire beaucoup de gens ; et ce fut à Antioche d'abord que les disciples prirent le nom de chrétiens.

qu'il le fut bientôt, et à ce qu'il semble par les païens ; car le texte (ἐγένετο... χρηματίσαι... τοὺς μαθητὰς Χριστιανούς) ne paraît pas vouloir dire que les disciples se soient donnés le nom à eux-mêmes (cf. Rom. VII, 3) ; en fait, le nom n'est entré dans l'usage des fidèles qu'à la fin du premier siècle, bien qu'il soit antérieur ; d'ailleurs les croyants eux-mêmes n'auraient guère pu se l'attribuer, le mot Christ ayant d'abord signifié pour eux la qualité de Jésus et n'ayant été que peu à peu assimilé à un nom propre ; de plus Jésus n'était pas dans l'opinion des siens un chef de secte ou d'école d'après lequel ils se pussent désigner entre eux. L'appellation sera donc venue des païens, qui, entendant parler du Christ, auront qualifié la nouvelle secte d'après le vocable constamment usité pour désigner son fondateur (« Auctor hujus nominis Christus », dit TACITE, *Ann.* XV, 44). On a objecté que la formation du mot accuserait une origine latine ; mais le grec vulgaire pouvait connaître déjà de telles formations au premier siècle (cf. Ἡρωδιανοί, dans Mc. III, 6 ; XII, 12 ; Mt. XXII, 16). Il serait d'ailleurs un peu subtil et plutôt risqué de supposer que le mot aurait été créé par les magistrats romains d'Antioche, la nouvelle secte n'ayant probablement pas eu sitôt maille à partir avec les autorités du lieu. Le mot doit être d'origine vulgaire et point honorifique ; mais, dès que la secte eut affaire aux pouvoirs constitués, il est tout naturel que ceux-ci se soient servis du mot créé par le populaire et sous lequel on la leur dénonçait. Déjà la première épître de Pierre (IV, 16) suppose que l'on peut avoir à souffrir comme « chrétien ». Qu'il y ait eu jeu de mots plaisant des Antiochiens sur le sens étymologique de Christ (PREUSCHEN, 74), il est permis d'en douter, et aussi que la forme primitive ait été *chrestiani* (ms. S, Χρηστιανούς ; B et D, Χρειστιανούς, Χρειστιανοί. TACITE, *loc. cit.*, ms., « quos vulgus chrestianos appellabat » ; mais Tacite écrit aussitôt après : « Christus ». La forme Χρηστιανοί peut très bien être secondaire par rapport à la forme Χριστιανοί, immédiatement dérivée de Χριστός. Cf. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, I², 345 ss.). Toujours est-il que les noms de secte attribués de très bonne heure aux fidèles de Jésus leur sont venus des étrangers : les Juifs les ont appelés Nazoréens, comme ils qualifiaient Jésus lui-même ; et les païens les ont appelés « chrétiens », nom qui leur est resté dans le monde gréco-romain et qu'ils n'ont pas trop tardé eux-mêmes à adopter comme

²⁷ Or, en ces jours-là, des prophètes vinrent de Jérusalem à Antioche ; ²⁸ et s'étant levé, l'un d'eux, nommé Agabus, signifia

leur vrai nom et comme un titre de noblesse. Le témoignage de Tacite suppose que le nom était vulgaire à Rome en l'an 64 ; rien n'empêche d'admettre que les païens d'Antioche l'avaient inventé vingt ou vingt-cinq ans auparavant. Ils l'auraient employé les premiers, parce que c'est chez eux d'abord que le christianisme apparut comme secte constituée en dehors du judaïsme.

XXX. — LA COLLECTE

Comme s'il voulait neutraliser l'effet que ce renseignement pourrait produire sur le lecteur, l'hagiographe s'empresse de signaler un fait de communion étroite entre Jérusalem et Antioche. — « En ces jours-là », — au bout de l'année que Barnabé et Saul avaient passée ensemble dans cette ville, année qui se trouve correspondre aux onze années que Paul a passées en Syrie et en Cilicie, ce qui dispense de discuter la valeur de l'indication certainement artificielle, — « des prophètes descendirent de Jérusalem à Antioche ». — Migration étrange et dont on aurait bien dû nous donner les raisons. Jérusalem avait-elle donc un si grand nombre de prophètes qu'elle pût en expédier des troupes au loin ? Ne suffisait-il pas d'avoir envoyé Barnabé ? Et que venaient donc faire à Antioche tous ces agents de révélation ? Le rédacteur ne le dit pas ; il dit seulement ce qu'ils y ont fait, et la raison qu'il a eue d'imaginer cette démarche est à déduire du récit même. — « Et l'un d'eux, nommé Agabus, s'étant levé », — sans doute au milieu de la communauté assemblée, — « figura », — moyennant quelque action symbolique dont le rédacteur ne nous dit pas la forme, pour n'avoir point la peine de l'inventer, mais qu'on doit supposer avoir été dans le genre de celle qui sera prêtée au même Agabus quand le même rédacteur le fera de nouveau descendre de Jérusalem à Césarée pour annoncer à Paul sa captivité (xxi, 10-11 ; ἐσχημαίμεν, dans notre passage, signifie autre chose qu'une simple prédiction), — « sous l'influence de l'Esprit », — qui lui suggérerait le signe et lui révélait la chose, — « qu'une grande famine se produirait dans tout l'univers. C'est », — remarque avec bonhomie notre auteur, — « celle qui advint sous Claude ». — Ainsi donc grande famine, famine universelle, famine impériale, comme le recensement de Quirinius, auquel certainement elle est de très près apparentée.

par l'Esprit qu'il y aurait grande famine par toute la terre : ce qui

Il y eut sous le règne de Claude plus d'une famine régionale. On ne risque point de se tromper en supposant que le rédacteur est parti de quelque donnée de Josèphe touchant une famine qui a désolé la Judée vers ce temps-là. Et précisément Josèphe (*Ant.* XX, 5, 2; cf. III, 15; XX, 2, 16), à l'endroit où il parle de Theudas et des deux fils de Judas le Galiléen qui furent crucifiés par ordre de Tibère Alexandre, — passage exploité déjà, un peu étourdiment, par notre pieux écrivain (cf. *supr.* p. 286), — mentionne une famine en Judée : c'est cette famine que nous voyons ici transformée en disette œcuménique, et il n'y a pas lieu de s'arrêter aux autres famines qui sont signalées dans les historiens du temps. La magistrature de Tibère Alexandre prit fin en 48; elle avait commencé vers 45-46, et l'on voit à quelle date approximative se rapporte la famine indiquée. Cette famine est postérieure à la mort d'Agrippa I^{er}, survenue en 44, et qui va être racontée ensuite. Mais notre auteur n'y regarde pas de si près; d'ailleurs, il fait annoncer la famine, et, bien que ce soit à brève échéance, un intervalle est à mettre entre la prophétie et son accomplissement. Mais de ce que la famine est dite avoir eu lieu sous Claude, on ne doit pas inférer que Claude ne régnait pas encore quand Agabus prophétisa. La famine est datée comme événement connu par la renommée et par les historiens; la prophétie ne l'est pas, si ce n'est par rapport à la famine qu'elle annonce.

L'on pourrait s'étonner qu'il ait été besoin de prophètes hiérosolymitains pour annoncer la famine à Antioche, quand il y avait à Antioche même un certain nombre de prophètes parfaitement qualifiés (XIII, 1). Mais c'est pour ce motif, c'est afin que Jérusalem ne parût pas en retard sur Antioche, que l'on y fait surgir maintenant toute une floraison de prophètes dont l'existence n'a pas été antérieurement soupçonnée. La notice, authentique et historique, des prophètes antiochiens, parmi lesquels étaient comptés Barnabé et Paul, venait ici dans la source, après le récit de la fondation et comme introduction à une mission commune des deux apôtres, sous les auspices de la communauté d'Antioche. Le rédacteur a bouleversé cette suite réelle et logique de faits dont il voulait aussi changer la signification; il a renvoyé plus loin la notice des prophètes et docteurs antiochiens, en préface à la mission de Chypre et Lycaonie; il a fait venir à Antioche de Jérusalem Barnabé, de Tarse Saul, pour inaugurer sous les auspices de Jérusalem leur ministère commun dans la capitale de la

Syrie ; puis, pour montrer que Jérusalem a aussi la primauté de la prophétie, il mobilise tout un bataillon de prophètes hiérosolymitains qui arrivent à Antioche avant qu'il soit parlé de ceux qui existaient réellement dans cette ville, et il met à leur tête son favori Agabus, sans doute une de ses créations, qu'il représente prophétisant en gestes symboliques à la manière des anciens prophètes israélites, comme il convient à un voyant de la métropole. Ce tableau fantaisiste est ébauché autour de l'indication fournie par Josèphe touchant la grande famine de Judée.

Un développement de la mise en scène se rencontre dans le ms D, où on lit, après la phrase concernant l'arrivée des prophètes hiérosolymitains à Antioche : « *Et il y eut beaucoup d'allégresse. Et nous étant réunis*, l'un d'eux, nommé Agabus, *parla*, figurant par l'Esprit », etc. Supplément médiocre pour l'idée et le style, mais qui a frappé certains critiques, parce qu'on y rencontre le *nous* qui caractérise plus loin d'autres récits des Actes. Ne serait-ce pas la première trace du témoin oculaire, effacée dans le texte commun parce qu'elle était isolée, mais qui n'en ferait pas moins voir Luc présent à la réunion dans laquelle Agabus est dit avoir prononcé sa prophétie ? Rien ne serait plus compromettant pour les autres passages des Actes où le *nous* se rencontre. Car toute cette mise en scène est de pure fiction, comme il apparaîtra mieux encore après examen de ce qu'on nous dit avoir été fait en conséquence de la prophétie. L'ensemble de la leçon dont il s'agit a bien le caractère d'une glose surajoutée, et même l'interpolateur a été assez maladroit pour annoncer un discours qui ne vient pas (ἐφη... σημαίνων). Très probablement il a mis ici un *nous*, — heureux peut-être d'insinuer l'origine antiochienne de Luc, — parce qu'il a conçu sa glose par imitation ou réminiscence de l'autre passage des Actes où figure Agabus (xxi, 10-11), et où le *nous* se rencontre, à moins que le *nous* (ἡμῶν) ne se soit substitué accidentellement à « eux » (αὐτῶν), ce qui paraît moins vraisemblable (cf. B. WEISS. *Der Codex D in der Ap.* 192). C'est déranger arbitrairement toute l'économie de cette fiction que de supposer (avec WENDT, 192), pour sauver ce précieux « *nous* », que la source faisait annoncer par Agabus une famine universelle, mais spirituelle, l'appétit de la parole divine, qui allait se manifester dans le monde, et que le rédacteur aurait eu la bêtise d'identifier avec la famine qui sévit en Judée sous Claude. Le rédacteur n'était point si sot, et il le prouve en cet endroit même.

En considération de la famine qu'Agabus venait de prédire, — « les disciples, chacun selon ses moyens, décidèrent d'envoyer en secours »

arriva sous Claude." Et les disciples, chacun selon ses moyens, décidèrent d'envoyer (de l'argent) pour l'entretien des frères qui

(εἰς διακονίαν) — leurs cotisations — « aux frères qui habitaient en Judée : ce qu'ils firent » — incontinent, tant fut grande leur charité, — « envoyant » — cet argent — « aux anciens par la main de Barnabé et de Saul ». — Combinaison tout à fait digne du rédacteur. La famine n'est pas arrivée encore, et il faut être bien rationaliste pour soupçonner que, la récolte s'annonçant mauvaise, la famine est facile à prévoir (HOLTSMANN, 81). Ce n'est point ainsi que l'affaire se présente. Les fidèles d'Antioche pourvoient à la famine quand elle n'est pas encore venue. On leur annonce une famine universelle, et ils subviennent tout de suite aux besoins de Jérusalem : sans doute sont-ils assez généreux pour s'oublier eux-mêmes, mais la situation n'en est pas moins étrange. Enfin voici Barnabé et Saul désignés pour porter la collecte à Jérusalem. La collecte est pour motiver leur voyage ; et la famine pour motiver tellement quellement la collecte. Et tout cela est faux. Le rédacteur éliminera de son récit la grande collecte que Paul a organisée officiellement dans toutes ses communautés pour l'apporter à Jérusalem en son dernier pèlerinage, et il amène ici une collecte toute spontanée, qu'il qualifie du même nom (sur la διακονία pour les saints de Jérusalem, cf. ROM. xv, 31 ; I COR. xvi, 15 ; II COR. viii, 4 ; ix, 1, 13), mais qui jamais n'eut lieu.

Paul, dans l'épître aux Galates (ii, 1-10), dit que, depuis sa conversion, il est venu à Jérusalem, une première fois, voir Pierre, après les trois ans qu'il avait passés en Arabie et à Damas, puis qu'il est venu avec Barnabé, une seconde fois, au bout de quatorze ans, — plutôt quatorze ans après sa conversion qu'après le premier voyage, — pour l'affaire des observances légales : ce n'était pas pour conjurer la famine de l'empereur Claude en apportant aux saints de Jérusalem les aumônes d'Antioche ; au terme des négociations relatives aux observances, les trois apôtres « colonnes », Pierre, Jacques et Jean, demandèrent eux-mêmes aux missionnaires des païens une subvention régulière pour « les pauvres », c'est-à-dire pour la communauté de Jérusalem. Le voyage unique de Barnabé et de Paul pour l'affaire des observances, voyage d'où résulta l'institution normale de la collecte, a été dédoublé par le rédacteur en un premier voyage, placé, selon toute vraisemblance, à la date qui convient au voyage réel, mais avec un objet faux, l'apport d'une collecte d'Antioche, dont il ne saurait être question pour le voyage dont il s'agit, et en un second voyage,

habitaient en Judée :³⁰ ce qu'ils firent, envoyant (leur offrande) aux anciens par les mains de Barnabé et de Saul.

pour l'affaire des observances, dont le motif est historique, mais auquel est assigné une date faussée, après la mission de Chypre et Lycaonie. Le dédoublement n'est qu'une combinaison imaginée par le rédacteur afin de présenter selon ses vues le développement de l'évangélisation chrétienne. Ce n'est point méprise occasionnée par l'apparente contradiction de sources parallèles. De sources notre rédacteur n'avait pas tant qu'on lui en suppose ; il travaillait sur l'ouvrage authentique de Luc, où ce qu'on lisait touchant la fondation d'Antioche et l'affaire des observances s'accordait avec l'épître aux Galates. Très délibérément, sans aucun souci de la vérité historique, il a brisé les données de la source, les disposant en un cadre faux qu'il a ensuite bourré de fictions pour altérer le sens de ce qu'il retenait. La multiplication des voyages à Jérusalem lui sert à montrer la dépendance de Paul à l'égard de la première communauté. Son parfait dédain pour la vraisemblance et son goût pour les combinaisons artificielles apparaissent dans l'adaptation du voyage de Barnabé et de Paul à la persécution d'Hérode Agrippa : on dirait que les envoyés d'Antioche arrivent à Jérusalem juste à point pour y assister philosophiquement, et pour s'en retourner en paix après la mort du persécuteur.

Les aumônes d'Antioche pour la famine de Judée sont une défiguration volontaire de la collecte, dont l'auteur ne veut point parler, parce que ce service de la collecte, ainsi qu'il a été remarqué plus haut, plaide contre sa thèse touchant l'identité du judaïsme et du christianisme, en montrant les tendances qui, dès les premiers temps, se sont manifestées dans le christianisme pour une organisation à part du judaïsme. Il ne veut pas toutefois aller jusqu'à passer entièrement le fait sous silence, et il pense même en tirer la matière d'un utile remplissage en remplaçant la cotisation régulière, officielle, presque obligatoire, par des aumônes occasionnelles et toutes spontanées, qui ne gênent point sa démonstration et qui ornent son récit (cf. xxiv, 17). Sans doute croyait-il exorciser plus sûrement la vérité en l'altérant qu'en ayant l'air de l'ignorer tout à fait. Les réminiscences des épîtres qui se remarquent en ses récits ne sont ni une marque de négligence ni un raffinement d'artifice ; il y va naïvement dans la fraude, trouvant son compte dans les à peu près, aussi libre dans ses emprunts à Paul que dans ceux qu'il fait à Josèphe, et parlant des aumônes d'Antioche avec les mots de Paul

XII,¹. Or, en ce temps-là, Hérode le roi mit les mains à mal-

sur la collecte (remarquer non seulement l'emploi du mot *διακονία*, qui fait un excellent mirage, mais l'assonance singulière du v. 30, *ὁ καὶ ἐποίησαν κτλ.*, avec GAL. II, 10, *ὃ καὶ ἐσπούδασα... ποιῆσαι*).

Il nous dit que les cotisations d'Antioche furent apportées aux « anciens » (*πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους*). Ce sont évidemment les chefs de la communauté hiérosolymitaine. Mais auparavant il n'était question que des apôtres comme directeurs de cette communauté; bientôt, dans la grande assemblée où se discutera la question des observances, les anciens figureront à côté des apôtres (xv, 2. 6, 22, 23); et quand Paul ira pour la dernière fois à Jérusalem, il n'y trouvera plus que les anciens avec Jacques (xxi, 19). Il paraît superflu de vouloir identifier les « anciens » de notre passage, puisque l'incident n'a pas de réalité; mais rien n'invite à supposer que les anciens soient simplement les apôtres; c'est plutôt un groupe plus large où les apôtres sont compris, et qui se substituera plus tard aux apôtres morts ou partis de Jérusalem. Le rédacteur suppose, non sans vraisemblance, que le collège des Douze n'est pas resté longtemps complet; la communauté n'aura pas tardé à avoir ses anciens, qui la dirigeaient conjointement avec les apôtres, et avec lesquels se confondirent plus ou moins ceux des Douze qui terminèrent leurs jours dans la ville sainte. On ne saurait dire jusqu'à quel point ces conceptions du rédacteur correspondent aux données de la source et à la réalité. Dans l'épître aux Galates, Paul parle des apôtres à l'occasion de son premier voyage (GAL. I, 17-19); mais il entend par apôtres les missionnaires de l'Evangile, non précisément les Douze, et il compte parmi les apôtres Jacques frère du Seigneur, qui n'était point des Douze; à propos de son second voyage (GAL. II, 1-10), il parle de notables et principalement de trois colonnes, Pierre, Jacques et Jean, qui sont les personnages les plus influents de la communauté, mais non tous les notables. Ceux-ci pourraient n'avoir pas formé un corps aussi bien délimité que celui des anciens dont parle le rédacteur des Actes, concevant ou représentant l'organisation des communautés primitives d'après celle des communautés de son temps, quoique d'ailleurs ces groupements chrétiens aient pu prendre tout de suite des formes analogues à celles de la synagogue juive.

XXXI. — EMPRISONNEMENT ET DÉLIVRANCE DE PIERRE

Entre l'arrivée de Barnabé et de Saul, avec l'aumône d'Antioche, à Jérusalem, et leur départ, le rédacteur a logé la persécution d'Hérode

Agrippa, sans en préciser autrement la date. La formule : « vers ce temps-là », est une transition aussi facile qu'artificielle, qui convient au cas présent, où le mécanisme de la combinaison rédactionnelle saute aux yeux (cf. XIX, 23, emploi de même formule pour combinaison du même genre, quoique moins apparente). Le roi Hérode dont il est parlé ici est Agrippa I^{er}, petit-fils d'Hérode le Grand, né, en l'an 10 avant notre ère, d'Aristobule et de Bérénice (sur ce personnage, voir SCHÜRER, I^{er}, 550 ss). Il avait été élevé à Rome, où il avait mené une vie des plus aventureuses jusqu'au temps où Caligula, dont il était l'ami, lui confia (en 37) le gouvernement des territoires qui avaient jadis appartenu à son oncle Philippe et à Lysanias; après la déposition de son autre oncle Antipas, il hérita de la Galilée; enfin Claude, à l'avènement duquel il avait contribué, lui donna (en 41) la Judée et la Samarie, reconstituant ainsi en sa faveur l'ancien royaume du grand Hérode. Josèphe et le Talmud ont célébré sa piété. Peut-être avait-il de la dévotion ou de la superstition. Son éducation, ses antécédents, ses relations et amitiés païennes, son caractère ne permettent pas de lui attribuer une religion très profonde ni très morale. Mais on conçoit qu'il ait persécuté les chrétiens « pour faire plaisir aux Juifs ». Les Actes l'appellent « Hérode le roi », pour le distinguer de son oncle Antipas, qui est « Hérode le tétrarque ».

Toutefois, ce qui nous est raconté de cette persécution est l'évasion de Pierre et la mort du persécuteur. Le principal est dit en termes très abrégés, même embarrassés et passablement obscurs. Deux traits secondaires sont développés en légende, et le fait essentiel passe en deux lignes, sans que l'on sache au juste comment ni pourquoi Agrippa fut amené à frapper certains chefs de la communauté hiérosolymitaine. Même la première phrase n'est pas sur ses pieds. Après : « le roi Hérode jeta les mains », il faudrait un complément nominal désignant les personnes ou les choses que le roi a voulu saisir, sur lesquelles il porte les mains. Et c'est une proposition infinitive qui s'ajoute : — « Or, en ce temps-là, le roi Hérode jeta les mains à maltraiter (ἐπέβαλεν... τὰς χεῖρας κακῶσαι) certains de ceux de la communauté ». — Dire que « jeter les mains » signifie « essayer » (BLASS. *ap.* WENDT, 196) est aller contre l'usage du Nouveau Testament; d'ailleurs, il ne s'agit pas d'essayer, puisque Agrippa décapite les gens. Il serait naturel de dire que le roi fit saisir certains membres de la communauté; il ne l'est pas de dire qu'il mit la main à leur faire du mal. Mais de telles incorrections de langage, dans les Actes, ne viennent pas de maladresse ou d'inexpérience; ordinairement ce sont des incohérences,

non seulement de mots mais d'idées, qui proviennent de retouches négligemment opérées sur des indications de source que le rédacteur a motif de ne point garder telles qu'il les a trouvées. Il ne raconte pas, sans doute ne veut-il pas raconter le procès de Jacques, dont il va mentionner seulement l'exécution, et il va s'étendre, il veut s'étendre sur la libération de Pierre; peut-être est-ce pour ces deux raisons, parce qu'il veut glisser sur le procès capital et faire valoir l'évasion miraculeuse, que, dès l'abord, au lieu de dire, avec la source, qu'Agrippa fit arrêter certains membres notables de la communauté, il dit que le roi mit les mains à les maltraiter, ce qui aboutit réellement à mettre le sens du mot « essayer » dans une formule qui signifie « saisir ».

Il est incroyable que la source en ait su si long sur le compte de Pierre, si peu sur la mort de Jacques et sur les circonstances de son procès. Car Jacques n'a pu être décapité sans jugement, il ne l'a pas été, puisque Pierre lui-même, à ce qu'on nous raconte, n'est resté en prison qu'en attendant, non d'être mis à mort, mais premièrement de comparaître devant le tribunal du roi. Le rédacteur, qui se complait aux séances judiciaires d'où les représentants de l'idée chrétienne sortent indemnes ou acquittés, répugne à celles où ils sont légalement condamnés. De là vient certainement qu'il ne mentionne pas le procès de Jacques, dont on pourrait croire qu'il a été exécuté sans jugement, par décision arbitraire du roi, comme on l'a raconté de Jean-Baptiste, mais sans la complication romantique d'une Hérodiade. Or ce n'est point ainsi que les choses se passèrent, et il est bien évident que le pieux Agrippa n'agit dans la circonstance qu'à l'instigation du grand-prêtre et du sanhédrin; il n'est même point du tout vraisemblable qu'il se soit permis de juger par lui-même un procès religieux. Le rédacteur aura cru ou voulu croire que le roi, précisément parce qu'il était roi, jugeait seul, si tant est qu'il prit la peine de juger, et l'on va voir que, pour ce qui regarde l'avenir réservé à Pierre, il concevait Agrippa dans le rôle de Pilate arbitre du sort de Jésus. Ce doit donc être délibérément qu'il a supprimé les formes juridiques du procès, bien décidé qu'il était à ne point parler de la condamnation ni de ses motifs. En effet, la condamnation ne pouvait se justifier que par une infraction grave aux principes du judaïsme; et d'une telle infraction le rédacteur n'admet pas que les chrétiens soient coupables; seulement, comme le point est scabreux, il préfère ne point discuter l'accusation, et il se résout à la passer sous silence. Cependant une intervention quelconque d'Agrippa dans la présente affaire doit être retenue, vu que, si tout s'était passé en

dehors de lui, le rédacteur se serait bien gardé de le montrer hostile, et il aurait tourné le procès de Jacques comme celui d'Etienne, imputant la mort du martyr au fanatisme des Juifs. Le sanhédrin, qui ne jouissait pas, sous le roi juif, de l'autonomie relative qui lui était concédée sous les procurateurs païens, se sera emparé de la cause avec l'assentiment d'Agrippa et n'aura pris aucune mesure qui n'ait été appuyée de l'autorité royale. Il n'était pas possible de séparer le roi du sanhédrin, et c'est pourquoi le rédacteur prend son parti de tout rejeter sur Agrippa. Ainsi la persécution est imputable à la politique astucieuse du roi, qui est censé vouloir donner satisfaction au fanatisme aveugle de la masse.

Force est de conjecturer comment la situation, qui paraît avoir été fort calme à Jérusalem depuis la dispersion des croyants hellénistes, est devenue subitement périlleuse et fatale pour des gens que les poursuites et les menaces dirigées contre les Hellénistes n'avaient pas atteints. Dans la perspective des Actes, rien ne s'est produit qui explique le changement, et la persécution éclate comme un orage envahissant tout à coup le ciel le plus serein. Dans la réalité, un fait assez grave était intervenu, qui a pu provoquer l'irritation du sanhédrin, du judaïsme pharisaïque, et du fanatisme juif en général. Le voyage de Barnabé et de Paul à Jérusalem pour l'affaire des observances eut lieu en un temps où la communauté n'était pas inquiétée, et quand Pierre était encore dans la ville sainte ; bientôt après, Pierre se trouvera à Antioche, où il entrera en conflit avec Paul ; c'est que la persécution d'Agrippa se sera produite dans l'intervalle. Du reste, le rédacteur, en dédoublant le voyage de Paul et de Barnabé, ne laisse pas de mettre en rapport avec la persécution d'Agrippa le premier des deux voyages obtenus par cet artifice. L'enchaînement des faits n'est donc pas trop difficile à reconstituer moyennant l'épître aux Galates. Pendant une dizaine d'années Barnabé et Paul auront travaillé à Antioche, en Syrie et en Cilicie, organisant des communautés mixtes où se rencontrait une certaine quantité, parfois même une majorité de païens convertis, dont il n'ont point exigé la circoncision. Jérusalem ne l'a pas ignoré, et elle n'a pas trop tardé à s'en émouvoir. Au lieu des prophètes qu'on nous a montrés descendant à Antioche pour y annoncer la famine et provoquer les aumônes dont Barnabé et Paul auraient été les porteurs, ceux qui sont réellement venus sont les « faux frères » incriminés dans l'épître aux Galates, « intrus qui s'étaient glissés pour espionner la liberté dont usaient » les missionnaires (GAL. II, 4) ; ce sont ceux que les Actes montreront plus loin (xv, 1-2) descendant de Jérusalem à Antioche, pour inquiéter les

fidèles de la gentilité par l'exigence de la circoncision, et se heurtant à la résistance de Paul et de Barnabé, qui sont envoyés à Jérusalem pour traiter l'affaire avec les apôtres. La discussion que les Actes renvoient plus tard a donc eu lieu au temps où nous sommes, sous le règne d'Agrippa, entre 41 et 44, probablement plus près de ce dernier terme que du premier. Et comme Barnabé et Paul ne s'attardèrent pas à Jérusalem, ils ne devaient plus y être quand furent prises les mesures violentes dont il est ici parlé.

Mais la solution donnée à la question des observances pourrait, comme on l'a supposé (SCHWARTZ, *Ueber den Tod der Söhne Zebedäi Abh. d. Gött. Ges. d. Wiss.*, N. F., VII, 5), n'être point étrangère à ces mesures. Le débat sur les observances n'intéressait certainement pas que les fidèles du Christ, mais le judaïsme en général et les autorités juives, pour cette bonne raison que le christianisme, en ce temps-là, n'était pas encore séparé du judaïsme, que la propagande chrétienne se faisait encore uniquement par des Juifs, et qu'elle pouvait être considérée comme une propagande juive dont les autorités officielles du judaïsme ne pouvaient se dispenser d'apprécier la légitimité ou l'abus, les avantages ou les inconvénients. Cette propagande s'exerçant autour des synagogues, les autorités de Jérusalem pouvaient être aussi bien et mieux informées de ses progrès et de son caractère que les fidèles hiérosolymitains et leurs chefs eux-mêmes. Or la question portée devant les anciens apôtres par Barnabé et par Paul n'était pas de celles dont les autorités juives se pussent désintéresser ; car il ne s'agissait de rien moins que de savoir si l'on allait instituer, sous le couvert du judaïsme, des groupements religieux qui n'auraient avec lui rien de commun que la foi au Dieu unique, et qui, en même temps, risquaient de lui enlever la clientèle où le judaïsme lui-même non seulement recrutait ses prosélytes mais prenait crédit et influence dans le monde païen. L'avenir du christianisme dépendait de l'accord intervenu entre les missionnaires d'Antioche et les anciens apôtres ; mais, en un sens et jusqu'à un certain point, l'avenir ou tout au moins l'intérêt du judaïsme en dépendaient aussi. Il aurait fallu que les autorités juives fussent aveugles pour ne pas comprendre que le mouvement chrétien, maintenant en pleine expansion, n'allait à rien moins, dans la forme que lui donnaient les missionnaires de Syrie et de Cilicie, qu'à ruiner le judaïsme traditionnel et à compromettre gravement sa fortune. Elles connurent donc la question agitée entre les chrétiens et la regardèrent comme leur ; elles ne purent ignorer non plus la décision prise, et elles la considérèrent à bon droit comme con-

traiter quelques-uns de la communauté; ² et il fit périr Jacques,

traire à leurs principes et à leurs intérêts. On sait ce qu'elles pensèrent plus tard de Paul; mais dès le temps où nous sommes elles durent avoir le sentiment du danger.

La procédure suivie, pour autant qu'elle nous est connue, confirme cette hypothèse. Un certain nombre seulement de personnes, et notables, sont atteintes par la persécution. La masse des fidèles, que nous savons avoir été franchement judaïsante, n'est pas inquiétée. Même parmi les notables il est un personnage qui pourra tenir à Jérusalem quand Pierre n'y pourra rester, et qui y demeurera en paix jusqu'au début de la grande guerre, c'est Jacques, le propre frère du Christ. Ne semblerait-il pas que ce Jacques eût plus de titres au martyre que Jacques de Zébédée et que Pierre? Mais on le sait fervent juif, et sans doute n'ignore-t-on point l'attitude, à certains égards intransigeante, qu'il a prise dans la question des observances. Paul, à la vérité, dit que Jacques approuva, comme Pierre et Jean, la méthode d'évangélisation qu'on avait pratiquée à Antioche; mais on peut voir, par le témoignage du même Paul (GAL. II, 12), que cette approbation n'allait pas sans réserve, qu'elle n'avait pas en réalité la même portée que celle de Pierre, et que Jacques n'était pas loin de regarder les chrétiens incirconcis comme les Juifs eux-mêmes regardaient les prosélytes incomplets qui adoraient le Dieu unique et pratiquaient la morale juive sans aller jusqu'à s'incorporer au judaïsme par la circoncision (voir *L'Épître aux Galates*, 122-123). Il va sans dire que le résultat des pourparlers entre les envoyés d'Antioche et les apôtres ne fut pas communiqué directement au sanhédrin, mais la situation créée par ces pourparlers n'aura pas tardé à être connue, et l'on peut au moins conjecturer que le sanhédrin aura résolu, de concert avec le roi Agrippa, de frapper un grand coup pour déconcerter la propagande nouvelle en punissant ceux qui l'avaient autorisée. On ne pouvait la réprimer directement, puisqu'elle s'exerçait en dehors du royaume juif; mais on a pu se flatter, bien à tort, de l'arrêter en la condamnant dans la personne de ceux de ses principaux auteurs qu'on avait sous la main.

Jacques de Zébédée n'est point mentionné dans l'épître aux Galates. Il ne s'ensuit pas qu'il fût déjà mort quand vint en discussion l'affaire des observances, mais seulement que, dans l'opinion de Paul, c'était une autorité moins considérable que son frère Jean, que Jacques frère du Seigneur et que Pierre. Il peut très bien être compris parmi

les notables avec lesquels Paul a conféré, bien qu'il ne soit pas une des trois « colonnes » (GAL. II, 9). Sans doute Jean et lui envisageaient-ils la question de la même façon que Pierre, plus largement que le frère de Jésus. La tradition évangélique associe toujours les deux fils de Zébédée et les tient pour des disciples très ardents (Mc. III, 17 ; Lc. IX, 54-55). On ne court pas grand risque de se tromper en admettant qu'ils ont été avec Pierre les propagateurs les plus actifs de l'Evangile à Jérusalem. Cette circonstance explique pourquoi, voulant condamner officiellement la propagande chrétienne, on a pensé à ces trois, les principaux apôtres de Jérusalem ; et si l'on n'a pas eu l'idée de les épargner comme on a épargné Jacques frère du Seigneur, c'est sans doute qu'ils présentaient moins de garanties pour ce qui est de la fidélité au judaïsme strict. On peut donc attribuer aux deux fils de Zébédée le même sentiment que Pierre sur la question des observances. Du reste, si Jacques frère du Seigneur était dans la communauté judaïsante une grande autorité, on ne voit pas qu'il ait été un propagandiste très actif. La persécution d'Agrippa visait les chefs de l'évangélisation.

Il est dit qu'Hérode — « fit périr Jacques, le frère de Jean, par le glaive ». — L'indication est sommaire. C'est un exemple du mal qu'Hérode a voulu faire « à quelques-uns de ceux de la communauté » ; mais on ne s'attendait pas à ne trouver qu'une seule victime, puisque le roi veut « maltraiter quelques-uns », et qu'il n'a l'air de songer à Pierre qu'après avoir fait mourir Jacques. Cette indication, comme la précédente, sent l'abrégi tendancieux et la restriction volontaire. Mais ici le soupçon ne s'éveille pas seulement d'omission délibérée pour ce qui regarde le procès et la condamnation juridique, et l'on a supposé (SCHWARTZ, *op. cit.*) que l'omission portait sur une seconde victime. La désignation : « Jacques frère de Jean », est quelque peu singulière. On l'explique par l'intérêt que le rédacteur porte à Jean, et cet intérêt n'en pas douteux, puisqu'il lui a fait mettre Jean dans un récit (III-IV) où la source ne le mentionnait pas ; mais la source n'avait pas cet intérêt, et ici elle ne devait pas dire : « Jacques frère de Jean ». N'aurait-elle pas dit : « Jacques et Jean son frère » ? On a quelques raisons de le penser. La tradition évangélique, telle qu'elle apparaît consignée dans Marc et dans Matthieu, donne clairement à entendre que les deux fils de Zébédée ont subi le martyre, et plutôt ensemble que séparément (cf. Mc. X, 35-40 ; Mt. XX, 20-23). Le récit qui les concerne peut n'être pas historique, et très probablement il ne l'est pas (voir *E. S.* II, 234-238) ; mais la tradition sur le martyre a sa valeur indépendamment de l'historicité de l'anecdote où elle s'af-

ferme ; car c'est cette tradition qui supporte l'anecdote. Dans le cercle où s'acheva la rédaction du second évangile, aux environs de l'an 70, on savait ou croyait savoir que les deux fils de Zébédée étaient morts de mort violente, en des conditions assez semblables à celles où avait péri le Christ lui-même ; c'est pourquoi on a mis dans la bouche de Jésus la prédiction de leur martyre (on a fait de même pour Pierre dans JN. XIII, 36; XXI, 18-19). Cette attestation vaut un témoignage direct, et elle est assez proche de l'événement pour contrebalancer, voire pour ruiner la légende éphésienne, relativement tardive, sur le séjour et la mort de Jean en Asie vers la fin du premier siècle. Or il se trouve que l'antique Papias rend témoignage à la première tradition contre la seconde : d'après lui, Jean et Jacques son frère auraient été mis à mort par les Juifs (cf. DE BOOR, *Texte u. Untersuchungen*, V, 2, 1888, p. 170). Les conjectures faites pour annuler ce dire de Papias (voir Q.E. II), même celle qui consiste à le faire dériver de l'évangile, sont moins probables que la simple réalité du fait signalé, dont l'évangile d'abord, avant Papias, garantit l'historicité, et que ni Papias ni personne après lui ne se serait risqué à inférer de l'évangile contre la tradition éphésienne, s'il n'eût été acquis d'ailleurs. Papias savait encore très bien distinguer Jean l'Ancien, le personnage dont le souvenir a été exploité par la légende éphésienne, de l'apôtre Jean (cf. Q.E. 8-12). Le martyrologe syrien paraît aussi faire écho à la tradition du double martyre en marquant au 27 décembre la fête des deux apôtres Jean et Jacques (cf. PREUSCHEN, 16), bien placée après celle d'Etienne le 26 décembre. De ces témoignages et de la tournure incohérente et peu franche de notre texte on peut inférer avec beaucoup de vraisemblance que celui-ci a été retouché. Il a pu l'être même plus profondément que ne le pensent les critiques qui admettent le double martyre, supposant en même temps que celui de Jean a été effacé par égard pour la tradition d'Ephèse déjà formée ou en voie de formation. Car il n'est pas probable que la source se bornât à l'indication du supplice. Luc paraît avoir été un historien beaucoup plus sérieux que le rédacteur, et qui savait traiter les faits selon leur importance ; il pouvait être et il était aussi bien, sinon mieux, renseigné sur le martyre de Jacques et de Jean que sur celui d'Etienne, et il n'était pas homme à garder pour lui des informations sûres. Très probablement il disait en quelles circonstances le procès avait été engagé, et pourquoi les deux apôtres avaient été condamnés. Mais de ces renseignements le rédacteur n'a que faire, parce qu'ils généraient son apologétique au lieu de la servir. A mesure qu'on avance dans l'examen critique des Actes, on se convainc que le travail de la rédaction

le frère de Jean, par le glaive. ³ Or, voyant que cela plaisait aux Juifs, il fit de plus prendre aussi Pierre. Et c'étaient les jours des azymes. ⁴ L'ayant fait arrêter, il le fit mettre en prison, le donnant à garder à quatre tétrades de soldats, dans l'intention de le faire, après la pâque, comparaître devant le peuple.

n'a pas consisté uniquement à compléter la relation primitive en y interpolant des morceaux de moindre valeur, mais encore et le plus souvent à substituer la fiction aux récits consciencieux du premier auteur. On peut donc croire que Luc avait consacré plus d'une ligne au martyre de Jacques et de Jean.

« Voyant que cela plaisait aux Juifs », — le roi — « fit arrêter aussi Pierre ». — Le ms. D lit : « Voyant qu'était chose agréable aux Juifs *son entreprise contre les fidèles* ». Glose vulgaire, où il est bien difficile de voir (avec PREUSCHEN, 76) un trait primitif et une référence au martyre des deux frères. Pourquoi Pierre n'avait-il pas été arrêté en même temps que Jacques et Jean ? La source peut-être ne le disait pas, et le rédacteur n'en savait rien. Il se pourrait fort bien que l'arrestation des trois apôtres eût été décidée en même temps, et que, pour une raison ou pour une autre, celle de Pierre n'ait pu être effectuée aussitôt. En tout cas, le fait, vrai ou faux, qu'il est jeté en prison et y reste quelque temps en attendant sa comparution, laisse encore supposer que l'on procédait régulièrement, et que l'affaire était instruite dans les formes pour chacun des inculpés. Le jugement, nous dit-on, subit quelque retard, parce que — « c'étaient les jours des azymes », — la semaine de la pâque, durant laquelle sans doute il ne convenait pas d'instruire un procès criminel. C'est pourquoi Agrippa, — « après avoir fait arrêter Pierre, le retenait en prison, l'ayant remis en garde à quatre tétrades de soldats » — qui se relayaient pour la surveillance. La relève est réglée ainsi suivant l'usage romain, qui ne voulait pas que la garde de nuit durât plus de trois heures ; les sentinelles étaient renouvelées à chacune des quatre veilles (VÉGÈCE, *De re milit.* III, 8, *ap.* PREUSCHEN, 76). Agrippa était — « dans l'intention de faire comparaître » — Pierre — « après la pâque devant le peuple » — dans un jugement solennel. La correspondance entre ce passage et ce qui est raconté des intentions du sanhédrin à propos de Jésus (Mc. XIV, 1-2) ne laisse pas d'être inquiétante. Le rédacteur est maintenant dans son élément, et il n'est pas sûr, tant s'en faut, que tous les traits de cette description passablement dramatisée viennent de source. Il est même permis de se demander si tout le récit de

⁵ Pierre donc était gardé dans la prison, mais prière se faisait instamment par la communauté à Dieu pour lui. ⁶ Or, lorsque Hérode allait le faire comparaître, cette nuit-là, Pierre était endormi entre deux soldats, lié de deux chaînes, et des senti-

l'arrestation, de la captivité et de la délivrance miraculeuse de Pierre, ne serait pas une pure fiction que le rédacteur aurait construite sur cette simple indication de Luc : Pierre, lorsque furent arrêtés Jacques et Jean, aurait réussi à s'enfuir de Jérusalem, en compagnie de Jean-Marc, chez la mère duquel il demeurerait. Rien, en effet, dans le récit de la délivrance, n'est plus consistant que dans les récits antérieurs où interviennent des anges (notamment v, 19-25) ; mais le rédacteur s'est complu dans celui-ci.

« Pierre donc était gardé en prison ; mais prière était avec ardeur adressée par la communauté à Dieu pour lui ». — C'est-à-dire pour sa délivrance, qui se trouve ainsi présentée comme un effet de la prière. Mais n'avait-on pas eu le temps de prier pour Jacques, ou bien n'aurait-on pas prié pour lui avec autant d'ardeur ? — « Or, comme Hérode allait le faire comparaître » — à son tribunal, devant le peuple, comme il vient d'être dit, le rédacteur se figurant une séance publique, en lieu découvert, comme celle du jugement de Jésus par Pilate. Si le trait venait de source, on pourrait songer à une comparution devant le sanhédrin, dont le roi aurait fait tout de suite exécuter le jugement. — « Cette nuit-là », — la nuit d'avant le jugement, — « Pierre était endormi entre deux soldats, lié de deux chaînes ». — Entendons que Pierre, suivant l'usage romain, était lié par ses chaînes aux deux soldats. — « Et des sentinelles », — deux autres soldats, — « devant la porte, gardaient la prison », — faisaient le guet hors du cachot. Et ce va être un miracle tout à fait extraordinaire, puisque Pierre, qui dort gardé par quatre soldats bien éveillés, dans une prison bien fermée, va sortir sans que les deux soldats auxquels il est lié ni les deux autres, qui surveillent l'accès de son cachot, s'aperçoivent de son départ. L'hagiographe ne s'arrête pas à dire quelle fut leur impression, et l'on doit croire qu'ils n'en ont eu aucune, qu'ils n'ont rien senti, rien vu, rien entendu, puisque c'est au matin seulement que les infortunés gendarmes, qui pourtant doivent s'être relevés de faction au cours de la nuit, constatent la disparition du prisonnier ; les quatre qui étaient de garde quand Pierre est sorti auront donc été frappés d'inconscience ; et de même ceux qui auront pris leur place, si Pierre est parti avant la dernière veille ; ces

nelles devant la porte gardaient la prison.⁷ Et voici qu'un ange du Seigneur apparut, et qu'une lumière brilla dans le cachot. Et frappant Pierre au côté, il l'éveilla, disant : « Lève-toi vite. » Et les chaînes lui tombèrent des mains.⁸ Et l'ange lui dit : « Mets ta ceinture et chausse tes sandales ». Et il fit ainsi. Et il lui dit : « Endosse ton manteau et suis-moi. »⁹ Et sortant, il le suivait, et il ne savait pas que c'était réalité qui se faisait par l'ange, et il pensait voir une vision.¹⁰ Et passant la première

braves guerriers, devenus de purs automates, n'auront recouvré leurs sens qu'au petit jour. Il semble que, dans l'usage romain, une seule chaîne avec un soldat suffit pour un prisonnier (cf. SÉNÈQUE, *Ep.* V, 7, *ap.* PREUSCHEN, 76). Mais le rédacteur, ayant mobilisé une garde permanente de quatre hommes, pour étoffer le miracle, a dû trouver de l'emploi à chacun : soit deux hommes de chaîne, un de chaque côté du prisonnier, et deux pour la surveillance extérieure, que l'on peut supposer l'un devant la porte du cachot, et l'autre à quelque distance, peut-être dans la cour, puisque sa place est en deçà de la porte extérieure (v. 10).

« Et voici que » — subitement — « un ange du Seigneur se présenta, et une lumière éclata dans le logis. » — Les anges, en tant qu'être célestes, sont lumineux. Du reste, nul n'a dû voir cette lumière, puisque les soldats sont frappés d'insensibilité inerte, et que Pierre dort. — « Et frappant le côté de Pierre, l'ange l'éveilla, disant : « Lève-toi vite. » Les chaînes lui tombèrent des mains », — comme par enchantement. On ne dit pas ce qu'en pensent les deux soldats, à l'autre bout des chaînes. Mais l'apôtre a recouvré la liberté de ses mouvements. — « Mets ta ceinture et lie tes sandales », dit l'ange. Et ainsi fit » — Pierre docilement. — « Et l'ange dit : « Mets ton manteau et suis moi ». — Pierre mit son manteau, — « et sortant, il suivit l'ange ». — Cela s'exécute comme une manœuvre, vivement mais sans fièvre. Les anges n'ont pas de temps à perdre, mais bien moins encore ont-ils peur des soldats. Nos geôliers ne se doutent pas de ce que l'ange fait devant eux. Pierre seul a conscience de ce qui se passe et fait ce que l'ange lui commande. Tout de même, le fait étant si étrange, — « il ne se doutait pas que ce qui se faisait ainsi par l'ange fût réalité, et il lui semblait être en état de vision » (ὄραμα). — La scène se déroule comme dans un rêve (cf. ix, 10 ; *supr.* p. 404). L'ange et Pierre, — « passant la première sentinelle, puis la seconde », — c'est-à-dire les deux soldats qui ont été signalés plus haut comme étant

garde, puis la deuxième, ils arrivèrent à la porte de fer menant à la ville : elle s'ouvrit d'elle-même à eux, et sortant, ils allèrent jusqu'au bout d'une rue, et aussitôt l'ange le quitta. " Et Pierre,

hors du cachot de Pierre, et gardant la prison, — « il arrivèrent à la porte de fer », — la porte extérieure, — « menant à la ville ». — On ne nous a pas dit comment s'est ouverte la porte du cachot ; toute seule, sans doute, comme va s'ouvrir la grande porte ; mais on n'a pas pris la peine de le dire, parce que c'est moindre merveille qu'une porte de bois s'ouvre ainsi, tandis qu'une porte de fer ne se remue pas si facilement. La porte de fer — « s'ouvrit d'elle-même à eux. » — Il va sans dire qu'elle se referme aussitôt. — « Et sortant. » — Le ms. D ajoute qu'ils « descendirent les sept degrés ». Ce détail a le don de séduire les critiques, et ils inclinent soit à le tenir pour authentique dans le récit (WENDT, 197), soit à l'attribuer à un glossateur qui connaissait les lieux. Le glossateur pourrait n'avoir connu qu'un livre, et plus probablement n'a-t-il connu que le passage des Actes où sont mentionnés les degrés du haut desquels Paul harangua le peuple avant d'être enfermé dans le prétoire, c'est-à-dire dans la caserne de la tour Antonia (xxi, 35, 40). Il a supposé que la prison de Pierre avait été la même que celle de Paul, — ce qui n'est pas autrement certain, vu que les conditions de l'emprisonnement auraient été toutes différentes, — et les commentateurs lui donnent volontiers raison, admettant que Pierre n'a pas dû être enfermé au palais d'Hérode, mais plutôt dans la tour Antonia, qui servait de caserne. Mais Pierre aurait pu tout aussi bien être gardé ailleurs en attendant d'être jugé. — « Ils allèrent jusqu'au bout d'une rue. » — La rue sur laquelle donnait la porte extérieure de la prison, ce qui n'invite pas autrement à supposer que le narrateur ait mis la prison dans la tour Antonia : — « Et aussitôt », — au premier carrefour, — « l'ange disparut », — son protégé étant censé maintenant hors de danger. — « Et Pierre, revenant à lui », — il a été comme hors de lui et en extase tant qu'il a été avec l'ange, — « dit : « Maintenant je sais réellement que le Seigneur a envoyé son ange et m'a tiré des mains d'Hérode », — en me préservant — « de tout ce que j'avais à craindre du peuple des Juifs » — (PREUSCHEN, 77, entendant προσδοκία au sens objectif de chose attendue, redoutée ; cf. Lc. xxi, 26), ou bien : « de tout le mal que le peuple des Juifs attendait qu'on me fit » (WENDT, 197), ce qui donne un sens facile en soi, mais passablement contourné eu égard au texte même et à la construction de la phrase ; car il n'est pas très naturel de dire

revenu à lui, dit: « Maintenant je sais réellement que le Seigneur a envoyé son ange et m'a sauvé des mains d'Hérode et de tout ce que (j'avais) à craindre du peuple des Juifs¹². Et s'étant reconnu, il vint à la maison de Marie, mère de Jean surnommé

que Pierre est délivré de l'attente des Juifs, pour signifier qu'il n'a plus rien à craindre d'eux.

On peut douter que ce tableau singulier et mal équilibré vienne de la source. Il est d'un peu meilleure tenue que son doublet, la libération miraculeuse des Douze, emprisonnés par le sanhédrin (v, 17-25), et il a du moins sur lui cet avantage de n'être pas un miracle de pur ornement, l'évasion de Pierre étant le fait indispensable entre son emprisonnement et sa fuite de Jérusalem. La source a dû mentionner l'évasion, et, s'il n'est pas impossible qu'elle la présentât déjà comme un miracle dont un ange était l'intermédiaire, il n'est pas probable que Luc se risquât à la raconter. La mise en scène n'offre pas, au fond, plus de garanties que celle de la libération des Douze, elle a le même caractère fantaisiste, et le rédacteur a tiré un troisième exemplaire de cette fiction dans la délivrance miraculeuse de Paul et de Silas emprisonnés à Philippes (xvi, 24-34). C'est le même thème repris à trois fois par le même romancier, et la présente description n'est pas moins artificielle pour s'être greffée sur un fait réel. Les dieux ont accoutumé de délivrer ainsi leurs fidèles emprisonnés, et notre rédacteur n'était pas à court de modèle pour ces fictions. Comme il paraît s'en inspirer ailleurs, on peut citer ici le passage des *Bacchantes* d'Euripide (vv. 443 ss.) où Dionysos fournit par la parole et l'exemple un cas parallèle au nôtre. Les chaînes qui tombent d'elles-mêmes et les portes qui s'ouvrent toutes seules sont un élément indispensable de ces merveilles.

Revenu à lui-même, Pierre se retrouve aussi dans sa situation réelle. — « Et s'étant rendu compte » — de ce qui lui restait à faire (συνιδών, v. 12, en regard de ἐν ἑαυτῷ γινόμενος, v. 11, marque le second moment du retour à la conscience normale ; après la reprise de soi, la réflexion pour agir selon l'opportunité du moment), — « il vint à la maison de Marie, mère de Jean surnommé Marc », — un personnage dont il sera question plus loin, et qui est celui à qui la tradition attribue le second évangile, — « où un assez grand nombre » — de disciples — « étaient réunis et priaient », — conformément à ce qui a été dit plus haut des prières instantes que faisait la communauté pour la délivrance de l'apôtre. — « Or, ayant frappé à la porte extérieure ». —

Marc, où plusieurs étaient rassemblés et priaient.¹³ Or, quand il eut frappé à la porte d'entrée, une servante nommée Rhodé vint aux écoutes¹⁴ et, reconnaissant la voix de Pierre, de joie elle n'ouvrit pas la porte et courut annoncer que Pierre était devant le porche.¹⁵ Et ils lui dirent : « Tu es folle ». Mais elle maintenait que c'était ainsi ; et ils disaient : « C'est son ange ».

La mention du « porche » donnant accès à une cour derrière laquelle est la maison, suppose que cette demeure est assez spacieuse (cf. x, 17, où la même disposition est indiquée chez Simon le tanneur), ce qui convient d'ailleurs à une maison où se réunit une partie de la communauté. Inutile de s'arrêter aux conjectures qui ont été faites au sujet de cette maison, que plusieurs supposent, fort gratuitement, avoir été celle de la dernière cène, identifiant, par surcroît, Jean-Marc avec le jeune homme qui suivait Jésus à Gethsémani, pourvu d'un drap pour tout vêtement (Mc. xiv, 51-52 ; cf. E. S. II, 589-591). — « Une servante nommée Rhodé ». — Rhodé ou Rhoda est nom d'esclave attesté par inscriptions (cf. PREUSCHEN, 78) ; mais peu s'en faut qu'on ne commence à trouver l'auteur trop bien informé pour cette scène accessoire, après l'avoir été trop insuffisamment pour les faits principaux. — « Vint pour répondre à cet appel ». — On n'est pas obligé de la supposer spécialement affectée au service de la porte (comme celle que JN. xviii, 16-17, met à la porte du grand-prêtre). — « Et reconnaissant la voix de Pierre », — folle — « de joie, au lieu d'ouvrir la porte, elle courut » — à la maison — « annoncer que Pierre était là devant le porche. On lui dit qu'elle avait perdu la tête. Mais elle maintenait que c'était vrai, et ils disaient : « C'est son ange. » — Le trait peut sembler pris sur le vif ; il pourrait sembler aussi d'une invention un peu puérile ; car ce n'était pas le moment de discuter si celui qui frappait à la porte était Pierre ou son ombre ; le mieux était d'y aller voir tout de suite. On dirait que les gens ne savent pas si Pierre est encore en vie, et qu'ils l'imaginent mort parce que la servante leur apprend qu'il est à la porte. Et l'incident n'est peut-être pas aussi naturel que plusieurs sont disposés à l'admettre. Mais la mention de l'ange a son intérêt : on y peut voir que l'ange est, à l'égard de l'homme, une sorte de double, son bon génie assurément, mais son génie, sa personnalité supérieure, qui, en apparaissant, lui est semblable, et qui, à l'ordinaire, est comme son moi incorporel. Cette notion de l'ange propre à chacun ressemble fort à celle de la *fravashi* dans la religion de l'Avesta (cf. BOUSSET, *Religion des Judentums* ², 372-373). Le ms. D atténue

¹⁶ Cependant Pierre continuait de frapper ; et ouvrant, ils le virent et furent fort étonnés. ¹⁷ Mais, leur ayant fait de la main signe

ce propos : « C'est peut-être (τυχόν) son ange ». — « Cependant Pierre continuait de frapper ; et quand on eut ouvert, on fut stupéfait de le voir ». — Littéralement : « ils le virent et furent stupéfaits ». — « Mais lui, leur ayant de la main fait signe de se taire », — non seulement parce qu'il va parler, mais peut-être encore pour ne pas faire de bruit dans la rue, — « leur raconta comment le Seigneur l'avait tiré de la prison, et il leur dit d'en avertir Jacques et les frères », — c'est-à-dire le gros de la communauté. — « Et sortant, il s'en alla dans un autre lieu ». — Malgré le « sortant » (ἐξελθών), il semblerait que Pierre a mis seulement le pied sur le seuil pour dire brièvement ce qui lui est arrivé, faire ses recommandations et partir aussitôt, le terrain de Jérusalem étant pour lui trop peu sûr, et des recherches pouvant être faites contre lui dès que son évvasion serait connue. Ces précautions ne sont pas jugées superflues, nonobstant l'intervention de l'ange. Selon le ms. D, Pierre « leur ayant fait de la main signe *qu'ils se tussent, entra* et leur raconta » etc. On aura pensé que Pierre avait dû entrer, puisqu'il est dit un peu plus loin qu'il « sortit » ; mais la conclusion n'est pas légitime, et l'idée du narrateur paraît être que Pierre n'entre pas jusque dans la maison et qu'il prend seulement, avant de fuir Jérusalem, le temps de dire les choses indispensables.

La mention de Jacques est inattendue, et rien dans les récits antérieurs ne l'a préparée. Il s'agit certainement de « Jacques frère du Seigneur » (GAL. I, 19), que la tradition catholique a identifié à l'apôtre Jacques fils d'Alphée, pour qu'il fût seulement cousin du Christ. Son nom reviendra encore en deux endroits (xv, 13 ; xxi, 18), sans qu'il soit parlé plus qu'ici de sa qualité. L'omission est d'autant plus remarquable que les « frères du Seigneur » ont été mentionnés en bloc au commencement des Actes (1, 14) ; il n'est donc pas probable qu'elle soit involontaire (cf. *E. S.* I, 290-291) ; le rédacteur ne se soucie pas de présenter Jacques comme le frère propre du Christ. Jacques est évidemment, Pierre partant, le personnage principal de la communauté. Inutile de chercher pourquoi il ne se trouve pas à la réunion des frères chez Marie, puisque la communauté avait d'autres centres de rassemblement. La vraie raison pourrait être dans l'intérêt que le narrateur avait à signifier que Jacques restait seul à la tête de la communauté par le fait du départ de Pierre. Mais pour qu'il en soit ainsi, il faut que les autres notabilités apostoliques aient

de se taire, il leur raconta comment le Seigneur l'avait tiré de la prison, et il dit : « Annoncez-le à Jacques et aux frères. » Et sor-

disparu. Expliquer le langage de Pierre par une absence provisoire des autres apôtres serait un enfantillage. On en peut tirer une nouvelle preuve ou présomption que l'apôtre Jean a péri en même temps que son frère Jacques. Dans la relation originale de Luc, le récit de la mort de Jacques et de Jean, celui de l'arrestation et de l'évasion de Pierre venaient après le récit de la délibération apostolique sur la question des observances. Or il est à croire que Luc, en racontant ces pourparlers, parlait de Pierre, Jacques et Jean, comme des personnages principaux avec qui Barnabé et Paul avaient dû traiter ; sans doute ne faisait-il pas plus de difficulté que Paul d'appeler Jacques frère du Seigneur. Le simple rappel de Jacques, à propos de l'évasion de Pierre, n'avait pas besoin d'être complété par l'indication de sa qualité, le lecteur sachant à quoi s'en tenir sur le rôle de Jacques et sa place dans la communauté hiérosolymitaine. Aussi bien cette mention de Jacques ne suffit-elle pas, tant s'en faut, à garantir l'historicité de l'incident ni sa mention dans Luc ; car elle peut s'expliquer par l'influence indirecte de la source sur le rédacteur.

A celui-ci certainement appartient la notice vague et énigmatique de la fin : « il s'en alla dans un autre lieu » (εἰς ἕτερον τόπον). Quand même on ne devinerait pas à coup sûr le motif que le rédacteur a eu de s'exprimer ainsi, on devrait dire que c'est lui qui parle en cet endroit, parce que le mot n'est pas d'un historien sérieux, mais d'un écrivain pauvrement artificieux, dont les petites combinaisons seraient gênées s'il disait l'endroit où Pierre est allé en quittant Jérusalem. De Rome, que l'ancienne tradition catholique voulait reconnaître dans « l'autre lieu », il ne saurait être ici question. Pierre ne va pas si loin, et l'on concevrait difficilement que, rivé jusqu'alors à la mission de Jérusalem, auprès des Juifs parlant araméen, il ne fasse qu'un bond de la capitale juive dans la capitale de l'empire, quand même ce serait pour y évangéliser les Juifs du lieu, qui parlaient grec. L'épître aux Galates nous apprend que Pierre, un certain temps après les pourparlers relatifs à l'affaire des observances, est venu à Antioche (GAL. II, 11). La persécution d'Agrippa étant survenue dans l'intervalle, il paraît moralement certain que l'apôtre, obligé de fuir Jérusalem, et ne pouvant compter sur aucune sécurité dans le royaume d'Agrippa, aura pris le parti de se rendre en Syrie,

tant, il s'en alla dans un autre lieu.¹⁸ Or, le jour venu, ce ne fut pas médiocre émoi parmi les soldats (se demandant) ce que Pierre pouvait être devenu.¹⁹ Mais Hérode, l'ayant envoyé prendre sans qu'on le trouvât, après interrogatoire ordonna d'exé-

étant assuré de trouver à Antioche bon accueil auprès de la communauté du lieu et de pouvoir même y continuer son apostolat dans la langue qui lui était familière. Le rédacteur aura remplacé Antioche par son « autre lieu », voulant garder Pierre à sa disposition pour l'assemblée qu'il renvoie, avec la question des observances, après la mission de Chypre-Lycaonie (WELLHAUSEN, 22), et parce qu'il veut faire oublier la dispute d'Antioche entre Pierre et Paul. On ne peut guère songer à des missions particulières que Pierre aurait entreprises vers ce temps-là (WENDT, 198) ; car Antioche s'offrait d'abord à lui comme refuge, et le narrateur n'avait pas à faire état de ses pérégrinations ultérieures. C'est aussi une hypothèse risquée, si elle n'est toute gratuite, que celle qui prétend mettre en rapport ces faits de la persécution d'Agrippa avec une tradition, — d'ailleurs médiocrement attestée et qui a toutes chances d'être purement systématique et sans fondement dans l'histoire, — d'après laquelle les douze apôtres, après douze ans de séjour à Jérusalem, se seraient dispersés pour prêcher l'Evangile dans tout l'univers (HARNACK, III, 32-33). Les Douze, — si jamais Douze il y eut, — ne se sont point dispersés pour prêcher l'Evangile à toutes les nations ; ils n'étaient plus douze après la persécution d'Agrippa ; Pierre part seul, et les autres membres survivants de l'ancien comité des Douze ne sont pas à confondre avec les prédicateurs chrétiens qui commencent à se multiplier en ce temps-là dans les groupements hellénistes et hellénochrétiens. Au surplus, la date de la persécution cadre mal avec l'hypothèse, les quatorze ans écoulés entre la conversion de Paul et l'assemblée de Jérusalem obligeant à mettre l'assemblée dans l'hiver de 43-44, très peu de temps avant la mort d'Agrippa, qui eut lieu au cours de l'année 44. Pierre n'a pas quitté Jérusalem avant cette date, et la prétendue dispersion des apôtres n'a pu avoir lieu en 42.

Le rédacteur n'oublie pas de dire l'inquiétude des soldats d'Agrippa quand ils constatent la disparition de leur prisonnier. — « Or, le jour venu, ce fut émoi non petit chez les soldats de ce que Pierre était devenu ». — Bientôt le comique de leur situation tourne au tragique. — « Mais, Hérode, l'ayant envoyé chercher » — pour le faire comparaître devant son tribunal, — « et sans qu'on le trouvât, après

cuter les sentinelles. Et étant descendu de Judée à Césarée, il (y) demeura.

²⁰ Or il était fort animé contre les Tyriens et les Sidoniens : et d'un commun accord ils se présentèrent à lui, et, ayant gagné Blastus le chambellan du roi, ils demandaient paix, parce que

un interrogatoire des sentinelles » — où l'on suppose que les malheureux ne purent se défendre, — « les fit mettre à mort » — (ἀπαχθῆναι signifie qu'ils sont « conduits » au supplice, cf. Lc. xxii, 26 ; car on ne peut supposer que le roi les fait simplement conduire en prison, comme dans GEN. xxxix, 22 ; xl, 3 ; xlii, 16, où le contexte détermine le sens d'emprisonnement ; pour écarter tout doute, le ms. D lit ἀποκτανθῆναι). Les gardes sont censés répondre de leur homme, et ils subissent la mort à sa place. Il n'est pas nécessaire de voir ici (avec PREUSCHEN, 79) une application du droit romain. Ainsi les gardes sont victimes du miracle qui a sauvé Pierre. Ils n'ont pu, n'ayant pas eu soupçon du prodige, rien arguer pour leur défense, et Agrippa aura été libre de penser qu'ils s'étaient laissé corrompre. C'est ce qui aurait pu arriver, mais ce n'est pas ce que le rédacteur veut faire entendre, et le trait porte trop la marque de celui-ci pour qu'on ait le moindre doute sur sa provenance.

Agrippa, le roi persécuteur, finit mal, — on tient à nous le faire savoir, — et son exemple pourrait servir d'avertissement à ceux qui seraient tentés de l'imiter. Le châtiment divin l'atteignit quand, — « étant descendu de Judée à Césarée, il demeura » — dans cette ville. On doit supposer qu'il est venu à Jérusalem pour la pâque, comme faisaient les procurateurs, mais par motif de piété, pour s'associer au pèlerinage national, et non seulement pour le surveiller. — « Il était en lutte ardente avec les Tyriens et les Sidoniens ». — L'on ne voit pas bien ce qu'il faut entendre par cette lutte (θυμομαχῶν), vu que le roi juif ne pouvait être en guerre avec des villes qui appartenaient à la province romaine de Syrie ; il ne saurait donc être question que d'irritation très vive et de sentiments malveillants, dont on ne dit pas le motif. La preuve qu'il s'agit d'une colère royale, c'est que les Syriens et les Sidoniens s'empressent autour d'Agrippa pour en conjurer les effets. — « Et d'un commun accord ils se présentèrent à lui », — sollicitant son audience, — « et ayant gagné le chambellan Blastus », — sans doute par les moyens appropriés, l'auteur voulant insinuer que le dit chambellan a reçu d'appréciables présents, — « ils demandaient la paix ». — Derechef l'expression ne serait pas à

leur pays tirait subsistance de celui du roi. ²⁴ Et à jour fixé, Hérode, revêtu du costume royal, assis à la tribune, les haran-

prendre en rigueur, comme cessation d'hostilités, mais comme reprise de rapports amiables. — « Parce que leur pays tirait subsistance », — approvisionnements, — « de celui du roi ». — On admet volontiers qu'Agrippa avait interdit l'exportation des grains, ou bien encore que ses tarifs douaniers gênaient grandement le commerce entre les villes phéniciennes et Damas (WELLHAUSEN, 23). La vérité pourrait être que le rédacteur ne sait pas très bien ce qu'il dit, et que sa pensée flotte entre une guerre proprement dite, dont lui-même sent quelque peu l'invraisemblance, et la tension des rapports, l'interdit commercial ou la guerre de tarifs, que supposent les commentateurs. Josèphe ne sait rien de cette affaire, et il n'est pas facile d'y voir (avec PREUSCHEN, 79) une réminiscence obscure et fausse de la querelle personnelle qu'Agrippa avait eue jadis à Tyr, avant qu'il fût roi, avec son oncle et beau-frère Antipas (*Ant.* XVIII, 6, 2). Après tout, le nom de Blastus est assez commun, et ce personnage, également inconnu de Josèphe, pourrait bien n'avoir pas existé, le rédacteur ayant lui-même inventé cette mise en scène parce que le récit que fait Josèphe de la mort d'Agrippa ne lui donnait pas entière satisfaction. Ce qu'il raconte ressemble plutôt aux fictions maladroites dont il est coutumier, qu'à une tradition populaire qui aurait eu cours en Palestine ou chez les Juifs de Rome sur la mort d'Agrippa.

« A jour fixé », — c'est-à-dire au jour pris pour l'audience que la députation commune, et apparemment très nombreuse, de Tyr et de Sidon avait obtenue par l'intermédiaire du chambellan Blastus, audience que l'on doit supposer publique et solennelle, — « Hérode, en costume royal », — remarque banale, et qui semblerait être pour l'ornement du discours, mais qui accuse plutôt une dépendance de Josèphe (*Ant.* XIX, 8, 2), où le costume d'Agrippa provoque les flatteries impies que notre récit rattache à son discours, — « prit séance sur l'estrade et leur adressa un discours. » — Il est sous-entendu que l'audience implique la réconciliation, et que le discours ne peut qu'être agréable aux auditeurs tant étrangers que juifs, ces derniers ayant aussi un intérêt dans l'affaire. C'est pourquoi le ms. D remarque un peu lourdement : « *Comme il avait changé de sentiment à l'égard des Tyriens*, le peuple cria », etc. Mais le rédacteur avait ses raisons de n'accentuer pas ce trait, afin de signifier que les

gua. ²² Et le peuple acclamait : « C'est un dieu qui parle, non un homme. » ²³ Mais à l'instant l'ange du Seigneur le frappa, parce

hommages blasphématoires qui sont rendus au discours étaient provoqués beaucoup plus par la considération de la personne royale, de l'apparat grandiose dont Agrippa était environné, aussi de sa vanité, que par le contenu même de la harangue, dont il ne dit mot ; il entend bien, au fond, que l'enthousiasme est de commande, que la flatterie s'adresse au roi comme roi, et qu'Agrippa lui-même s'est offert à cette flatterie par l'éclat de son costume et le ton de son discours.

On dirait que le discours est prononcé en lieu public, non dans une salle du palais, et même en plein air (le βῆμα d'Agrippa étant, comme celui de Pilate, Mt. xxvii, 19, en lieu découvert), puisque le peuple, c'est-à-dire le populaire de Césarée, est présent. Ce n'est pas ainsi d'ordinaire que les souverains reçoivent les ambassades étrangères, et le narrateur pourrait bien avoir été ici encore influencé par Josèphe, qui, dans le récit parallèle au nôtre, conduit le roi à l'amphithéâtre de Césarée. — « Or le peuple criait : « C'est un dieu qui parle, ce n'est pas un homme. » — Dans le ms. D : « Ce sont paroles de dieu », etc. (φωναί, au lieu de φωνή), le copiste ayant pensé qu'Agrippa n'avait pas dit qu'un mot ; mais l'attention du narrateur ne va pas aux choses dites, elle se porte sur la parole, la voix divine du royal orateur. Et si l'on ne prend pas la peine de dire qu'Agrippa s'est complu dans une louange injurieuse à Dieu, c'est parce qu'il est censé en quelque façon l'avoir sollicitée ; c'est peut-être aussi parce que, dans Josèphe, il est dit simplement l'avoir subie sans protestation.

Le châtiment divin, qui sans doute attendait cette occasion pour atteindre le persécuteur des apôtres, se fait sentir aussitôt. — « Mais un ange du Seigneur », — non pas un ange de délivrance, comme celui qui a sauvé Pierre, mais un ange de punition, comme en connaît l'Ancien Testament (cf. II SAM. xxiv, 16-17 ; II ROIS, xix, 35), un de ces anges des maladies, successeurs des esprits qui plus anciennement personnifiaient les maladies elles-mêmes, — « le frappa tout de suite, parce qu'il n'avait pas donné la gloire à Dieu », — parce qu'il s'était laissé attribuer un titre et un hommage qui n'appartiennent qu'au Créateur. C'est à peu près ce que dit Josèphe ; mais ici le second péché d'Agrippa fait double emploi avec le crime du persécuteur ; car on veut montrer le châtiment du persécuteur, et on ne le montre que par le châtiment d'une autre offense dont Agrippa s'est rendu coupable envers la majesté

qu'il n'avait pas donné la gloire à Dieu, et devenu pâture de vers, il expira.

divine. La persécution d'Agrippa était racontée dans la source ; mais le récit de sa mort paraît bien être du seul rédacteur, à qui la lecture de Josèphe aura donné l'idée de ce supplément. — « Et devenu pâture de vers, il rendit l'âme. » — Formule un peu brève, par laquelle Agrippa se trouve assimilé à Antiochus Epiphane (II MACH, IX, 5-9). Châtiment de grands pécheurs (cf. Is. LXVI, 24 ; Mc. IX, 44-48). Seulement, en accentuant la promptitude de la punition, l'hagiographe a presque l'air de se contredire : Agrippa paraît mourir à l'instant, ce qui ne s'accorde pas avec la circonstance de l'infection et des vers. En réalité, il veut signifier qu'Agrippa mourut au bout de quelques jours, comme le dit Josèphe, après s'être putréfié vivant ; et le ms. D a voulu le marquer expressément : « *Etant descendu de l'estrade, il devint pâture de vers, encore vivant, et ainsi mourut.* » Ces précisions apparentes ne réussissent point à voiler l'artifice de la fiction, plus significative dans la simple esquisse du rédacteur.

Josèphe (*loc. cit.*) raconte qu'Agrippa, ayant accompli la troisième année de son règne, — ce qui mène au commencement de l'an 44, — vint à Césarée et y donna des jeux « pour le salut de l'empereur », auxquels afflua toute la province. Le second jour, il parut au théâtre avec un superbe costume en tissu d'argent qui resplendissait au soleil ; sur quoi les courtisans de s'extasier, le qualifiant d'être surhumain et de dieu ; le roi ne rejeta pas cette flatterie ; mais, peu d'instants après, levant les yeux, il vit, perché sur une corde tendue au-dessus de sa tête, « le hibou », et comprenant le message de malheur, il en eut le cœur angoissé. C'est que, quand le même Agrippa, sur la fin du règne de Tibère, était gardé prisonnier par le vieil empereur, pour avoir souhaité tout haut l'avènement de Caligula, il avait déjà vu « le hibou » sur un arbre contre lequel il s'appuyait : un captif germain lui avait dit alors que le hibou lui présageait la royauté, mais qu'il reverrait le hibou cinq jours avant sa mort ; et il avait revu le hibou. Tout aussitôt le roi avait ressenti une vive douleur au ventre, et il se plaignit à ses amis en disant : « Le voilà, votre dieu ». Il se résigna à son sort, on l'emporta au palais ; le peuple, dans les rues, pleure et prie Dieu pour sa guérison ; ses douleurs d'entrailles amènent la mort au bout de cinq jours. Ici donc pas de vers, mais quelque chose comme une typhlite ou une péritonite. Cette maladie, survenue pendant les jeux donnés en l'honneur de Claude, est ce qu'il y a de plus assuré

“ Et la parole de Dieu croissait et multipliait. ²⁵ Et Barnabé

dans le récit ; le présage du hibou n'a pas été inventé par Josèphe ; c'est une de ces histoires, en rapport avec des superstitions populaires, qui naissent à partir de quelque incident réel, interprété, grossi et développé ou moyen d'une de ces croyances, par une sorte d'élaboration collective et spontanée, qui la plupart du temps se dérobe à l'observation. Pour l'essentiel, le récit de Josèphe présente des garanties que n'offre pas celui des Actes. Beaucoup pensent que ce dernier procède d'une tradition indépendante de Josèphe et qui serait comme la version des chrétiens de Césarée, que l'auteur aurait connue. Hypothèse fragile, étant donné que certains traits, comme on l'a pu voir, sembleraient plutôt empruntés à Josèphe, et que, pour les autres, on peut, avec quelque vraisemblance, supposer que le rédacteur les a imaginés pour suppléer à ce qu'il ne voulait pas prendre dans le récit de l'historien juif. Le trait du hibou, par exemple, était inutilisable pour lui, et l'on conçoit qu'il ait remplacé la circonstance des jeux par une autre, dont l'obscurité trahit l'artifice, mais qui avait l'avantage de laisser l'empereur en dehors de l'affaire, et de mettre en relief, par l'intervention des païens de Tyr et de Sidon, la coupable apothéose du roi juif.

Les jeux qui furent célébrés par Agrippa en l'honneur de Claude ne semblent pas pouvoir se confondre avec les jeux pentétériques institués à Césarée par Hérode le Grand. L'incidence de ces jeux mènerait d'ailleurs en l'an 43 (cf. JOSÈPHE *Ant.* XVI, 5, 1, et la remarque de SCHÜRER, I³, 562, n. 44). On ne peut donc pas déterminer le mois et le jour de la mort d'Agrippa en partant des jeux de Césarée (comme ont fait WIESELER, *Chronol. d. apost. Zeitalters*, 129-136, ap. SCHÜRER, *loc. cit.*, qui fixe ces jeux aux premiers jours d'août, et SCHWARTZ, *Zur Chronologie des Paulus*, 266, qui les met dans les premiers jours de mars). Les jeux dont il s'agit ici furent probablement imités de ceux qui eurent lieu à Rome au printemps de l'an 44, lorsque Claude revint de Bretagne. Quoi qu'il en soit du rapport entre la captivité de Pierre et la fête des azymes, le rédacteur des Actes ne s'est peut-être pas trompé en supposant qu'Agrippa avait été à Jérusalem pour la pâque l'année où il mourut.

Mais le récit de cette mort est presque un hors-d'œuvre, et même celui de la persécution coupe la relation du voyage de Barnabé et de Paul à Jérusalem. Le rédacteur l'a fait exprès, ayant transposé dans ce voyage la persécution, qui chronologiquement l'a suivi. Il se voit

et Saul revinrent de Jérusalem après s'être acquittés du service, ayant pris avec eux Jean surnommé Marc.

maintenant obligé, pour rattraper le fil, très artificiel, de sa narration, de reprendre à Jérusalem les envoyés d'Antioche et de les ramener chez eux. Rien de plus maladroit que sa transition. — « Et la parole de Dieu (le ms. B lit : « du Seigneur ») allait croissant et multipliant », — c'est-à-dire que l'Evangile se répandait et faisait de nouvelles recrues. Seulement on ne voit pas le rapport de ce progrès avec la mort d'Agrippa, qui ne semble pas y avoir aucunement contribué. La mort d'Agrippa est un miracle de Dieu, et le progrès de l'Evangile, — un progrès très vague, dont on serait fort empêché de préciser l'objet, — en est un autre. On doit supposer que l'attitude d'Agrippa faisait et aurait pu faire obstacle à la propagande, mais que l'obstacle disparaissait par sa mort. Pour bien entendre cette transition singulière, il faut admettre que le rédacteur a figuré dans l'attitude d'Agrippa l'aveuglement et l'endurcissement des Juifs devant le christianisme, et que, dans sa mort, il a figuré leur impuissance contre la nouvelle foi ; en contraste de cet endurcissement et de cette impuissance, il va montrer les premiers pas de l'Evangile dans le monde païen, les gentils devant accepter le salut que les Juifs refusent ; et c'est par une sorte d'anticipation de ce succès qu'il dit que « la parole grandissait et multipliait ». Le nouvel essor de l'Evangile a l'air, comme il convient, de commencer à Jérusalem avant le départ de Paul et de Barnabé, bien que, dans la réalité, la communauté apostolique, après la mort de Jacques et de Jean, la fuite de Pierre, ait dû entrer plutôt dans une période d'effacement que d'intense activité ; il n'y eut de fortifié à Jérusalem que l'esprit judaïsant de la communauté présidée par « le frère du Seigneur ». Pour voir le progrès de l'Evangile, il faut regarder Antioche.

« Barnabé et Saul s'en revinrent de Jérusalem » — (la leçon des ms. B S. εἰς Ἱερ., paraît fautive ; on ne peut guère la sauver en construisant : « envers Jérusalem ayant accompli le service »), et l'on dirait que, n'étant nullement pressés, ils ont attendu pour partir et la fin de la persécution et la mort du persécuteur, — « ayant rempli le service », — le service de l'aumône. Certes, on n'y pensait plus, ni à la famine qui devait arriver sous Claude et dont on ne saurait dire si elle est déjà passée ou si elle est encore à venir. Si l'on n'a égard aux combinaisons rédactionnelles, on ne comprend pas pourquoi la remise de la collecte semble avoir pris tant de temps. — « Ils emme-

XIII, 1. Or il y avait à Antioche, dans la communauté, des prophètes et des docteurs : Barnabé, Syméon dit Niger, Lucius

naient avec eux Jean surnommé Marc. » — Il est possible que Jean-Marc ait suivi Barnabé et Paul quand ils quittèrent Jérusalem après avoir traité avec les anciens apôtres l'affaire des observances. Dans cette hypothèse, il serait parti avec eux avant la persécution d'Agrippa. L'épître aux Colossiens disant que Marc était « cousin de Barnabé » (COL. IV, 10), on pourrait conjecturer que les deux missionnaires d'Antioche avaient été hébergés chez cette Marie mère de Jean-Marc, à la porte de laquelle Pierre vient frapper après qu'il est sorti de sa prison ; ils auraient décidé le fils de leur hôtesse à les suivre. Cette circonstance aiderait encore à comprendre pourquoi Pierre délivré se rend à Antioche ; il savait y retrouver Jean-Marc. Marc était le surnom latin de ce Jean. Sans doute était-ce un croyant helléniste de même esprit que Barnabé. Mais on verra plus loin que Jean-Marc n'a dû quitter Jérusalem qu'avec Pierre lui-même, quand celui-ci s'en échappa pour aller à Antioche. Dans la réalité, c'est Silas et Jude Barsabbas qui sont partis pour Antioche avec Barnabé et Paul (cf. XV, 22).

III. — LA MISSION DE BARNABÉ ET DE PAUL. L'AFFAIRE DE LA CIRCONCISION

XXXII. — LES PROPHÈTES D'ANTIOCHE

Un fragment de source nous ramène à Antioche et rejoint ce qui a été dit précédemment touchant la fondation de la communauté chrétienne de cette ville. Sa place serait avant le voyage de Saul et de Barnabé à Jérusalem ; car, bien que mutilée à raison de la transposition qu'elle a subie, la notice ne laisse pas de les présenter l'un et l'autre comme si le lecteur ne les connaissait pas encore. Ce morceau toutefois n'est pas le commencement d'une source spéciale, attendu qu'il se rattache, de toute évidence et sans difficulté, aux éléments primitifs du récit de la fondation, comme ceux-ci se rattachent au fond primitif du récit concernant les croyants hellénistes de Jérusalem, les Sept, et le martyr d'Etienne.

« Il y avait à Antioche, dans la communauté qui était » — là, — « des prophètes et des docteurs. » — Les mots : « dans la communauté (y) étant » (κατὰ τῆν οὔσαν ἐκκλησίαν), semblent venir en surcharge et sont

le Cyrénéen, Manaën frère de lait d'Hérode le tétrarque, et

du rédacteur qui nous a fait venir préalablement des prophètes de Jérusalem; il a voulu ainsi coordonner l'interpolation précédente à la notice relative aux prophètes d'Antioche, trahissant par là le caractère adventice de la première. La mention de prophètes et de docteurs (προφῆται καὶ διδάσκαλοι) est significative : ce sont les deux grands rôles qui viennent dans Paul (I Cor. XII, 28-30) après l'apostolat; mais l'apôtre voyageur n'a pas de fonction permanente dans la communauté; même il n'a pas, pour la vie de la communauté une fois organisée, la même importance que le prophète et le docteur qui contribuent régulièrement à son édification; et il est possible que Luc n'ait pas insisté autant que Paul sur la prérogative de l'apostolat, n'ayant pas les mêmes raisons que lui de la faire valoir; car il va nous présenter Barnabé et Paul lui-même comme des prophètes et des docteurs, bien que, selon Paul, ce soit le titre d'apôtre qui leur convienne d'abord. Il est vrai que Luc a pu penser que Barnabé et Paul avaient été constitués apôtres par la mission que va leur conférer la communauté d'Antioche, sur injonction de l'Esprit; mais, s'il a eü cette idée, il subordonnait en quelque façon la mission apostolique à la prophétie et à la communauté, ce que n'aurait pas fait Paul, pour qui la mission apostolique dépend immédiatement du Christ sans intervention de la communauté. Historiquement, l'idée de Luc pourrait être plus exacte que celle de Paul, où entre une part de théorie suggérée par l'intérêt de sa polémique contre les prétendus judaïsants.

Paul (I Cor. XIV) explique comment le prophète l'emporte sur le glossolale, bien que tous les deux soient inspirés; mais le glossolale n'est inspiré que pour lui-même, pour sa propre édification, puisque nul ne comprend ce qu'il dit, à moins qu'un autre ne soit inspiré pour l'interpréter, auquel cas ce dernier est une façon de prophète; car le prophète est inspiré pour l'édification commune, étant organe d'une révélation intelligible, exprimée dans le langage ordinaire. Les docteurs ont, comme tels, un don d'enseignement qui n'implique pas l'inspiration ou révélation directe de la chose enseignée. C'est pourquoi tous les prophètes sont docteurs, en ce sens qu'ils enseignent pour l'édification de la communauté, mais tous les docteurs ne sont pas prophètes, la prophétie étant un enseignement de l'Esprit par la bouche des prophètes. Et peut-être prophétie et enseignement sont-ils encore plutôt deux formes d'activité des mêmes personnages; car Paul (I Cor. XIV, 6), après avoir distingué prophètes et docteurs,

ne laisse pas de ranger en quelque manière sous la prophétie la révélation proprement dite (ἀποκάλυψις), sans doute la vision des choses de l'au-delà, la gnose (γνώσις), qui paraît bien être la vision des mystères, la connaissance révélée de l'économie du salut, la prophétie au sens strict (προφητεία), qui semblerait être plutôt une révélation d'ordre pratique et une exhortation morale, enfin l'enseignement (διδασχὴ), qui, sans être compris en révélation formelle, ne laisse pas d'être un produit de l'inspiration. On n'est pas prophète à jet continu ; le même individu qui, à certains moments, parlait sous la dictée de l'Esprit, enseignait d'ordinaire avec son assistance, c'est-à-dire sous la simple inspiration de sa foi, sans transport d'enthousiasme ; et réciproquement il ne devait guère se trouver de docteur qui n'eût à l'occasion sa transe prophétique et sa révélation.

Aussi bien semble-t-il arbitraire de vouloir distinguer (avec B. WEISS, I, 494 ; HARNACK, *Mission*, II, 282-283 ; etc.) dans la liste des prophètes et docteurs antiochiens deux catégories de personnes : Barnabé, Siméon et Lucius, qui auraient été seulement prophètes, Manahem et Saul, qui auraient été seulement docteurs. Certainement Barnabé n'était pas que prophète ; et Saul n'était pas que docteur ; celui-ci ne se montre si expert en charismes dans la première aux Corinthiens que pour les avoir dès longtemps éprouvés tous ; converti par une vision, il n'a pas cessé d'en avoir d'autres dans la suite ; il serait difficilement arrivé à concevoir l'apostolat comme le degré supérieur de l'illumination spirituelle, s'il n'avait toujours été un prophète missionnaire ; et l'on ne peut guère se le figurer en simple docteur, quoique sa place en queue de la présente liste témoigne que, dans les premiers temps de sa carrière apostolique, il n'affectait pas les prétentions qu'on lui voit plus tard.

Il est à remarquer, en effet, que la notice met Barnabé en tête de la liste des prophètes antiochiens, et qu'elle mentionne Paul en dernier lieu. C'est que Barnabé était le plus important d'entre eux, le personnage le plus considérable de la communauté d'Antioche, — ce que laisse entrevoir l'épître aux Galates (II 1, 9, 13), — et il avait cette situation prédominante, non seulement parce qu'il était un des premiers fondateurs de la communauté antiochienne, mais le principal ; il était un de ces Hellénistes de Chypre et de Cyrène qui avaient osé les premiers porter l'Evangile au païens et les agréer à la communion du Christ sans leur parler de circoncision. Et si Saul vient le dernier, c'est que la notice nous renvoie aux premiers temps de la communauté antiochienne, où Saul n'est arrivé qu'après les autres, lorsque cette communauté était déjà fondée ; lui-même d'ailleurs n'a

jamais prétendu être le premier apôtre d'Antioche, et il ne l'était pas ; s'il ne l'avoue pas explicitement, c'est que cette circonstance contredisait ses prétentions, ultérieurement acquises, à l'apostolat universel de la gentilité.

Cependant, si intéressante que soit notre liste, au commencement et à la fin, elle n'en est pas moins boiteuse à ces deux extrémités. Comme elle est construite, elle paraît introduire pour la première fois dans le récit les personnages qui y sont énumérés ; et elle les introduisait réellement ainsi quand elle venait en sa place originelle, après la notice de la fondation. De là vient que chaque personnage est présenté aux lecteurs avec indication de sa patrie ou de ses antécédents, ou d'un surnom caractéristique : « Simon surnommé le Noir, Lucius de Cyrène », etc. Seuls les noms de Barnabé et de Saul viennent sans qualificatif, ce qui crée un manque d'équilibre tout à fait sensible. Il n'y a pas à dire que le nom de Saul a été surajouté (PREUSCHEN, 80) ; car il faudrait faire la même hypothèse pour Barnabé, ce qui priverait la notice de toute signification, la liste des cinq prophètes ayant pour raison d'être le choix qui se fait de deux d'entre eux pour une mission spéciale (v. 2) ; et ces deux sont précisément Barnabé et Saul. Certainement la source faisait suivre leurs noms de quelques indications sommaires, du même genre que celles dont sont pourvus les trois autres noms ; mais le rédacteur les aura supprimées ici, parce qu'il les avait anticipées et développées dans les récits fictifs concernant la conversion de Saul, le rôle de Barnabé à Jérusalem et son envoi à Antioche par les apôtres. On ne risque guère de se tromper en supposant que la désignation de Barnabé était ainsi conçue : « Joseph, dit Barnabas, lévite (?) de Chypre » (anticipé iv, 36 ; *supr.* p. 264). Quant à celle de Paul, il est bien probable qu'elle ne consistait pas seulement dans les mots : « Saul, aussi appelé Paul (transposé plus bas, v. 9), de Tarse » (anticipé ix, 11), mais dans un bref résumé de ses antécédents, qui rappelait en quelques mots son passé de persécuteur et sa conversion.

Syméon avait été affublé du surnom latin de *niger* : c'est tout ce qui est dit de lui ; comme il vient après Barnabé de Chypre et avant Lucius de Cyrène, on peut, sans trop de témérité, conjecturer qu'il était du pays de l'un ou de l'autre, plutôt de Cyrène, son surnom devant être en rapport avec la couleur de sa peau et dénoter une origine africaine, et qu'il fut aussi un de ceux qui d'abord prêchèrent aux païens. Lucius de Cyrène en est également, la présente énumération nous fournissant dans ces trois noms ceux des Juifs de Chypre et de Cyrène qui inaugurèrent la prédication aux gentils. Ces trois furent les plus

Saul. * Et comme ils rendaient culte au Seigneur et jeûnaient,

actifs et peut-être, au commencement, les seuls missionnaires d'Antioche adonnés à ce ministère. De Manahem (transcrit *Μανασήν*) on a voulu rappeler le rapport qu'il avait eu dans le siècle avec une personne royale, il avait été « frère de lait » — ou bien « familial » et confident (*σύντροφος* se prête à l'un et l'autre sens) — « d'Hérode le tétrarque », — c'est-à-dire d'Hérode Antipas, tétrarque de Galilée, mari d'Hérodiade, oncle et beau-frère d'Agrippa I^{er}. Le titre de tétrarque sert à le distinguer de son père Hérode le Grand et de son neveu Agrippa, qui portèrent l'un et l'autre le titre de roi. La qualité de Manahem donne relief à sa conversion ; et le cas de ce familial de la maison hérodiennne passé au christianisme est curieux en effet. Il n'est pas absolument isolé, puisque le troisième évangile mentionne dans l'entourage de Jésus une certaine « Jeanne, femme de Chouza, intendant d'Hérode » (Lc. viii, 3). Mais il ne semble pas que Manahem ait été disciple de Jésus. On voudrait bien savoir dans quelles conditions il s'est rallié à la nouvelle foi. Comme la notice nous renvoie aux premiers temps de la communauté antiochienne, et que Manahem paraît avoir précédé Paul à Antioche, il se pourrait que sa conversion fût notablement antérieure à la déposition d'Antipas par Caligula en l'an 37. Car Paul a dû arriver à Antioche en l'an 33 ; l'an 44 étant la quatorzième année à partir de sa conversion, qui tomberait en l'an 31, Manahem a pu se convertir à Jérusalem au temps d'Etienne, comme Barnabé, Syméon le Noir, Lucius de Cyrène, qui ont fait partie du groupe des croyants hellénistes ; Manahem, nonobstant son nom hébreu, était helléniste comme eux, les petites cours des princes hérodiens étant des milieux très hellénisés. Mais Manahem, juif originaire de Palestine, n'est pas de ceux qui à Antioche convertirent les premiers païens. Il ne faut donc pas s'étonner de le trouver entre Lucius de Cyrène et Saul.

« Comme ils faisaient service (*λειτουργούντων δὲ αὐτῶν*) au Seigneur », — probablement au Seigneur Christ, — « et qu'ils jeûnaient », — non point seuls, à ce qu'il semble, mais avec la communauté, dans une intention spéciale avec laquelle doit être en rapport la manifestation de l'Esprit, — « l'Esprit saint dit » — par la bouche d'un des prophètes, plutôt que par celle d'un autre fidèle occasionnellement inspiré, le texte ne donnant nullement à entendre qu'une voix apporte l'ordre de l'Esprit sans l'intermédiaire d'un organe humain : — « Séparez-moi », — affectez (Paul, GAL. I, 15 ; ROM. I, 1, emploie le même

l'Esprit saint dit : « Réservez-moi Barnabé et Saul pour l'œuvre

mot, ἀφορίζειν, pour caractériser sa vocation providentielle et spéciale à l'apostolat) — « Barnabé et Saul à l'œuvre que je leur ai attribuée » — par prédestination. L'œuvre est une mission apostolique dont l'importance n'est ainsi soulignée que parce qu'elle est la première en son genre, une entreprise délibérée dans une assemblée des croyants, confiée à des délégués que la communauté accompagne de ses prières, qu'elle pourvoit de lettres de recommandation et sans doute aussi de l'argent et de toutes choses requises pour le voyage (cf. J. WEISS, 151-152). C'est l'organisation de l'apostolat, et l'auteur de cette notice en avait parfaitement conscience, comme aussi de la collaboration étroite qui a existé entre Barnabé et Paul durant plusieurs années, et que l'épître aux Galates s'efforce presque de dissimuler.

Si l'on se rappelle ce qui, au témoignage de Paul, se passait une vingtaine d'années plus tard dans les réunions des fidèles de Corinthe, on ne trouvera point étrange qu'une mission soit ainsi décidée par un oracle de l'Esprit. Nous verrons bientôt l'Esprit intervenir dans la mission même pour la direction particulière des missionnaires. L'Esprit saint est l'Esprit du Christ, qui parle en son nom par la bouche de ses prophètes. Et quand l'Esprit dit : « Séparez-moi Barnabé et Paul », etc., c'est le Christ qui donne ses instructions pour l'œuvre qu'ils vont accomplir en son nom. Rien même n'empêche d'admettre que Barnabé ou Paul, et non l'un des trois autres prophètes ci-dessus mentionnés, ait prononcé l'oracle qui le concernait, parce que le prophète dans son extase n'est que le médium de l'Esprit ou du Christ. Il ne s'ensuit pas qu'une entreprise comme celle dont il s'agit fût résolue au hasard, selon le caprice d'imaginaires surchauffées. Avant de se mettre en prières et de s'offrir à l'inspiration, ces enthousiastes avaient pensé à bien des choses, ils avaient examiné entre eux ce qui pourrait être tenté utilement pour leur propagande, et c'est après s'être rempli la pensée de ces projets, de ceux qui seraient les plus aptes à les réaliser, des voies et moyens par lesquels on y pourrait réussir, qu'ils « célébraient le service religieux ». — Le terme employé est pris du langage des Septante pour désigner le service du temple, et il est appliqué aux diverses fonctions ou œuvres chrétiennes qui prennent la place du culte juif (WENDT. 201), même à la collecte pour les saints de Jérusalem (Rom. xv, 27 ; II Cor, ix, 12), ce qui en fait ressortir le caractère religieux et non seulement charitable. — La liturgie dont parle notre auteur comportait autre chose que des

prières empruntées au rituel de la synagogue ; on y pouvait voir toutes les manifestations de l'Esprit dont parle la première aux Corinthiens, c'est-à-dire que des psaumes bibliques pouvaient s'entremêler de prières improvisées, inspirées — dans tous les sens du mot, et par l'enthousiasme de la foi, par l'Esprit, et par les circonstances, — de glossolalie, d'oracles de l'Esprit par la bouche des prophètes, sans compter la cène eucharistique. Dans notre cas, il est insinué que la communauté, entourant ses prophètes docteurs, priait et jeûnait avec eux afin d'obtenir les lumières et la décision de l'Esprit sur le grand projet que les chefs avaient conçu. L'un ou l'autre d'entre eux, dans un transport enthousiaste, a proféré l'oracle attendu, qui était un oracle inconsciemment préparé.

Objecter, à ce propos, la conscience apostolique de Paul et son autonomie (PREUSCHEN, 80), est méconnaître et la sûreté du témoignage dont il s'agit, son originalité profonde, et l'état réel des faits, les sentiments qui étaient ceux de Paul en ce temps-là. C'est seulement après la conférence de Jérusalem sur la question des observances, et après sa querelle avec Pierre à Antioche, Paul s'étant séparé de Barnabé, ou Barnabé s'étant séparé de lui, que Paul a commencé de prêcher seul, d'être un apôtre indépendant, — bien qu'il ne l'ait jamais été tout à fait au sens où l'entendent beaucoup de critiques protestants, — et c'est alors aussi, alors seulement, qu'il a pu concevoir et formuler la théorie de sa vocation unique et suréminente pour l'apostolat des païens, théorie qui peut bien être impliquée dans certains passages de l'épître aux Romains (I, 5, 13-17 ; xv, 16-24), mais qui n'est exprimée dans sa rigueur hyperboliquement paradoxale que dans l'épître aux Galates (II, 7-8, avec démenti, au v. 9, par la mention de Barnabé). Jusqu'à cette époque l'activité apostolique de Paul a été coordonnée à celle de Barnabé ; les deux missionnaires viennent ensemble à l'assemblée de Jérusalem, et tous deux représentent ensemble l'apostolat des païens ; ils ont pratiqué déjà ensemble, — rien ne paraît plus certain, — ce même apostolat durant les années que Paul dit avoir passées prêchant en Syrie et en Cilicie (GAL. I, 21), années qui correspondent précisément à l'époque visée par notre notice. Que, dans une circonstance donnée, un certain temps après l'arrivée de Paul à Antioche et son association à l'œuvre que poursuivaient en cette ville les prophètes docteurs, la voix de l'Esprit se soit élevée pour envoyer ensemble Barnabé et Paul dans un voyage de mission où ils continueraient méthodiquement ce qui s'était fait comme spontanément à Antioche, rien n'est plus naturel, et l'Esprit sans doute ne leur dicta que l'exécution d'un projet préa-

lablement conçu par eux. Paul n'avait pas plus motif que Barnabé de résister à un ordre de l'Esprit qui enjoignait à l'un et à l'autre de faire ce qu'ils avaient souhaité.

Par conséquent notre notice complète ce que dit l'épître aux Galates touchant la mission de Paul en Syrie et en Cilicie, et réciproquement l'épître aux Galates nous aide à constater les méfaits du rédacteur dans l'utilisation de cette notice. La place assignée à notre fragment veut signifier que l'association de Saul et de Barnabé a été scellée par l'Esprit, après un an de ministère commun à Antioche et un voyage à Jérusalem, en vue de la mission de Chypre et de Lycaonie, laquelle aurait eu lieu avant la réunion où fut discutée à Jérusalem la question des observances légales. Or il est certain, par l'épître aux Galates, que Paul, avant cette assemblée, n'a fait avec Barnabé d'autre mission que celle de Syrie et de Cilicie, dont il plaît au rédacteur de ne rien dire. Ainsi le rédacteur a supprimé la mission de Syrie et Cilicie pour mettre à sa place la mission de Chypre et Lycaonie, celle-ci étant substituée à celle-là comme occasion historique de la dispute sur les observances. Mais notre notice, destinée à inaugurer une mission certainement antérieure à la querelle des observances, n'a guère pu introduire dans la source que la mission dont parle l'épître aux Galates, la mission commune de Barnabé et de Paul « dans les pays de Syrie et Cilicie », en dehors d'Antioche. Pourquoi le rédacteur n'a-t-il laissé subsister aucune trace de cette mission de Syrie-Cilicie, si ce n'est l'année d'Antioche, une année sur les onze dont parle l'épître aux Galates ? Ce n'est assurément pas parce que Luc n'en aurait rien dit. Luc mettait, on n'en peut douter, à leur vraie place, après la mission commune de Barnabé et de Paul à Antioche et dans les pays circonvoisins, la querelle sur les observances et le voyage des deux missionnaires à Jérusalem. Il est possible qu'il ne donnât pas beaucoup de détails, parce que Paul, plus tard, ne revenait pas volontiers sur cette partie de sa carrière, ou bien parce que cette mission, fructueuse d'ailleurs, s'était poursuivie sans grands obstacles ni incidents particulièrement remarquables. Mais cette brièveté du récit original n'en expliquerait pas l'omission par le rédacteur, s'il ne s'y était joint un autre motif de le négliger ; et l'on n'en peut guère soupçonner qu'un, à savoir que les deux prédicateurs n'auraient guère évangélisé que des païens, ce qui dérangeait le système de notre hagiographe. Quoi qu'il en soit, c'est en conséquence de l'œuvre accomplie par les missionnaires en Syrie et en Cilicie, c'est par la fondation de communautés recrutées surtout parmi des païens auxquels ils n'imposaient pas la Loi juive, que

à laquelle je les ai appelés ». ³ Alors ayant jeûné et prié, et leur ayant imposé les mains, ils les congédièrent,

la question des observances légales s'est posée par l'intervention d'émissaires judaïsants, et qu'une « révélation » (GAL, II, 2), c'est-à-dire, très probablement, un oracle analogue à celui que nous venons de voir, fit envoyer à Jérusalem Barnabé et Paul pour y traiter l'affaire avec les anciens apôtres.

Deux points très importants semblent ressortir de ces quelques lignes qui nous ont été ici conservées du récit de Luc : premièrement, c'est dans la communauté hellénochrétienne d'Antioche que se manifestent d'abord les dons extraordinaires de l'Esprit, en connexion avec le culte du Seigneur Christ, et c'est par conséquent à Antioche que naissent, à proprement parler, le mysticisme chrétien, le culte chrétien, en tant que culte et mystique indépendants de la mystique juive et du culte juif, culte du temple et culte synagogaal ; secondement, c'est d'Antioche d'abord que part l'œuvre d'évangélisation chrétienne, en tant qu'apostolat concerté, poursuivi d'après un plan délibéré, et organise sous le patronage et avec l'appui d'une communauté. En ce qui regarde l'œuvre des missions chez les païens, Jérusalem ne fera que sanctionner et seconder ce qu'Antioche a inauguré.

Notre texte présente une sorte de doublet qui paraît être une addition rédactionnelle, destinée à voiler l'omission que nous venons de conjecturer, et à rattacher à la précédente notice la mission de Chypre-Lycaonie par laquelle le rédacteur a voulu remplacer celle de Syrie-Cilicie. — « Alors ayant jeûné et prié », — c'est ce que faisait déjà la communauté lorsque l'Esprit ordonna la mission, — « et leur ayant imposé les mains », — trait nouveau, qui pourrait n'être point inexact, mais que le rédacteur aura emprunté à l'usage ecclésiastique de son temps pour l'institution des « évêques » (xx, 28), — « ils les congédièrent », — ce qui s'entend par rapport au lointain voyage que les deux missionnaires vont entreprendre. C'est surtout la répétition du jeûne et de la prière qui rend suspecte cette indication. En soi l'imposition des mains serait compatible avec la désignation de l'Esprit (v. 2). Ainsi qu'il a été dit plus haut (p. 303), l'imposition des mains est un rite emprunté à la coutume religieuse des Juifs : signe de participation, de communication, de transmission de propriété, de pouvoir ou de vertu. Ce serait ici le symbole et presque le sacrement de la mission énoncée par l'Esprit. Il va sans dire que cer-

‘ Eux donc, envoyés par le saint Esprit, descendirent à

taines personnes (ainsi PREUSCHEN, *loc. cit.*) répugnent à admettre que Paul, qui se dit apôtre par vocation du Christ, se soit soumis à cette sorte d'ordination. Mais il semble, d'autre part, que l'apostolat primitif ait impliqué l'idée d'une délégation par la communauté. Que cette délégation se soit faite dès l'abord par l'imposition des mains, rien ne s'y oppose. On a bien adopté aussi promptement le rite du baptême pour la réception des fidèles. Dans le cas présent, l'imposition des mains ne consacrerait pas Paul et Barnabé dans leur ministère de prédicateurs ; elle ne signifierait que leur affectation à une mission déterminée ; le geste de la communauté, — car il est peu probable que les trois prophètes-docteurs qui restent à Antioche imposent seuls les mains aux deux qui s'en vont, — signifierait la même chose que l'oracle de l'Esprit ; et Paul n'aurait pas fait plus d'objection à l'un qu'à l'autre. Il se peut que déjà l'imposition des mains ait été dans la pensée de l'auteur qui a rapporté l'oracle de l'Esprit ; mais elle est mentionnée expressément par le rédacteur qui en a déjà parlé à propos de l'institution des Sept (VI. 6). Et si l'on recommence à jeûner et à prier avant d'imposer les mains aux missionnaires, ce n'est pas qu'un nouvel exercice de jeûne et de prière ait été jugé convenable (WENDT, 201), ou que l'ordination des missionnaires ait été renvoyée au lendemain (WELLHAUSEN, 24), c'est que le rédacteur a repris en sous-œuvre la donnée de la source touchant l'ordre de l'Esprit.

XXXIII. — LA MISSION DE CHYPRE. — LE MAGICIEN BARIÉSOUS

Le voyage de Chypre est assez gauchement présenté. — « Eux donc », — les deux missionnaires à qui la communauté d'Antioche vient d'imposer les mains, — « envoyés par le saint Esprit », — référence superflue et qui trahit l'artifice du rédacteur rattachant à la notice originale où se lit l'oracle de l'Esprit ce qu'il va raconter de la mission de Chypre et autres lieux, — « descendirent à Séleucie », — ville située à l'embouchure de l'Oronte, et qui servait de port à Antioche, — « et de là ils firent voile pour Chypre ». — Chypre étant la patrie de Barnabé, on conçoit que les missionnaires, cherchant fortune hors de Syrie, se soient portés là d'abord, et les commentateurs n'ont pas manqué de le remarquer. Ce qui n'empêche pas l'indication d'être assez mal amenée et de soulever deux objec-

Séleucie et de là naviguèrent vers Chypre ; ¹ et arrivés à Salamine,

tions : premièrement, on ne peut pas se dissimuler que cette tournée d'apostolat n'est pas bien préparée par ce qui précède ; que les instructions de l'Esprit (v. 2) ont dû être coupées par le rédacteur, parce que leur contenu ne s'accordait pas avec son plan ; et que le vide résultant de cette suppression demeure sensible, nonobstant la pièce de suture par laquelle on a voulu le combler (v. 3) ; secondement, l'évangélisation de Chypre va nous être présentée comme un fait nouveau, alors que la source a mentionné (xi, 19) Chypre entre la Phénicie et Antioche comme un des pays où les croyants hellénistes s'étaient rendus après le martyre d'Etienne. D'où il suit que notre mission de Chypre est comme suspendue en l'air, et qu'on peut se demander même si la source en faisait mention. Car on verra plus loin (xv, 39) que Barnabé, après s'être séparé de Paul à Antioche, est venu en Chypre avec Jean Marc. Le procédé du dédoublement étant familier au rédacteur, il se pourrait que la mission de Paul en Chypre n'ait jamais eu de réalité, mais qu'elle soit une anticipation de ce voyage de Barnabé, auquel Paul serait adjoint, pour construire la mission que l'auteur a voulu mettre avant la dispute sur les observances (cf. SCHWARTZ, *Chronologie d. P.*, 272).

« Arrivés à Salamine », — qui était la principale ville de Chypre, sur la côte orientale, que l'on atteignait d'abord en venant de Séleucie, — « ils annonçaient la parole de Dieu dans les synagogues des Juifs ». — C'est la méthode invariable que le rédacteur prête à Paul, et, pour commencer, à Paul et Barnabé réunis ; non moins invariablement, la synagogue repousse l'Evangile, et alors on s'adresse aux païens. Le fait est que, d'une manière générale, les prédicateurs de l'Evangile, étant d'origine juive et annonçant l'accomplissement de l'espérance israélite, devaient s'adresser d'abord à leurs coreligionnaires ; et c'est pourquoi nous avons vu les croyants hellénistes, répandus hors de Palestine après la mort d'Etienne, prêcher seulement aux Juifs et ne s'adresser à des païens qu'à Antioche, au bout d'un certain temps. Même après que la réception des païens se généralisa en dehors d'Antioche, — ce qui se fit dans la mission de Syrie et Cilicie entreprise par Barnabé et par Paul, et se continua par eux et par d'autres dans les diverses parties de l'empire romain, — il est tout naturel que les prédicateurs soient allés surtout dans les villes où il existait des juiveries, qui étaient un foyer antérieur de propagande monothéiste, et qu'ils aient fréquenté d'abord la synagogue,

ils annonçaient la parole de Dieu dans les synagogues des Juifs ;

non seulement pour y atteindre les Juifs, mais pour y trouver aussi les païens les mieux préparés à les entendre, ceux qui étaient en sympathie avec le judaïsme et ses doctrines. Mais les missionnaires de l'Evangile n'attendaient pas d'être chassés par les Juifs pour s'occuper des païens, et le rédacteur a transformé en système, dans l'intérêt de sa thèse apologétique, ce qui avait été un libre procédé, recommandé par les circonstances de la propagande et appliqué dans la mesure où ces circonstances l'exigeaient ou le permettaient. Il est aisé de comprendre que les croyants qui se vouaient au prosélytisme se soient orientés vers les lieux où ils possédaient déjà quelques relations ; que leurs relations aient été dans le monde juif ; et que, surtout pour commencer, ils n'aient atteint qu'en passant par les Juifs les païens des lieux qu'ils visitaient. En ce qui regarde la mission de Chypre, le rédacteur ne fait pas une application rigoureuse de son système, n'ayant, — indice inquiétant, — à mentionner la fondation d'aucune communauté. Mais le système est figuré dans un récit particulier : l'incident du magicien juif que Paul frappe de cécité, d'où résulte la conversion de Sergius Paulus ; la foi repoussée par le Juif est reçue par le païen. Ainsi la mission de Chypre apparaît comme un cadre vide où le rédacteur a logé une histoire symbolique.

Le rédacteur a donc une bonne raison d'être muet sur l'effet produit chez les Juifs de Salamine par la prédication des deux missionnaires. Pour dire quelque chose, il rappelle la présence de Jean-Marc, que, selon lui, Barnabé et Paul avaient ramené de note après la persécution d'Agrippa (xii, 25). Et nous avons noté déjà que Jean-Marc, bien que le fait ne soit pas autrement probable, avait pu, en effet, les accompagner quand ils revinrent à Antioche après avoir traité avec les anciens apôtres la question des observances ; nous savons de plus que Jean-Marc est venu d'Antioche en Chypre avec Barnabé quand celui-ci et Paul cessèrent de travailler ensemble. Si la mission de Chypre n'a pas eu de réalité, la présence de Marc y est anticipée de ce voyage ultérieur où il accompagna Barnabé. Le rôle qui lui est assigné ici est quelque peu difficile à concevoir, non peut-être parce que Marc aurait été de trop bonne maison pour la fonction dont il s'agit (PRETSCHEN, 81), mais parce que ce rôle se définit mal vis-à-vis de deux personnes. — « Ils avaient, en plus, Jean pour assistant », — c'est-à-dire que Barnabé et Paul n'étaient pas

et ils avaient aussi Jean comme auxiliaire. ⁶ Et ayant traversé toute l'île jusqu'à Paphos, ils rencontrèrent un homme magicien,

seuls, mais que Jean-Marc les assistait de ses services. On n'entend pas signifier qu'il soit leur valet. Plus tard, Paul sera entouré d'auxiliaires qui ne l'assistent pas seulement pour la prédication, mais qu'il emploie de diverses manières et qui tiennent même à certains égards auprès de lui la place de serviteurs (cf. XIX, 22 ; PHIL. II, 22, à propos de Timothée, où l'on sent bien que le service personnel de Paul est associé à celui de l'Evangile ; PHILÉM. 13, à propos d'Onésime, que Paul aurait souhaité retenir pour être « servi » par lui dans sa captivité ; II TIM. IV, 11, où l'Apôtre est censé réclamer Marc comme lui étant « utile pour service »). Mais ce genre de ministère, qui s'est formé auprès des apôtres chefs de mission, qui s'ébauchera dès que Barnabé et Paul se sépareront, paraît être prématuré pour la période où ils ont travaillé ensemble, et où ils étaient plutôt auxiliaires l'un de l'autre. Jean-Marc aurait ici une position subordonnée qui ne se comprend guère qu'à l'égard d'un seul maître. Le rôle qui lui est prêté pourrait donc être aussi une anticipation.

« Ayant traversé toute l'île jusqu'à Paphos ». — Il faut amener les missionnaires à Paphos pour qu'ils puissent rencontrer le proconsul romain, dont Paphos était la résidence ; mais le rédacteur ne dit pas pourquoi ils viennent, il ne dira pas davantage pourquoi ni dans quelles conditions ils partiront, et il laisse voir un peu trop que son unique préoccupation est de ménager la rencontre de Paul avec le magicien juif et avec Sergius Paulus. — « Ils trouvèrent », — ne dirait-on pas qu'ils n'étaient venus que pour cela ? — « un certain homme, magicien, faux prophète juif, dont le nom était Bariésous ». — Le nom signifie « fils de Jésus », et convient à un juif ; mais le nom ne prouve pas l'historicité du personnage. Le magicien juif fait, à certains égards, pendant à Simon, le magicien de Samarie ; mais sa figure est encore moins nette. Car il est évident que Simon est considéré comme chef de secte, tandis que le magicien de Chypre, nonobstant l'accumulation de titres qui se fait sur lui, n'a d'autre rôle bien défini que celui d'adversaire des prédicateurs chrétiens. Impossible de dire en quoi consistaient sa magie et sa pseudoprophétie ; il est insinué seulement que le Juif s'est servi de l'une et de l'autre contre les missionnaires du Christ. Que la qualité de magicien exclue celle de faux prophète juif (J. WEISS, 157), il est bien risqué de l'affirmer, puisque le rédacteur n'y voit pas de contradiction ; et plus téméraire encore

faux prophète juif, nommé Barjésus, ⁷ qui était auprès du proconsul Sergius Paulus, homme avisé. Celui-ci, ayant fait appeler Barnabé et Saul, cherchait à entendre la parole de Dieu. ⁸ Mais Elymas, « le magicien », — car ainsi se traduit son nom, — leur

est-il de supposer que le magicien seul a existé, car il a chance de n'avoir pas existé plus que le faux prophète. Le cas d'un Juif pratiquant la magie ne serait point inouï. Le rédacteur, concevant celui-ci à l'instar de Simon, le fait d'abord adonné à la magie, puisque Simon était magicien ; il le fait faux prophète, parce que Simon annonçait une prétendue révélation ; mais il a la discrétion de ne pas dire ce qu'enseignait le magicien juif, parce qu'il serait obligé de l'inventer. Bariésous n'est pas obligé d'être vraisemblable, s'il n'a point existé.

« Il était avec le proconsul Sergius Paulus », — lequel, on tient à nous le dire, était — « un homme intelligent ». — Ce n'est point parce qu'il faisait sa société d'un magicien faux prophète que Sergius Paulus est dit si habile homme, mais parce qu'il a fait appeler auprès de lui les prédicateurs de l'Evangile. La naïveté avec laquelle ces choses-là sont dites dispense de les discuter au point de vue de la vraisemblance. Le païen qui va croire est contruit aussi artificiellement que le Juif qui va essayer de l'en empêcher. Chypre était province sénatoriale depuis l'an 22 avant notre ère, et le proconsul Sergius Paulus a existé ; son passage en Chypre est attesté épigraphiquement (cf. WENDT, 203) ; il a dû administrer l'île vers le temps où l'on y conduit nos missionnaires ; le rédacteur a connu le fait et l'exploite, le nom même de Paulus lui en ayant peut-être suggéré l'idée. On pourrait s'étonner que le rédacteur ose convertir un si grand personnage ; mais il lui suffisait que sa fiction ne se heurtât point à une certitude contraire et universelle. Il en a imaginé de plus invraisemblables que celle-là, et qui auraient été plus faciles à démentir, par exemple le témoignage d'innocence délivré à Paul par Agrippa II (xxvi, 22). Un Sergius Paulus est cité par Pline (*H. n.* II et XVIII, à l'*index* des auteurs). Ce peut être le nôtre ; et le rédacteur, qui n'était pas sans lettres, aura pu trouver dans l'activité littéraire du proconsul un motif de plus pour l'annexer à son apologie du christianisme. Il saura bien aussi utiliser Gallion (xviii, 12-17).

On ne nous a pas dit comment les deux missionnaires « trouvèrent » le magicien Bariésous, et on ne nous dit pas davantage pourquoi le proconsul « fit appeler » Barnabé et Saul. Il faut supposer que leur présence et leur propagande à Paphos ont été signalées au

faisait opposition, tâchant de détourner le proconsul de la foi.

proconsul, peut-être par Bariésous lui-même, dont l'hostilité n'apparaît qu'ensuite. Le fait est présenté en termes qui n'ont pas eu l'audace d'être précis. — « Ayant fait venir Barnabé et Saul, il cherchait (ἐπεζήτησεν) à entendre la parole de Dieu. » — Il est malaisé de voir ce qui l'empêchait d'entendre cette parole, puisque les prédicateurs chrétiens étaient devant lui. Mais la suite montre qu'il y a là une gaucherie de la rédaction, la description étant à la fois générale et particulière, parce qu'elle vise en même temps les dispositions des personnes en cause et leur rencontre en une circonstance spéciale qui n'est point déterminée, rien n'étant bien net que la conclusion violente où il faut chercher le sens du récit. Le rédacteur veut dire que Sergius Paulus était tout disposé à se rendre à l'argumentation des missionnaires chrétiens, mais que le magicien, par ses objections et ses manœuvres, réussissait à le rendre perplexe.

La désignation du magicien se fait en cet endroit par un mot obscur, nonobstant l'interprétation qui en est donnée. Aux deux prédicateurs — « s'opposait Elymas, « le magicien », car ainsi se traduit son nom ». — On se demande si Elymas est un nom propre, qui ferait double emploi avec Bariésous, sans que le lecteur soit averti, et dont on ne verrait pas comment ce nom peut être présenté comme l'interprétation du premier, ce qui serait indice de combinaison rédactionnelle (voir hypothèses diverses, WENDT, 203) ; ou bien si Elymas ne serait pas simplement une fausse lecture de Barsouma, qui est le nom du magicien dans la version syriaque Peschito, au lieu de Bariésous (PREUSCHEN, 81) ; ou encore si la leçon du ms. D, Etoimas (Ἑτοιμᾶς pour Ἐλύμας) ne serait pas la vraie, et si le magicien Etoimas ne devrait pas être identifié au sorcier chypriote Atomos (WELLHAUSEN, 24), dont les philtres, au dire de Josèphe (*Ant.* XX, 7, 1-2, leçon commune : « Simon », mais la leçon « Atomos » est plus autorisée), auraient détaché Drusilla de son premier mari, Aziz d'Emèse, pour la donner au procureur Félix (voir plus bas le commentaire de xxiv, 24). Hypothèses fragiles, car, mise à part la difficulté qui résulte des deux noms, le récit paraît homogène, et ce qui est dit, pour commencer, de Bariésous, n'a de sens que par ce qui est ajouté d'Elymas ; on ne voit pas comment le second nom pourrait être une fausse lecture du premier, transposée et glosée à plusieurs lignes de distance ; enfin la leçon du ms. D a toute chance d'être secondaire par rapport à la leçon commune, dont elle dérive par une faute de copie, et l'identification fondée sur

⁹ Or Saul, — qui est aussi Paul, — rempli d'Esprit saint, le

une base aussi incertaine mérite à peine d'être retenue comme simple conjecture. Le rôle de Bariésous-Elymas auprès de Sergius Paulus a pu être conçu d'après quelque histoire analogue à celle que raconte Josèphe, mais les cas de ce genre ne devaient pas être tellement rares alors ni dans la réalité ni dans les livres; et si le rédacteur a pris quelque part son magicien, — ce qui est probable, — ce ne doit pas être dans Josèphe. Le texte paraît signifier que le mot Elymas, — mot sémitique apparenté à l'arabe *elim*, « sage », dont le pluriel est *oulema*, — est à traduire « magicien », et que Bariésous était désigné ou se désignait lui-même ainsi comme le magicien par excellence. On peut supposer que le rédacteur a voulu faire montre de son érudition et qu'il a emprunté sa note à quelque livre, peut-être à l'histoire de magicien qui lui a suggéré l'idée du présent récit.

Autant Sergius Paulus « cherchait » à entendre la parole de Dieu que lui annonçaient les missionnaires, autant le magicien, de son côté, — « cherchait (ζητῶν) à détourner le proconsul de la foi », — « parce qu'il les écoutait très volontiers », ajoute assez inutilement le ms. D (s'inspirant de Mc. vi, 20 ; xii, 37). Ce que voyant — « Saul, qui est aussi Paul », — l'apostrophe en termes violents. Pour un peu, l'on dirait que l'hagiographe veut intriguer le lecteur en jonglant avec les noms de ses personnages : tout à l'heure Bariésous était Elymas, et voici que Saul devient Paul (Σαῦλος δέ, ὁ καὶ Παῦλος), et même il restera Paul, il ne sera plus que Paul jusqu'à la fin du livre. Nouvelle perplexité des interprètes : pourquoi ce changement à vue, et Saul n'a-t-il commencé à s'appeler Paul qu'à partir de sa rencontre avec cet autre Paul, le proconsul Sergius Paulus ? Saint Jérôme (*In Philem.* et *De viris*, 5), après Origène (*Comm. in Rom.*, préf.), a dit que Saul avait emprunté le nom de Paul à Sergius Paulus, parce qu'il l'avait converti, et cette conjecture a encore des partisans (RENAN, *Saint Paul*, 18 : « Peut-être l'apôtre adopta-t-il Sergius Paulus comme son patron et prit-il son nom en signe de clientèle ». Mais Paul aurait-il eu si grand souci de patronage ?) Il faudrait d'abord que Paul eût rencontré réellement Sergius Paulus. Et le texte même ne favorise aucunement l'hypothèse ; car, s'il ne dit pas que Bariésous se soit appelé Elymas après avoir polémisé contre Paul, il ne dit pas davantage que Saul se soit appelé Paul après avoir converti Sergius Paulus. L'équivalence des deux noms est signalée avant la conversion du proconsul, et le rédacteur indique une équiva-

regardant, ¹⁰ dit : « O réceptacle de toute fraude et de toute

lence, non une substitution. Il dit que son personnage Saul est aussi Paul, qu'il s'appelle Paul ; l'homme qui porte le nom hébreu de Saul, a également le nom latin de Paul (la formule *ὁ παύλ*, fréquente en pareil cas dans les inscriptions et papyrus, ne signifie pas autre chose. PREUSCHEN 181). Si donc l'indication du double nom se trouve ici, pour orienter le lecteur, qui désormais ne trouvera plus pour désigner l'apôtre, — sauf le rappel de Saul dans les deux récits de la conversion, — que le nom de Paul, ce n'est pas pour signifier que Saul ait changé de nom ou qu'il ait pris seulement alors le surnom de Paul, mais c'est tout simplement que le rédacteur a voulu se servir du nom de Saul tant qu'il a montré son personnage en contact avec le monde juif, et du nom de Paul quand il l'a mis en rapport avec le monde païen. Procédé passablement artificiel ; mais le rédacteur n'est pas ennemi de l'artifice, surtout de l'artifice intéressé. Or le détail qui nous occupe est corrélatif à la fausse idée que le rédacteur a voulu donner de l'œuvre accomplie à Antioche, où la chrétienté aurait été formée d'Hellénistes (*supr.*, p. 465), le recrutement ne commençant à s'opérer parmi les païens que dans la mission actuelle, et Sergius Paulus en étant la première conquête. En fait, Saul-Paul, étant citoyen romain, avait Saul comme nom juif, et Paul était son surnom romain, surnom qu'il emploie lui-même dans ses lettres à l'exclusion de toute autre désignation. Le surnom pouvait avoir été choisi à cause de son assonance avec le nom hébreu (RENAN, 19 ; DEISSMANN, *Bibelstudien*, 183-184). En tout cas, c'était, si l'on peut dire, son nom pour le monde grec, et l'on conçoit qu'il n'en ait pas pris d'autre dans ses missions, mais il devait le posséder depuis sa naissance, aussi bien que celui de Saul. La source, ainsi qu'il a été dit, devait marquer le double nom dans la notice des prophètes antiochiens (XIII, 1), où l'Apôtre était nommé pour la première fois, et n'employer ensuite que le nom de Paul. Le rédacteur a été tout heureux d'exploiter le nom hébreu Saul dans le récit de la conversion, et il a attendu, pour s'en séparer, la première occasion où, selon l'économie de son livre, Saul-Paul accomplit une œuvre personnelle, qui est un miracle significatif, en terre païenne et devant un païen. Indiqué quelques lignes plus haut, le double nom aurait fait confusion avec celui de Sergius Paulus (WENDT, 204), que le narrateur a eu soin de ne pas répéter dans la conclusion du présent récit (v. 12).

Donc « Saul », qui désormais sera « Paul », — « fixe, tout plein d'Esprit

méchanceté, fils du diable, ennemi de toute justice, ne cesseras-tu pas de brouiller les droites voies du Seigneur ? ¹¹ Et maintenant voici la main du Seigneur sur toi, et tu vas être aveugle, ne

saint », — le magicien. C'est parce que Paul est plein de l'Esprit qu'il va faire un miracle, qu'il opère le miracle en le disant ; il a l'Esprit en lui et dans ses paroles, et l'on dirait même qu'il en a jusque dans le regard. — « Il dit : « O plein de toute ruse et de toute malice ». — Le magicien est supposé de mauvaise foi ; mais le contraste, voulu ou non, de Paul « rempli de l'Esprit saint », et du magicien « rempli de fourberie », n'est pas très réussi. — « Fils du diable », — qui est un être de mensonge et père des menteurs malfaisants (cf. JN. VIII, 44). Sans doute n'y a-t-il pas là d'allusion ironique au nom de Bariésous, entendu au sens de « fils du salut » (conjecture de WENDT, 205) ; car on imagine difficilement que le rédacteur eût pu jouer ainsi sur le nom de Jésus. — « Ennemi de toute justice ». — Injure un peu faible après les précédentes, et surabondance de gros mots. — « Ne cesseras-tu pas de brouiller les droites voies du Seigneur ? » — Ces « voies du Seigneur qui sont droites » viennent d'Osée (xiv, 10), et elles sont ici combinées avec une autre idée biblique, celle de l'homme qui rend ses propres voies tortueuses (Prov. x, 9) ; mais il n'est pas facile de comprendre comment un mauvais homme peut rendre obliques les voies de Dieu, et cette pieuse rhétorique verse dans la confusion. Sans doute est-ce en voulant « détourner » (διαστρέψαι) de la foi le proconsul » (v. 8), que le magicien « ne cesse pas de détourner (διαστρέφων) de leur rectitude les voies de Dieu ». L'expression n'est pas très heureuse pour signifier que le magicien écarte Sergius Paulus de la voie du salut, et le jeu de mots est médiocre. — « Et maintenant » (καὶ νῦν, transition familière au rédacteur ; cf. *supr.* III, 17, p. 232) — voici le châtiment. — « La main du Seigneur est sur toi, et tu vas être aveugle (cf. DEUT. XXVIII, 28), privé de voir le soleil un certain temps » (ἄλγεα καί ποῦ ; cf. Lc. IV, 13), — comme Zacharie fut muet (Lc. I, 20), comme Paul lui-même a été aveugle durant un temps déterminé par la Providence. Le trait pourrait être à retenir pour le symbolisme, et il permettrait de supposer que le rédacteur ne considérerait pas l'endurcissement des Juifs comme absolument irrémédiable, mais qu'il réservait la conversion d'Israël pour la fin des temps (comme Paul dans Rom. XI). L'indice paraîtra faible à plusieurs ; il atténuerait pourtant ce qu'a de choquant le mécanisme du miracle, puisqu'il y mettrait une autre idée que celle de la vertu surmagique de l'Esprit. Cette der-

voyant pas le soleil, jusqu'à temps. » Et à l'instant tombèrent sur lui obscurcissement et ténèbres, et pour circuler il cherchait des conducteurs. ⁴² Alors, ayant vu ce qui était arrivé, le proconsul crut, émerveillé par la doctrine du Seigneur.

nière idée n'en domine pas moins tout le récit. Le miracle est aussi brutal, quoique moins terrible en son objet, que celui de Pierre faisant tomber morts Ananie et Saphire. Il n'a pas plus de consistance historique. A quelle condition le magicien recouvrera-t-il la vue ? demandera un commentateur trop curieux ; et il trouvera une réponse : quand cessera la résistance d'Elymas à la prédication apostolique. La perspective du récit ne va pas jusque-là, et le rédacteur, s'est abstenu tout exprès de marquer un terme et une condition. La conversion d'Elymas en tant qu'individu n'est pas à prévoir ; celle du peuple juif peut être symboliquement impliquée dans les mots : « jusqu'à temps » ; mais ce qui importe actuellement est le fait de la punition, non son terme. La cécité d'Elymas est le châtement de son opposition à l'Evangile prêché par Paul et Barnabé : il n'en faut pas demander davantage, parce que le rédacteur lui-même n'a pas pensé plus loin.

« Or aussitôt tombèrent sur lui de l'obscurcissement et des ténèbres. » — « Obscurcissement » (ἀχλὺς) se dit dans Galien d'une maladie spéciale des yeux ; mais le contexte exclut ce sens spécial, et d'autant plus qu'il ne s'agit pas d'une maladie ; l'emploi de ce mot a donc été allégué (HARNACK, I, 134) mal à propos en preuve que le narrateur était médecin. — « Et pour marcher, il cherchait des conducteurs. » — Au lieu de trahir aussi le médecin (HARNACK, *loc. cit.*), ce trait rappelle surtout le romancier qui a pourvu Saul de conducteurs pour le mener à Damas (ix, 8). — « Alors, le proconsul, voyant ce qui était arrivé », — un miracle si extraordinaire, qui était la punition du mécréant, — « crut, émerveillé par la doctrine du Seigneur » (cf. Lc. iv, 32), — c'est-à-dire, admirant que la vertu de l'Evangile se manifestât par de tels effets.

Il y aurait beaucoup de réserves à faire sur cette conversion, si elle était à discuter selon les vraisemblances de l'histoire (cf. RENAN, 16-18). Mais, de ce point de vue, c'est tout le récit qui est suspect, et pas n'est besoin de scruter l'âme du proconsul pour savoir s'il s'est converti définitivement ou provisoirement, tout à fait, ou à moitié, ou pas du tout, donnant seulement à Paul quelque mot bienveillant ou ironique (hypothèse préférée de RENAN, *loc. cit.*). Sergius

¹³ Cependant, s'étant embarqués à Paphos, Paul et ses com-

Paulus, proconsul de Chypre, n'a jamais été converti par Paul, pour la bonne raison qu'il ne l'a jamais vu, de même que le centurion Cornélius n'a pas été converti par Pierre, pour la bonne raison qu'il n'a pas existé, ou que, s'il a existé, il n'a jamais rencontré le premier des anciens apôtres. Mais, de même que Cornélius figure les convertis du paganisme en tant que le rédacteur veut rattacher à l'apostolat primitif les origines de l'Eglise hellénochrétienne, Sergius Paulus figure les convertis du paganisme en tant que convertis de Paul, le principal missionnaire du monde païen, celui auquel même, pratiquement et pour la commodité de son exposition, il attribue, — en dépit de la vérité et en se contredisant lui-même plus d'une fois, — la fondation de toutes les communautés recrutées parmi les païens. La conversion de Sergius Paulus est un symbole, comme l'opposition et la cécité de Bariésous. Le récit qui concerne ces deux personnages ne tient à rien dans la véritable histoire apostolique : c'est le frontispice que le rédacteur trouve à propos de mettre aux missions de Paul. Ce beau miracle significatif a, pour l'historien, l'inconvénient de jeter dans l'ombre deux faits réels, véritablement importants pour l'intelligence du développement chrétien, et où Paul n'a rien à voir : un commencement d'évangélisation de Chypre tout aussitôt après la mort d'Etienne, évangélisation qui a pu n'atteindre que les Juifs de l'île, jusqu'au second événement, à savoir, la venue en Chypre de Barnabé avec Jean-Marc, après que Barnabé se fut réellement séparé de Paul. Il n'est aucunement téméraire de penser que Barnabé fit alors dans son pays une mission fructueuse dont résulta la fondation de communautés semblables à celle d'Antioche, où les convertis du paganisme fraternisaient avec ceux du judaïsme. Et l'on pourrait, d'après ce cas particulier, se faire une idée assez juste du livre des Actes : une ligne de source conservée ici ou là retient le souvenir de quelque fait essentiel, et, offusquant ces simples lignes, qui parfois les encadrent, des récits fictifs et des discours aussi fictifs que les récits servent la thèse dont le rédacteur poursuit la démonstration à travers son simulacre d'histoire.

XXXIV. — A ANTIOCHE DE PISIDIE

Si l'on prenait à la lettre cette affaire de Chypre, on ne comprendrait pas pourquoi les missionnaires, ayant pour eux le proconsul,

pagnons vinrent à Pergé de Pamphylie. Mais Jean, s'étant séparé

au lieu de continuer leur ministère et d'y fonder des communautés, s'empressent de quitter l'île. La conversion est si bien un symbole, que le rédacteur n'a pas même songé aux conséquences qu'elle aurait dû avoir dans la réalité, et qu'il oublie de montrer dans ce magistrat converti un protecteur de la mission chrétienne. Mais on pourrait aussi bien supposer qu'il a reculé devant l'in vraisemblance, et trouvé que la conversion était déjà une audace plus que suffisante : il a même négligé de dire, ou il n'a pas osé dire, que Sergius Paulus avait été baptisé. Subitement il embarque les prédicateurs. — « Or, s'étant embarqués à Paphos, Paul et ses compagnons vinrent à Pergé de Pamphylie ».

Il se fait aussi un changement à vue dans le rapport des missionnaires. En partant d'Antioche, et jusque devant Sergius Paulus, Barnabé était au premier rang ; mais, dès que l'on quitte Chypre, et comme si le miracle où il a figuré seul avait grandi Paul, c'est celui-ci qui paraît être le chef de la mission, et à tel point que le groupe apostolique, Paul compris, est désigné par cette formule : « ceux d'autour de Paul » (οἱ περὶ Παύλον), à peine intelligible dans la circonstance, puisqu'il n'y aurait autour de Paul que deux personnes, dont l'une, Barnabé, ne peut en aucune façon être considérée comme lui étant subalterne. Devant ce changement de style, beaucoup d'interprètes et d'historiens, à commencer par Renan (*Saint Paul*, 20), admettent que, « dans le cours de la mission, les rôles changèrent. Le talent de Paul pour la prédication », — un talent qui, de son propre aveu (II Cor. x, 10), était médiocre et qu'on ne peut pas supposer avoir été moindre chez Barnabé, dont il ne semble pas que la culture ait été aucunement inférieure à celle de Paul, — aurait fait que l'enseignement « lui fut presque tout entier dévolu. » On le dit, parce que Paul, déjà mis en avant pour l'affaire de Bariésous, va être désormais l'orateur de la mission (discours à Antioche de Pisidie et incident de Lystres, xiv, 12). On trouve même que « la transition est indiquée avec beaucoup de tact » dans notre passage (RENAN, 19). Le fait est que la transition manque tout à fait, et qu'il y a seulement un renversement de rôles dont rien n'indique la raison. Vu le caractère du livre, cette raison est à chercher plutôt du côté des combinaisons rédactionnelles que du côté de l'histoire. La mission qu'on nous raconte est en dehors de la véritable chronologie apostolique ; on vient de voir que la mission commune de Paul et de Barnabé en

Chypre a beaucoup de chances d'être en dehors de toute réalité. La présomption est que la suite de cette mission n'en a pas davantage et que Paul et Barnabé n'ont jamais visité ensemble la Pamphylie, la Lycaonie et la Pisidie. Et l'examen critique des récits confirmera cette présomption. Mais Paul a réellement évangélisé ces pays après son second voyage à Jérusalem, et il paraît plus probable que ce fut aussi après la querelle d'Antioche avec Pierre, après la rupture avec Barnabé, en sorte que la vraie mission de Paul en cette partie de l'Asie mineure doit être la tournée qu'il y fait en compagnie de Silas (xv, 40-xvi, 1), comme la vraie mission de Barnabé en Chypre est le voyage qu'il y fait avec Jean Marc (xv, 40), pendant que Paul s'en va de son côté (SCHWARTZ, *Chronologie*, 272). Or, dans cette mission qu'il a faite avec Silas, Paul est réellement chef, et pour la première fois. Le rédacteur, anticipant la mission, ne laisse pas de parler comme la source, en mettant Paul en vedette. Barnabé se trouve ainsi substitué, comme auxiliaire, à Silas, sans que l'historien soit tenu d'admirer son « abnégation » (RENAN, 20), menu fait d'ordre littéraire et artifice rédactionnel. Il n'y a pas à dire que Barnabé « reconnaissait la supériorité » de Paul ; et sans doute n'avait-il pas lieu de la reconnaître. Rien ne prouve que Barnabé se soit jamais effacé devant celui qui était devenu son compagnon d'apostolat : le prétendu effacement de Barnabé tient uniquement, d'une part, aux fausses combinaisons du rédacteur des Actes, et, d'autre part, au grossissement que Paul, dans l'épître aux Galates, a fait de son propre rôle, au détriment de Barnabé, pour la période de leur activité commune (voir *L'Épître aux Galates*, 92-105).

La compagnie de Paul va donc, de Paphos en Chypre, à Pergé en Pamphylie. Pergé n'étant pas sur la mer, mais à une vingtaine de kilomètres du port d'Attalia, beaucoup supposent que les missionnaires auront remonté en bateau le Kestros et n'auront pris terre qu'à la hauteur de Pergé, qui est encore à huit kilomètres de la rivière. C'est prendre pour un itinéraire le raccourci de la narration. Au retour, le rédacteur spécifiera qu'on est venu de Pergé s'embarquer à Attalia pour Antioche (xiv, 25-26), c'est-à-dire pour Séleucie. Il peut fort bien sous-entendre ici le débarquement à Attalia. Pergé n'est mentionné que pour y localiser le départ de Jean-Marc, dont le récit ne fournit aucun motif. Les commentateurs, peu charitablement, supposent que Jean-Marc aura été épouvanté par les difficultés et les dangers, très réels, du voyage en cette région de l'Asie Mineure (WENDT, 205), ou bien que les principes de Paul sur les rapports des Juifs et des gentils commençaient à le choquer et que la personnalité

grandissante de l'Apôtre lui devenait insupportable (RENAN, 20). Mais, si Paul n'était pas encore insupportable au départ d'Antioche, on ne voit pas bien pourquoi il le serait devenu tellement pendant la mission de Chypre. La vérité doit être que Jean-Marc, étant venu de Jérusalem à Antioche après la réunion où fut traitée la question des observances, se sera mis avec Barnabé du côté de Pierre, quand survint la querelle, puis qu'il a ensuite accompagné Barnabé en Chypre. Le rédacteur, qui supprime la querelle entre Pierre et Paul, s'est rabattu sur Jean-Marc pour expliquer la séparation de Paul et de Barnabé. Il était tout naturel de l'associer aux deux prédicateurs dans la prétendue mission de Chypre, et tout simple de le faire déserteur en arrivant en Pamphylie, pour que le déserteur servît de prétexte à la séparation des deux missionnaires au moment du vrai départ de Barnabé pour Chypre et de Paul pour l'Asie mineure. Ce pauvre Jean-Marc a été sacrifié à l'honneur des apôtres, et l'on peut trouver que le rédacteur a satisfait par une fiction peu édifiante son souci d'édification. N'avait-il donc pas moyen, sans compromettre Marc, d'effacer la querelle de Pierre et de Paul, et d'expliquer la séparation de Paul et de Barnabé ? Supposé même que Jean-Marc eût tenu la conduite qu'il lui attribue, on s'attendrait plutôt à ce qu'il l'eût dissimulée ; à plus forte raison n'aurait-il pas dû inventer ce trait. Il sait fort bien se taire sur des personnages aussi importants que Jean-Marc, et, par exemple, il ne dira rien de Titus. Qui l'empêchait de se taire sur Marc ? Marc se retrouvera plus tard dans l'entourage de Paul (cf. COL. IV, 10), ce qui porterait à croire que l'Apôtre n'a jamais eu contre lui de grief aussi sérieux que celui qui est ici allégué ; et l'évangile qui se réclame du nom de Marc est, au fond, plus paulinien que celui qui se réclame du nom de Luc. On oserait presque se demander si le rédacteur n'avait pas un intérêt personnel, — un intérêt d'auteur, qui aurait primé dans la circonstance l'intérêt d'édification, — à disqualifier ainsi, sans avoir l'air d'y toucher, le personnage auquel, de son temps déjà, on attribuait le second évangile.

« Cependant Jean, s'étant séparé d'eux, retourna à Jérusalem ». — Le rédacteur l'aura conduit jusqu'à Pergé, parce que, les difficultés de la mission étant le motif qu'il veut suggérer de son départ, il ne pouvait le faire partir dès le port d'Attalia, mais seulement après la première étape vers l'intérieur des terres ; et il le renvoie à Jérusalem, parce que le retour à Antioche paraîtrait peu vraisemblable : Marc en sera quitte pour revenir, sans qu'on le dise, à Antioche, où il se trouvera après l'assemblée apostolique de Jérusalem, son pre-

d'eux, retourna à Jérusalem. ¹⁴ Et eux, partis de Pergé, arrivèrent à Antioche de Pisidie; et étant entrés dans la synagogue

mier voyage de Jérusalem à Antioche (xii, 25) ne faisant qu'un dans la réalité avec celui que le rédacteur sous-entendra plus loin (xv, 37).

Il est superflu de chercher (avec WENDT, 205) pourquoi les missionnaires, au lieu d'évangéliser les villes de la côte, vont s'enfoncer dans un pays à moitié barbare et d'accès beaucoup plus difficile. Les villes qu'on va leur faire visiter ont des colonies juives; mais les villes de la côte en avaient aussi. Il est bien téméraire de supposer qu'ils auraient évité les cités proprement helléniques, parce qu'ils en dédaignaient et en redoutaient la fausse sagesse. Ce que Paul dit en ses épîtres de la vocation qui le met au service des barbares et des Grecs (Rom. i, 14), ou bien du goût que les Grecs ont pour la philosophie, comme les Juifs en ont un pour les miracles (I Cor. i, 20-25), ne prouve absolument rien en faveur de cette hypothèse. Un motif n'est pas nécessaire pour une œuvre qui n'a pas eu lieu dans les conditions qu'on nous dit. Le rédacteur fait entreprendre en sens inverse à Paul et à Barnabé la mission que Paul et Silas ont abordée, beaucoup plus naturellement et plus facilement, en venant d'Antioche par la Cilicie à Derbé, Lystres, Iconium, Antioche de Pisidie, Paul, après la querelle d'Antioche, ayant eu l'idée d'évangéliser ces pays, qu'il devait connaître plus ou moins, parce qu'ils étaient voisins de sa patrie, et ayant suivi ensuite les opportunités qui se sont offertes pour ses missions de Macédoine et d'Asie. Il n'est pas vrai que des avertissements divins (xvi, 6, 10) aient été nécessaires pour amener Paul aux Grecs proprement dits (WENDT, 206): ces avertissements n'ont été que l'écho de ses expériences, l'interprétation religieuse des facilités ou des obstacles rencontrés, la réfraction visionnaire des impressions reçues; l'on nous dira postérieurement que c'est l'Esprit qui empêcha Paul, après qu'il eut traversé les villes de Pamphylie et de Pisidie, de porter la parole « en Asie », et qui l'orienta vers la Phrygie et la Galatie (xvi, 6).

Antioche en Pisidie était une fondation des Séleucides, et une colonie juive y avait peut-être existé dès le commencement (300 av. J.-C.; cf. *JOSEPHUS, Ant. XII, 3*). Le rédacteur est visiblement pressé d'y amener Paul et Barnabé. — « Eux, partis de Pergé, vinrent à Antioche de Pisidie, et entrés à la synagogue le jour du sabbat, ils s'assirent » — en attendant qu'on les invitât à prendre la parole. C'est la première application du système avec ses trois moments essentiels :

le jour du sabbat, ils s'assirent. ¹⁵ Or, après la lecture de la Loi et des Prophètes, les chefs de la synagogue leur envoyèrent dire : « Hommes frères, si vous avez quelque parole d'exhortation pour le peuple, dites ». ¹⁶ Et Paul, s'étant levé et faisant

prédication aux Juifs en synagogue ; soulèvement hostile des Juifs ; prédication aux païens. Et pour cette première rencontre, un discours sera élaboré comme type de prédication aux Juifs ; le discours à l'Aréopage (xvii, 22-31) viendra plus loin comme type de prédication aux païens ; et le discours aux anciens d'Ephèse (xx, 18-35), comme type de discours ecclésiastique. Tous ces discours ont la même authenticité que ceux de Pierre dans la première partie du livre, c'est-à-dire que le rédacteur y fait parler Paul selon des vraisemblances qui ne sont pas précisément celles de l'histoire et qui se confondent plus ou moins avec les convenances de son apologetique.

Avec quelques variantes, la mise en scène est celle du discours de Jésus dans la synagogue de Nazareth (Lc. iv, 16-17 ; cf. *E. S.* I, 840). Le service synagogaal comportait récitation de prières, lectures de la Loi et des Prophètes avec traduction en langue vulgaire, exhortation, bénédiction finale. Tout fidèle, surtout celui qui arrivait d'un autre pays, pouvait être invité à prendre la parole, et l'allocution édifiante se coordonnait à la lecture. Les chefs de synagogue (cf. SCHÜRER, II³, 437-439) n'avaient pas la direction de la communauté ; ils étaient seulement préposés au bon ordre du service divin. Il n'y en avait qu'un par synagogue ; cependant notre récit en supposerait plusieurs, peut-être par inadvertance du rédacteur. On peut, si l'on veut, supposer que les deux étrangers sont invités à parler parce que ceux qui les invitent savent déjà vaguement qu'ils ont quelque chose à dire. Il semblerait qu'ils se soient modestement assis à l'extrémité de la salle, peut-être dans des places réservées aux étrangers, sans être pourtant inaperçus, puisque, — « après la lecture de la Loi et des Prophètes », — les leçons rituelles du jour, — « les chefs de synagogue leur envoyèrent dire : « Hommes frères, si vous avez une parole d'exhortation pour le peuple, dites. »

« Or Paul, s'étant levé et faisant signe de la main, dit ». — Comme il va prononcer un discours dans les formes, Paul commence en faisant un geste de la main, suivant la coutume des orateurs professionnels. On n'a jamais dit la même chose de Pierre ni d'Etienne, mais c'est que ceux-ci ne parlaient qu'à des Juifs, en Palestine. Paul

signe de la main, dit : « Hommes israélites, et adorateurs de Dieu, écoutez. ¹⁷ Le dieu de ce peuple d'Israël a choisi nos pères et il a fait grandir le peuple pendant le séjour au pays d'Égypte, et à bras levé il les en a tirés ; ¹⁸ et une quaran-

suit les usages du monde grec, et le rédacteur n'oubliera pas de lui faire étendre la main pour l'exorde de son discours à Agrippa (xxvi, 1). Celui qui lui est maintenant prêté comprend deux parties dont la division est marquée par une apostrophe à l'auditoire (v. 26 ; cf. II, 22, 29) : la première (vv. 16-25), qui ressemble, en raccourci, au discours d'Étienne, rappelle les bienfaits de Dieu envers Israël et les montre culminants dans la mission de Jésus, fils de David et Christ de la promesse ; la seconde (vv. 26-46), parallèle aux discours de Pierre, prouve que Jésus, crucifié par les autorités juives, est vraiment le Christ. Variation littéraire sur des thèmes déjà connus.

Les deux éléments qui composent l'auditoire sont distingués dans l'apostrophe initiale : — « Hommes israélites, et adorateurs de Dieu, écoutez ». — Ce sont les Juifs, et les païens qui fréquentent la synagogue sans être circoncis, les « craignant Dieu ». L'orateur commence par rappeler l'élection d'Israël dans la personne des patriarches ses ancêtres, résumant en une seule ligne ce qu'Étienne a raconté d'Abraham, d'Isaac, de Jacob et de ses fils (vii, 2-16). — « Le dieu de ce peuple d'Israël a choisi nos pères ». — « Ce peuple » désigne les Juifs présents, mais peut-être y a-t-il quelque raffinement à supposer que Paul est censé dire le mot en se tournant vers les adorateurs païens et leur montrant les Juifs, comme si le discours était spécialement adressé à l'élément païen de l'auditoire (B. WEISS, I, 497 ; WENDT, 208) ; la formule paraît plutôt emphatique, accentuant le sentiment de fierté qui se devine seulement dans « nos pères », et qui est censé ressenti par Paul aussi bien que par les Juifs ; « ce peuple » est une façon intensive de dire « notre peuple ».

Exode, séjour au désert, conquête de Canaan sont brièvement signalés : c'est la suite du discours d'Étienne (vii, 17-45), sans le rappel des infidélités. — « Et il a exhaussé le peuple » — élu, — « quand il demeurerait en étranger dans la terre d'Égypte ». — Ce trait vise la multiplication d'Israël antérieurement à la persécution qui amène l'exode. — « Et avec un bras élevé il les en a tirés ». — Le « bras élevé » vient des Septante (Ex. vi, 1, 6, et ailleurs) ; « avec » (μετά, au lieu de ἐν) pourrait être une façon de viser plus directement les miracles de l'exode, l'accompagnement de prodiges,

taine d'années il les a supportés dans le désert ; ¹⁹ et ayant détruit

si toutefois une nuance particulière de signification doit être attachée à ce détail. — « Et environ quarante ans il les a nourris dans le désert ». — Mais ici le texte offre des variantes. « Environ » est pour l'arrondissement du discours (καὶ ὥς soutenant mieux l'harmonie de la proposition que le simple καί) ; il prête à critique, vu que le chiffre de quarante n'est point approximatif dans l'Ancien Testament. Ce doit être pour cette raison que le ms. D a supprimé « et », « environ » devenant « lorsque » ; mais la construction : « et il les en tira... lorsque quarante ans il les nourrit », n'est point naturelle et trahit la retouche. Le verbe se lit sous deux formes : « il supporta leur conduite » (ἐτροποφόρησεν αὐτούς), leçon des mss. B S D, etc. ; et : « il les nourrit » (ἐτροφοφόρησεν α.), leçon du ms. A et de plusieurs autres, aussi de plusieurs versions. Ce passage dépend du Deutéronome (I, 31), où les mss. des Septante ont aussi les deux leçons. On lit dans l'hébreu : « Iahvé t'a *porté* comme un père porte son fils » ; d'où il suit que la leçon : « il a supporté », a chance d'être originale dans le grec, bien qu'elle implique une nuance fâcheuse que n'a pas l'hébreu ; mais l'autre leçon est si naturelle pour le sens, qu'elle peut s'être glissée dans les mss. des Septante antérieurement à la composition des Actes, et que le rédacteur aurait pu l'y prendre. Peut-être s'accorderait-elle mieux que l'autre avec le contexte, où il n'est question que de bienfaits de Dieu, sans rien qui sous-entende les infidélités d'Israël. — « Et ayant détruit sept nations au pays de Canaan, il leur en attribua le pays en possession héréditaire » — après — « environ quatre cent cinquante ans ». — Les sept peuples détruits sont ceux qu'énumère le Deutéronome (VII, 1). Les mss. B S A et d'autres témoins rattachent les quatre cent cinquante ans à ce qui précède ; la période indiquée serait comprise entre l'arrivée d'Israël en Egypte et la mort de Josué, se décomposant en quatre cents ans de séjour en Egypte, quarante ans de désert et dix ans pour la conquête. Comme la durée du séjour au désert vient d'être indiquée, on ne s'attendait pas à cette récapitulation, d'autant que cette chronologie ne se poursuit pas, la durée des juges n'étant pas marquée, et qu'elle reprend avec les quarante ans de Saül, qui se trouvent ne tenir à rien. Le ms. D et beaucoup d'autres témoins rattachent les quatre cent cinquante ans à ce qui suit : « Et après cela, pendant environ quatre cent cinquante ans, il leur donna des juges », ce qui fait une chaîne continue des juges à Saül, mais laisse

sept nations au pays de Canaan, il leur en distribua le territoire, ²⁰ environ quatre cent cinquante ans ; et après cela il (leur) donna des juges jusques au prophète Samuel ; ²¹ et ensuite ils demandèrent un roi, et Dieu leur donna Saül fils de Kis, homme de la tribu de Benjamin, pendant quarante ans ; ²² et l'ayant rejeté, il leur suscita comme roi David, à qui il a rendu témoignage, disant : « J'ai trouvé David le (fils) de Jessé, homme selon mon cœur, qui fera toutes mes volontés. ²³ C'est de sa semence que Dieu, selon promesse, a amené comme sauveur à Israël Jésus, ²⁴ Jean ayant prêché en préliminaire de son avè-

sans évaluation la durée de la conquête, en sorte qu'une lacune subsiste entre le temps du désert et celui des juges. La durée des juges ne s'accorderait pas avec l'indication du livre des Rois (I Rois, VI, 1), qui met quatre cent quatre vingts ans (Septante, quatre cent-quarante) entre la sortie d'Égypte et la construction du temple, mais se rapprocherait de Josèphe (*Ant.* VIII, 3, 1 ; X, 8, 5), qui attribue à la même période une durée de cinq cent quatre vingt-douze ans. La leçon des plus anciens mss. paraît être le résultat d'une correction voulue ; mais l'autre leçon n'est pas tout à fait satisfaisante, puisqu'il y manque la durée de la conquête, qui ne peut guère être impliquée dans celle des Juges. Sans doute le texte aura-t-il été altéré de bonne heure parce que sa chronologie déconcertait les copistes.

Au fil chronologique est suspendue la série des bienfaits de Dieu : après l'élection des pères et l'accroissement en Égypte, les miracles de l'exode et du désert, la conquête, les juges. — « Et après cela il donna des juges, jusques à Samuel le prophète ». — On dit que Dieu les « a donnés », parce que ce furent des libérateurs du peuple élu. — « Et ensuite ils demandèrent un roi, et Dieu leur donna Saül fils de Kis, homme de la tribu de Benjamin ». — Le nom évoque les circonstances merveilleuses de l'élection. — « Pendant quarante ans ». — La durée du règne n'est pas marquée dans l'Ancien Testament (I SAM. XIII, 1, est altéré ou lacuneux) ; Josèphe (*Ant.* VI, 14, 9) donne vingt ans (texte douteux ; certains mss. ayant quarante) ; notre rédacteur en met quarante, se réglant probablement sur la durée du règne de David. — « Et l'ayant déposé (μεταστήσας ; cf. Lc. XVI, 4), il leur suscita comme roi David ». — L'auteur se hâte vers David, le roi messianique, pour arriver à la promesse du Messie et en faire l'application à Jésus. Cette combinaison lui permet de passer sous silence toute l'histoire d'Israël comprise entre David et le

nement un baptême de repentance à tout le peuple d'Israël. ²⁶ Et lorsque Jean eut terminé (sa) carrière, il dit : « Ce que vous supposez que je suis, je ne le suis pas ; mais voici que vient après moi celui dont je ne suis pas digne de délier la sandale

Christ: même procédé que dans le discours d'Etienne, où il ne fait qu'un bond de la construction du temple au meurtre de Jésus (cf *supr.*, p. 345). Mais il s'arrête avec une certaine complaisance sur David, ancêtre et type du Christ. — « A qui il a rendu témoignage », — un témoignage qui est ici la réprobation implicite de Saül, — « en disant : « J'ai trouvé David, le fils de Jessé, homme selon mon cœur », — citation combinée du livre de Samuel (I SAM. XIII, 14) et d'un psaume (Ps. LXXXIX, 21), — « qui fera toutes mes volontés », — formule empruntée à Isaïe (XLIV, 28). — « C'est de sa semence que, selon la promesse » — à lui faite : référence aux Ecritures visées dans le premier discours de Pierre (II, 31), livre de Samuel et Psaumes (II SAM. VII, 12-13; Ps. LXXXIX, 4-5; CXXXII, 11), — « Dieu a amené Jésus à Israël comme sauveur (cf. V, 31), Jean » — lui servant de précurseur et — « prêchant devant sa venue. » — Locution hardie, mais il y aurait eu équivoque si l'auteur avait écrit : « devant lui », conformément au texte de Malachie (III, 1), qu'il avait dans l'esprit. — « Un baptême de repentance à tout le peuple d'Israël ». — Le rédacteur évoque volontiers le souvenir de Jean, et il regarde son témoignage comme le commencement de l'Evangile (cf. I, 22; X, 37); mais c'est seulement ici que, pour varier le développement de son thème oratoire, il s'étend sur ce témoignage en tant que concernant directement le Christ. — « Au terme de sa carrière » — (cf., pour l'expression, XX, 24), et à la fin du récit qui le regarde dans l'évangile (Lc. III, 15-16), cette fin et ce terme se confondant plus ou moins dans la pensée de l'écrivain, — « Jean disait : « Ce que vous croyez que je suis, je ne le suis pas. » — On pourrait construire, mais beaucoup moins naturellement : « Que pensez-vous que je suis? Je ne suis pas » (ce que vous pensez). La phrase serait trop heurtée, et le sens plus obscur encore. Car l'auteur sous-entend ce qu'on lit, ce que probablement lui-même a écrit dans l'évangile : que les auditeurs du Baptiste se disaient en eux-mêmes que Jean pourrait être le Christ (Lc. III, 15). Le rédacteur n'a pas songé que ce sous-entendu, supportable dans son livre, aurait été inintelligible dans le discours de Paul. — « Mais il vient après moi quelqu'un », — le Messie, Jésus, — « dont je ne suis pas digne de dénouer le soulier ». — Reproduction libre de la parole attribuée à

aux pieds. » ²⁶ Hommes frères, fils de la race d'Abraham, et adorateurs de Dieu ici présents, c'est à nous que la parole de ce

Jean dans l'évangile (Lc. III, 16). C'est évidemment pour ne pas trop se répéter que le rédacteur, au lieu de rappeler les miracles de Jésus (cf. II, 22; X, 38) ou de célébrer sa sainteté (cf. III, 14), invoque le témoignage à lui rendu par Jean-Baptiste, et qu'il traite ensuite de la passion en la présentant comme un crime des Juifs de Jérusalem, qui ne doit point détourner ceux de la dispersion d'accepter le message de salut. Du reste, ce qu'on fait dire à Jean doit correspondre à une réalité : dans la secte directement issue de lui, Jean pouvait être considéré comme le Messie.

L'orateur, abordant le thème du Christ, apostrophe de nouveau ses auditeurs, pour leur faire application directe du principe qu'il vient d'établir, à savoir que les desseins de la Providence, les prophéties et le salut messianique se sont réalisés dans la personne de Jésus. L'apostrophe est même plus solennelle qu'au début du discours, puisqu'elle comporte un appel général : « Hommes frères », — que suit la double adresse paraphrasée, aux Juifs, — « fils de la race d'Abraham », — et aux adorateurs païens, — « ceux qui parmi vous craignent Dieu ». — Le ms D lit : « parmi nous », par une sorte de communication oratoire que les autres mss anciens introduisent aussi bien que D dans la phrase qui suit. — « C'est à nous qu'est envoyée la parole de ce salut. » — Et la suite montre que Paul dit : « à nous », pour distinguer des Juifs incrédules de Jérusalem, qui ont tué le Christ, ceux qui comme lui croient, et ceux de la dispersion ainsi que les païens, qui sont appelés à croire. Les mss plus récents, le texte reçu, la Vulgate lisent : « c'est à vous » ; et cette leçon n'est point à dédaigner ; elle serait plus expressive et correspondrait mieux à l'antithèse qui va être marquée entre les Juifs de Palestine et le reste du monde, figuré dans l'auditoire de Paul. L'autre leçon pourrait être une correction d'esprits pointilleux, qui auront pensé que les gens d'Antioche en Pisidie n'avaient pas le monopole du salut. Du point de vue symbolique, où l'on doit se placer pour entrer dans la pensée de l'auteur, il n'y aurait pas de monopole ; et le « vous » est d'autant plus acceptable en ce sens, qu'on y peut voir l'apparence d'une figure oratoire. Quoi qu'il en soit, l'antithèse est marquée entre ceux qui sont appelés au salut, et les Juifs de Jérusalem qui ont tué le Christ ; et il ne s'agit pas précisément de montrer que le salut s'adresse à tous les Juifs, quoique ceux de Jérusalem aient crucifié Jésus (opinion de WENDT,

salut a été envoyée. ²⁷ Car ceux qui habitent à Jérusalem et leurs magistrats, l'ayant méconnu ainsi que les paroles des prophètes qui sont lues à chaque sabbat, ont accompli (celles-ci) en (le) condamnant ; ²⁸ et, n'ayant trouvé aucune accusation capitale, ils ont demandé à Pilate de le faire périr. ²⁹ Or, quand ils

211). La conduite des autorités juives n'est pas considérée comme une objection contre la messianité de Jésus, mais présentée comme l'accomplissement providentiel des prophéties.

« Car ceux qui habitent à Jérusalem et leurs chefs, l'ayant méconnu ainsi que » — le sens des Ecritures, — « les paroles des prophètes qui sont lues tous les samedis », — paroles qu'ils ne pouvaient ignorer mais qu'ils n'ont pas su comprendre (ce qui n'est point dit en manière d'excuse, comme III, 17), — « ont accompli » — les prophéties — « en condamnant » — le Christ. La phrase est enchevêtrée à plaisir, mais savamment balancée dans son rythme. — « Et n'ayant découvert aucun grief de mort », — aucun motif de condamnation capitale, — « ils demandèrent à Pilate de le faire périr » — (cf. III, 13). Résumé du jugement du Christ dans le troisième évangile (Lc. XXIII, 1-5, 13-25), mais aussi peu exact que possible, nonobstant la cadence de la formule, puisque les Juifs ont multiplié les accusations et que c'est le seul Pilate qui n'a rien trouvé à en retenir. Ce doit être pourtant le même rédacteur qui, dans le troisième évangile, a refondu le procès de Jésus devant Pilate sur le même type que celui de Paul devant les procureurs Félix et Festus, Pilate étant censé avoir jugé Jésus devant le sanhédrin et l'avoir condamné sur la demande des Juifs, bien qu'il ne trouvât aucun motif de condamnation, tout comme le tribun Lysias examine l'affaire de Paul en assemblée du sanhédrin (XXII, 30), et comme Festus propose d'aller le juger à Jérusalem (XXIV, 7-9). — « Or, quand ils eurent accompli tout ce qui était écrit de lui », — remarque où apparaît la préoccupation dominante du rédacteur en cette matière, et qui caractérise aussi bien l'esprit dans lequel la tradition évangélique a travaillé les récits de la passion, — « l'ayant détaché du bois, ils le mirent au tombeau ». — Et l'on dirait que ce sont les Juifs qui ont donné la sépulture au Christ. On peut supposer que, la sépulture étant envisagée comme la conséquence de la mort, on l'attribue aux ennemis de Jésus, bien qu'elle ait été effectuée par ses amis (WENDT, 211). Une pareille insouciance est assurément dans les moyens du rédacteur qui n'a pas su raconter trois fois la conversion de Paul sans se contredire autant de fois lui-

eurent accompli tout ce qui était écrit de lui, l'ayant détaché du bois, ils l'ont mis en tombeau.³⁰ Mais Dieu l'a ressuscité des morts :³¹ il est apparu durant plusieurs jours à ceux qui étaient montés avec lui de la Galilée à Jérusalem, lesquels maintenant

même. Mais il ne serait pas non plus contraire à son tempérament d'utiliser dans ce discours une tradition historique par lui supprimée dans le récit de la passion, de faire enterrer Jésus par ses exécuteurs, comme un supplicié, conformément à la vérité, après l'avoir fait enterrer, dans l'évangile (Lc. xxiii, 50-53), par Joseph d'Arimathie, conformément à la légende. Mais l'inconsistance même de l'écrivain rend cette hypothèse assez fragile. Son dire sur la sépulture de Jésus par les Juifs ne mérite probablement pas plus de crédit que ses variantes sur les merveilles qui ont accompagné la conversion de Paul. Au surplus, Joseph d'Arimathie est aussi un Juif qui accomplit les Ecritures en donnant la sépulture à Jésus, et le rédacteur ne s'arrête pas ici à considérer que ce Juif était meilleur que les autres. Ici, comme en beaucoup d'autres endroits, les leçons propres du ms D. n'offrent qu'un intérêt de médiocre paraphrase : « Et ne trouvant en lui aucun grief de mort, *ils le livrèrent à Pilate pour exécution*. Et comme ils accomplissaient tout ce qui est écrit de lui, ils demandèrent à Pilate *de le crucifier* », — à quoi une leçon marginale de la version Philox. ajoute : « *et après qu'il eut été crucifié, ils demandèrent* (on pourrait soupçonner ici un changement de sujet, l'interpolateur ayant eu en vue Nicodème et Joseph d'Arimathie) *de le détacher du bois* », pour rejoindre ainsi la suite de D : — « *et ayant eu permission* (ce qui invite à penser que le texte de D procède de la paraphrase plus développée), et l'ayant détaché, il le mirent au tombeau ».

« Mais Dieu l'a ressuscité des morts ». — Et Jésus n'est pas seulement ressuscité : — « Il est apparu durant beaucoup de jours ». — Ce sont les quarante jours qui appartiennent en propre aux récits de la résurrection dans les Actes, et que Paul n'a jamais soupçonnés. — « A ceux qui étaient montés avec lui de la Galilée à Jérusalem. » — Ce qui pourrait comprendre d'autres personnes que les Douze, mais, ici, comme dans les premiers chapitres, c'est surtout aux Douze que pense le rédacteur, ainsi qu'il apparaît par la suite. — « Lesquels maintenant sont ses témoins », — témoins de sa carrière, qui culmine dans sa résurrection (comme il est expliqué 1, 22, et ailleurs), — « auprès du peuple ». — Les témoins en question sont donc les apôtres

sont ses témoins auprès du peuple. » Et nous, nous vous

de Jérusalem ; et il est piquant de voir Paul proclamer en ces termes la transcendance de leur témoignage, sans se compter lui-même dans cette catégorie supérieure de ceux qui sont, à proprement parler, les témoins du Christ et de sa résurrection ; lui Paul n'est qualifié que pour annoncer l'accomplissement des promesses. Pour mesurer la distance qui sépare de la réalité les conceptions systématiques de notre rédacteur, il n'y a qu'à lire en regard de ce passage les épîtres authentiques, spécialement les endroits où Paul parle de son Evangile et de la résurrection (GAL. I-II, 10 ; I COR. XV, 1-II). — Le mot « maintenant » manque dans le ms. B, dans beaucoup d'autres mss. et dans le texte reçu ; il est attesté par les mss. S A et d'autres témoins ; le ms. D et la Vulgate lisent : « jusqu'à maintenant ». « Maintenant » doit être la vraie leçon, le contexte montrant que l'auteur établit un parallèle entre le témoignage actuellement rendu devant le peuple de Dieu en Palestine par les apôtres, et celui que rendent en même temps les missionnaires de l'Evangile devant les Juifs de la dispersion et les adorateurs païens. On aura fait réflexion que le témoignage des apôtres n'était pas valable que pour le présent, et l'on aura signifié qu'il durait depuis la résurrection du Christ, en écrivant : « jusqu'à présent », ou bien, sous l'influence des passages parallèles (II, 32 ; III, 15 ; V, 32 ; X, 39), où « maintenant » ne se trouve pas, parce qu'il n'y avait aucune raison d'être, on aura, en le supprimant, voulu marquer la même continuité du témoignage apostolique. Mais on voit par là que les copistes n'auraient jamais songé à ajouter le « maintenant », s'il n'appartenait à la rédaction authentique. — « Nous aussi », — missionnaires au pays de la dispersion, — « nous vous annonçons que, la promesse faite aux pères ». — Le ms. D et quelques autres témoins lisent : « à nos pères ». — « Dieu l'a réalisée à nos enfants » — (leçon des mss. B S A C D). On attendrait plutôt : « à nous », ou : « à vous », ou « à leurs enfants », ou : « à leurs enfants, nous », qui est la leçon d'un très grand nombre de témoins, quelques-uns ayant : « à leurs enfants, vous ». La leçon des anciens mss. n'est pas que difficile, elle est bien près d'être absurde, puisque la promesse réalisée dans le Christ aurait l'air de ne pas concerner la génération présente ; aussi des critiques très autorisés (B. Weiss, von Soden) n'hésitent pas à suivre le texte reçu ; mais cette leçon (τοῖς τέκνοις αὐτῶν ἡμῖν) est d'une lourdeur invraisemblable, à moins qu'on ne rattache « nous » à ce qui suit et qu'on ne lise : « à leurs enfants,

annonçons que, la promesse faite à (nos) pères, ³³ Dieu l'a réalisée pour vous (leurs) enfants en ressuscitant Jésus, selon qu'il

nous ressuscitant Jésus » ; mais la phrase est trop contournée. D'autres conjectures ont été proposées. Il paraît clair que les pronoms font variante et que l'auteur n'en avait pas tant mis. Il ne semble pas non plus qu'un pronom complément doive être rattaché à la proposition suivante : « ressuscitant (ou : suscitant ?) Jésus », où les deux mots font une chute de phrase bien mesurée, et dont le sens n'est tout à fait naturel qu'à condition de n'y point ajouter de complément. Le sens de la phrase principale serait complet si on lisait simplement : « Dieu l'a accomplie aux enfants » ; mais la phrase manquerait de nombre, et la présence d'un ou deux pronoms dans tous les témoins porte à croire que l'original en avait un, mais qui a provoqué les variantes ou qui s'y est prêté ; peut-être lisait-on : « aux enfants, nous », ou plutôt encore : « aux enfants, vous », l'auditoire étant uniquement visé dans la suite ; et de ce « vous » (ὑμῖν) toutes les variantes auraient pu sortir (ἡμῖν, ἡμῶν, αὐτῶν, αὐτῶν ἡμῖν). Le sens n'est guère douteux : Dieu a réalisé pour les enfants la promesse qu'il avait faite aux pères, et ces enfants sont d'abord les hommes d'aujourd'hui, principalement ceux à qui l'orateur s'adresse, ou que le rédacteur entend figurer dans cet auditoire. Mais le sens de la proposition finale (ἀναστήσας Ἰησοῦν) prête à discussion, car on peut la traduire de deux manières : « ressuscitant Jésus », ou bien : suscitant Jésus » pour sa mission terrestre. Et le contexte n'impose pas nettement le choix à faire entre ces deux sens.

Le contexte, en effet, donne une explication qui comporte elle-même un double sens : Dieu a « suscité », ou « ressuscité Jésus, — « selon qu'il est écrit au psaume second ». — Le ms. D et Origène lisent : « au psaume premier », et cette lecture est confirmée par une tradition juive, d'après laquelle les deux premiers psaumes n'en faisaient qu'un (ORIGÈNE, *Selecta in ps.* II ; Talmud *Berakot*, f. 9 b). Cette lecture pourrait être primitive, la correction ayant plutôt été faite dans le texte ordinaire d'après la tradition commune, que dans certains mss. des Actes d'après cette tradition juive. — « Tu es mon fils ; aujourd'hui je t'ai engendré » (Ps. II, 7). — Comme Jésus, dans les Actes mêmes, est dit avoir été fait Christ et Seigneur par la résurrection (II, 36), la citation, qui concerne l'intronisation du roi messianique, pourrait fort bien se rapporter à la résurrection du Christ, (B. WEISS, I, 499 ; HOLTZMANN, 90 ; HARNACK, IV, 75), et d'autant

est écrit dans le psaume deuxième : « *Tu es mon fils, je t'ai*

plus que l'idée de la résurrection paraît dominer tout le passage : on vient de dire que les apôtres sont témoins de la résurrection, et il est tout naturel d'admettre que l'accomplissement de la promesse, annoncé par les missionnaires de la dispersion, concerne cet objet du témoignage apostolique, les deux prédications devant avoir le même objet essentiel ; de plus, tout aussitôt après la citation du psaume II, deux autres citations sont amenées qui se rapportent expressément à la résurrection et qui semblent présentées comme complémentaires de la première, non comme visant un objet nouveau. Car on lit ensuite : — « Et parce qu'il l'a ressuscité des morts ». — Ce qui paraît une reprise de : « ressuscitant Jésus ». — « Sans qu'il (Jésus) doive jamais retourner à la corruption, il (Dieu) dit », etc. — Mais ceux qui veulent traduire : « suscitant Jésus », et rapporter à son baptême la citation du psaume (WENDT, 213 ; PREUSCHEN, 85, et beaucoup d'autres), ne sont pas non plus à court d'arguments : la prophétie de Moïse (DEUT. XVIII, 15) dit que Dieu « suscitera » (ἀναστήσει) un prophète, et Pierre, dans un passage (III, 26) que l'on peut trouver exactement parallèle au nôtre, fait application de cette prophétie au Christ en disant que Dieu a « suscité » (ἀναστήσας) son serviteur aux Juifs et le leur a envoyé, ce qui ne peut s'entendre naturellement que de la mission terrestre de Jésus ; les récits évangéliques du baptême font application à Jésus baptisé de la parole : « Tu es mon fils », et même le ms. D, dans le troisième évangile (Lc. III, 22), cite le verset tout entier : « Tu es mon fils ; je t'ai engendré aujourd'hui » ; et il n'est pas si étrange que le même verbe (ἀνιστάναι) soit employé à deux lignes de distance (v. 32 et v. 34) en deux sens différents, puisque, la seconde fois, le sens est déterminé par l'addition : « des morts ». Ces arguments ne sont pas sans valeur, mais ils sont loin d'être décisifs. Le dernier aurait une grande portée si réellement le texte opposait la résurrection « des morts » à la manifestation terrestre du Christ ; mais il n'en est rien, l'addition : « des morts », n'ayant aucun sens différentiel, mais étant coordonnée dans la phrase au « retour à la corruption », le tout ayant plutôt l'air de venir en explication et en développement du thème annoncé, la résurrection de Jésus qui accomplit la promesse et les prophéties. La prophétie de Moïse ne fait pas loi pour l'interprétation de notre passage, où elle ne semble aucunement visée. La citation du psaume peut s'entendre aussi bien de l'exaltation de Jésus au ciel par la résurrection que de sa consécration messianique par le baptême ; et il semble qu'une allusion au baptême dût

engendré aujourd'hui ». ³⁴ Or, qu'il l'ait ressuscité des morts sans qu'il doive retourner à la pourriture, c'est ce qu'il a dit ainsi : « *Je vous donnerai les choses saintes de David, les vraies.* »

³⁵ C'est pourquoi il dit aussi ailleurs : « *Tu ne laisseras pas ton*

être présentée autrement, le texte signifiant que Dieu a réalisé la parole du psaume, et rien ne laissant entendre qu'il l'ait prononcée dans la circonstance du baptême ; au surplus, c'est la résurrection qui est la pensée dominante du rédacteur, et quand il indique le baptême de Jean comme point de départ de l'Evangile, il ne s'arrête pas à spécifier que c'est le baptême conféré à Jésus par Jean, mais il a en vue le baptême de repentance que Jean a prêché en préliminaire de l'Evangile (cf. I, 22 ; x, 37 ; et dans le présent discours, xiii, 26 ; cf. xix, 4). — Le ms. D complète la citation du psaume en y ajoutant le verset suivant (Ps. II, 8) : « *Demande-le moi, et je te donnerai les nations en héritage, en possession les extrémités de la terre* ». Supplément qui ne conviendrait qu'au Christ glorieux, mais qui est à considérer comme une surcharge.

Ainsi la promesse est accomplie dans la résurrection de Jésus, Dieu l'ayant ainsi glorifié, proclamé son fils, fait Seigneur et Christ (cf. II, 24, 32, 36). — « Or, qu'il l'ait ressuscité des morts pour qu'il ne doive plus retourner à la corruption » — du tombeau, — « c'est ce qu'il a signifié » — dans un autre passage de l'Ecriture, où il est dit : — « *Je vous donnerai les choses saintes de David, les vraies* », — certaines et constantes. Citation libre et abrégée d'Isaïe (Lv, 3), pour l'accommodation au passage de psaume qui va être cité ensuite. On lit dans Isaïe : « *Je vous instituerai un pacte éternel, les choses saintes de David, les vraies* ». Dans l'hébreu : « les grâces de David, les vérifiées », c'est-à-dire les faveurs divines dont David a reçu l'assurance et dont l'événement a déjà garanti la solidité. La citation accentue le dernier mot (τὰ πιστά), comme pour opposer à une interprétation vulgaire et matérielle des promesses faites à David le sens particulier, spirituel et chrétien, que l'auteur y veut donner ; et d'autre part, si celui-ci n'a voulu retenir du passage d'Isaïe que « les choses saintes de David » (τὰ ὅσια Δαυιδ), en laissant tomber l'institution du pacte éternel, c'est pour marquer, — abstraction faite du sens original, — l'équivalence des « choses saintes de David » avec « le saint » de Dieu (τὸν ὁσίον σου) dans la citation suivante. Il le faut pour que la citation d'Isaïe, conjointement avec celle du psaume, prouve l'incorruptibilité du Christ ressuscité (WENDT, 214). Il ne suffit pas, en effet, pour l'équilibre de

saint voir la pourriture. » ³⁶ Car David, ayant, en sa génération, servi la volonté de Dieu, est mort, il a été réuni à ses pères, et il a vu la pourriture ; mais celui que Dieu a ressuscité n'a pas vu

la pensée, d'entendre par « choses saintes » le don du salut, qui dériverait de la résurrection du Christ ; dans cette hypothèse, l'argumentation serait tout à fait incohérente et dé cousue, la citation d'Isaïe n'ayant plus de raison d'être, surtout avant celle du psaume. La vraie sainteté de David est l'incorruptibilité du saint dont parle le psaume, c'est-à-dire l'incorruptibilité du Christ ressuscité ; le vrai David, saint et incorruptible, est le Christ, ainsi qu'il sera expliqué (vv. 36-37) après la citation du psaume. — « C'est pourquoi aussi bien », — parce que la sainteté davidique dont parle Isaïe est l'immortalité glorieuse du Christ ressuscité, — « il dit ailleurs », — Dieu, par David, dans un autre psaume (xvi, 10) : — « Tu ne laisseras pas ton saint voir la corruption ». — Ce même passage a été cité plus au long par Pierre dans le discours de la pentecôte (II, 25-28), et l'auteur va faire à son sujet le même raisonnement : ce texte, qui ne saurait s'appliquer à David personnellement, convient au Christ au nom duquel David a parlé.

L'argument est moins développé, pour éviter la répétition : — « Car David, ayant, en sa propre génération », — en son temps, — « servi la volonté de Dieu » — par son obéissance et sa fidélité, — « est mort, il a été réuni à ses pères » — (cf. Jug. II, 19) dans le tombeau, — « et il a vu la corruption », — contrairement à la parole du psaume, qui ne peut avoir été dite pour lui, puisque cet oracle de l'Esprit saint n'a pas eu en lui son accomplissement. Quelques-uns (HOLTZMANN, 90 ; B. WEISS, I, 498 ; PREUSCHEN, 85) construisent : « David, ayant servi sa propre génération, est mort par la volonté de Dieu », de façon à obtenir une antithèse entre David, qui n'a rendu service qu'à ses contemporains, et le Christ, dont la résurrection sert tous les hommes. Mais rien absolument ne laisse entrevoir qu'une telle antithèse soit dans la pensée de l'auteur, puisque celui-ci se contente d'opposer à David, qui a vu la corruption (v. 36), le Ressuscité, qui ne l'a point vue (v. 37) ; et l'on ne comprend pas pourquoi la mort de David aurait été l'objet d'un décret spécial de la Providence. Le texte signifie que David, « en son temps », qui est déjà bien loin, a vécu en « servant la volonté de Dieu », parce que c'était un roi pieux et un prophète inspiré, un homme providentiel et un organe de révélation, mais que, comme tout le monde, il est mort, il a été

la pourriture. ³⁸ Soit donc connu de vous, hommes frères, que c'est par lui que rémission de péchés vous est annoncée, et que, de tout ce dont vous n'avez pu par la Loi de Moïse être justifiés,

enterré, il a pourri dans la tombe (cf. II, 29). Il est d'ailleurs beaucoup plus naturel de représenter David « servant (ὕπηρετῆσας) la volonté de Dieu », que « servant ses propres contemporains ».

Puisque Jésus est démontré Christ par sa résurrection, c'est de lui qu'on doit attendre le salut. — « Sachez donc, hommes frères », — conclut l'orateur, marquant sa péroraison par une dernière apostrophe, — « que par celui-ci », — par celui que Dieu a ressuscité pour qu'il ne subit point la corruption du tombeau ; en son nom et comme à obtenir par ce nom, — « vous est annoncée la rémission des péchés », — comme Pierre l'a dit maintes fois, — « et que de tout ce dont vous n'avez pu être justifiés par la Loi de Moïse », — voilà qui a du moins le son paulinien, — « par lui tout croyant est justifié ». — Le rédacteur a eu évidemment quelque souci de mettre à la fin de ce discours une note qui réponde au langage des épîtres, sinon tout à fait à leur doctrine ; mais bientôt il en fera dire tout autant à Pierre (xv, 10-11), et même un peu davantage. La justification est la même chose que la rémission des péchés ; on ne peut pas obtenir cette rémission ou cette justification par la Loi ; mais ce que le Juif ne peut trouver dans la Loi, tout croyant, juif ou païen, peut le trouver dans la grâce de Dieu par le moyen de la foi. Plusieurs (HOLTZMANN, 90 ; HARNACK, IV, 48 ; PREUSCHEN, 85 ; etc.) estiment que l'auteur admet une justification partielle et incomplète par les œuvres de la Loi, ce qui altérerait gravement la pensée de Paul. La vérité doit être qu'il n'y regarde pas de si près, et qu'il n'avait pas prévu des commentateurs si prompts à se scandaliser. Il n'avait pas la moindre envie de reproduire ici tout le système de Paul sur la justification ni de renvoyer ses lecteurs aux épîtres ; il en dit ce qu'il croit en comprendre, ce qu'il juge bon d'en retenir, et il n'est pas fâché, une fois en passant, d'employer les mots de Paul ; mais il n'a pas mérité qu'on le traite en théologien dont d'autres théologiens auraient le droit d'éplucher si sévèrement les moindres propos. La théologie de Paul était pour lui sans attrait : ce n'est pas le calomnier que de le reconnaître, et il ne faut pas avoir le mauvais goût de l'en blâmer. Dans le cas présent, comme il ne fait pas profession d'interpréter l'épître aux Romains, on pourrait se dispenser de le critiquer. A y bien regarder, il ne paraît pas, mais pas du tout, qu'il ait la moindre envie de

³⁹ par lui tout croyant est justifié. ⁴⁰ Prenez donc garde que n'arrive ce qui est dit dans les prophètes :

Voyez, contempteurs, étonnez-vous et disparaissez,

Parce que je fais une œuvre en vos jours,

Une œuvre que vous ne croirez pas si quelqu'un vous la raconte ».

distinguer deux sortes de justification (le commentaire authentique de notre passage est dans xv, 8-11, où il n'y a pas l'ombre de distinction) : une demi-justification qui pourrait s'obtenir par la Loi, et la justification parfaite qui s'obtiendrait seulement par la foi. Il pense bonnement que la rémission de tous les péchés est accordée à celui qui croit en Jésus, et que ce pardon, la Loi, dans la mesure où elle est pratiquée, ne le procure pas. Il ne cherche pas plus loin. Sa formule : « de tout ce dont vous n'avez pu être justifiés par la Loi de Moïse », ne signifie pas que la Loi justifie de quelque chose, mais plutôt qu'elle ne justifie de rien, et que, de tous ces péchés dont la Loi ne justifie point, la foi justifie.

Cela étant, il faut éviter de tomber sous la malédiction prononcée contre ceux qui n'écoutent pas Dieu. — « Prenez donc garde que n'arrive ce qui est dit dans les prophètes. » — La citation prophétique est prise d'Habacuc (1, 5), et elle est assez insignifiante. On dirait que le rédacteur voulait un texte biblique pour la conclusion de son discours, qu'il a cherché et qu'il n'a pas pu trouver mieux. — « Voyez, ô contempteurs » — des avertissements divins, — « soyez étonnés et anéantis » — par l'effet de la terreur ; — « parce que je fais une œuvre en vos jours », — dans la prophétie, c'est un châtiment, — « une œuvre que vous ne croirez pas si quelqu'un vous la raconte ». — Cette œuvre sur laquelle l'auteur paraît vouloir insister (la répétition du mot ἔργον est de lui, mais il n'est pas sûr qu'elle ait un autre motif qu'un meilleur balancement de la phrase) pourrait être la grande œuvre du salut (B. WEISS, I, 499), et le prophète serait censé menacer ceux qui seront incrédules à l'Évangile. Mais la conclusion serait bien étrange, puisque l'orateur se trouverait alléguer en matière d'exhortation une prophétie qui annoncerait en termes absolus l'incrédulité des Juifs. On peut, semble-t-il, épargner au rédacteur du discours cette singulière subtilité. Comme le prophète, il aura pensé à une chose incroyable, dont on n'admettrait jamais la réalité sur un simple oui-dire, tant elle dépasse en horreur ce que l'on peut concevoir possible, et cette « œuvre » épouvantable serait le châtiment des incrédules au jour du jugement. « Votre temps » peut s'entendre de la fin

⁴² Et comme ils sortaient, (les chefs de synagogue) demandèrent que, le sabbat suivant, leur fussent dites ces choses.

⁴³ Mais, l'assemblée s'étant séparée, beaucoup de Juifs et d'ado-

prochaine, et il est à remarquer que le discours à l'Aréopage, pendant de celui-ci, s'achève également dans la perspective du jugement dernier (xvii, 31). Dans le cas présent, le prédicateur, s'adressant à des gens qui connaissent les Ecritures, se servirait d'un texte prophétique pour annoncer la catastrophe finale. La conclusion serait plutôt absurde, si la citation voulait dire : « Soyez anéantis, parce que je réalise un salut que vous ne croirez pas. » Le salut sauve les justes, il ne détruit pas les pécheurs.

On ne discerne pas très bien ce qui se passe en conséquence de ce discours. Il est dit d'abord : — « Or, eux sortant, on leur demanda », — probablement les chefs de la synagogue, — « que le prochain sabbat fussent dites ces paroles ». — Puis le narrateur paraît se reprendre pour indiquer un effet positif de la prédication : — « Cependant, l'assemblée se séparant, un grand nombre des Juifs et des prosélytes adoreurs », — expression peu correcte, car elle désigne les « craignant Dieu », non des prosélytes proprement dits, agrégés au judaïsme par la circoncision, — « suivirent Paul et Barnabé, qui, leur parlant », — voilà qui est bien vague, — « les engagèrent à persévérer dans la grâce de Dieu », — ce qui ne permet pas de voir où en sont ces gens ni ce qui leur est conseillé. Sont-ils convertis ou ne le sont-ils pas ? Ils sont convertis, puisqu'on les exhorte à retenir le don de Dieu ; — car « être assidu » ou « persévérant à la faveur de Dieu » (προσμένειν τῇ χάριτι τοῦ θεοῦ) ne signifie pas « correspondre à la grâce », dans le sens où l'entendrait un théologien moderne (cf. xi, 23, qui est de la même langue et où les mêmes formules s'appliquent à des convertis); — et ils ne le sont pas, ou du moins on dirait qu'ils ne sont pas comptés comme tels, car ce sera seulement après la seconde assemblée qu'il sera parlé de foichez les païens; et ce ne doit pas être pour ne pas trop abuser de formules stéréotypées, que l'auteur s'abstient de dire qu'on les baptisa.

Les glossateurs devaient s'étonner que pas un mot ne fût dit de l'impression produite par le discours de Paul. Le ms. D ajoute à la fin de ce discours : « *et ils se turent* », — médiocre supplément. La marge Philox. et un ms. grec (min. 137) disent que les Juifs et adoreurs « suivaient Paul et Barnabé, en demandant à être baptisés. » Le ms. D, la marge Philox. ajoutent encore à la fin (v. 43) : « *et il advint*

rateurs prosélytes suivirent Paul et Barnabé, lesquels, s'entretenant avec eux, les engageaient à persévérer dans la grâce de Dieu.

que la parole de Dieu se répandit dans toute la ville », — ce qui tend à expliquer l'affluence du sabbat suivant. — Mais tout cela sent le remplissage et remédie fort mal à l'insuffisance du récit. Certains critiques (Spitta, Jüngst, Clemen, etc.) pensent voir dans l'espèce de double sortie qui est marquée après le discours un indice de sources différentes. Il y a tout au moins surcharge et quelque indice de double rédaction ; mais il est malaisé de discerner dans ces vagues indications une donnée qui soit plus solide que l'autre. Et c'est témérité bien grande que de relever l'omission du baptême en preuve que ce rite « ne jouait encore aucun rôle » (PREUSCHEN, 86). L'économie du récit paraît assez simple : le rédacteur a conçu une première séance synagogale pour y placer son discours typique, et une seconde pour y mettre la rupture avec les Juifs du lieu ; c'est pourquoi, après le discours, il fait inviter les missionnaires à parler le samedi suivant ; il ne veut pas pourtant que la prédication de Paul reste sans effet, et il mentionne, sans y insister, un assez grand nombre de conversions ou de demi-conversions, qui, ne pouvant s'avouer dans la synagogue, se déclarent en privé aux missionnaires, dont les convertis reçoivent les exhortations convenables. La gaucherie de la narration est imputable au rédacteur avec ou sans source ; et l'hypothèse d'une source qui serait surchargée ne s'impose pas. Le rédacteur imagine que les missionnaires, qui ont pris place devant l'assemblée, se retirent après le discours, — ce qui est assez naturel, — et que ceux qui les ont invités les prient de revenir le samedi suivant expliquer la doctrine énoncée ; les motifs de ceux-ci ne sont pas à scruter, puisque le vrai motif est que le rédacteur veut une seconde séance, mais on peut supposer que leur demande est plutôt de politesse, qu'ils n'y voient pas clair, et que, d'ailleurs, ils n'ont pas autrement l'intention de tendre un piège aux prédicateurs chrétiens ; presque aussitôt l'assemblée prend fin, et ceux qui ont été touchés suivent les missionnaires. Ce qu'on lit de l'invitation « à dire ces choses le prochain samedi » est une base bien fragile pour l'hypothèse qui voudrait attribuer la majeure partie du discours au rédacteur, en revendiquant pour la source la proposition des chefs de synagogue (v. 15), avec une brève réponse de Paul (dont on aurait l'idée dans les v. 23, 26, 32), qui provoquerait l'invitation à parler le samedi suivant (WENDT, 208, 216). L'inv-

⁴⁴ Or, le sabbat suivant, presque toute la ville s'assembla pour entendre la parole du Seigneur. ⁴⁵ Mais les Juifs, voyant la foule, furent remplis de jalousie, et ils contredisaient, en blasphémant,

tation des chefs de synagogue n'a de sens que par rapport au discours, qu'elle introduit ; et l'on voit bien aussi pourquoi le rédacteur fait faire après le discours une autre invitation pour le samedi suivant. Il a imaginé souvent des combinaisons plus aventureuses ; et après tout, ces gens qui, avant de se prononcer sur la thèse messianique développée par Paul, demandent à l'entendre une seconde fois, ne sont point absurdes ; ce sont des personnages qui manquent de vie, mais pas tout à fait de vraisemblance, et qui du moins ne sont pas déplacés dans ce tableau convenu. On pourrait seulement conjecturer que la donnée relative aux exhortations privées (v. 43) est une indication de source, perdue maintenant dans cette description fictive.

« Or, le sabbat venant », — c'est-à-dire le sabbat suivant (la leçon ἐρχομένῳ, des ms. A C, etc., pourrait bien être préférable à la leçon commune ἐρχομένη), — « presque toute la ville était réunie. » — On ne dit pas où, mais ce ne peut être qu'à la synagogue, où les missionnaires ont été invités à parler de nouveau, et il n'y a pas à rechercher si cette synagogue était assez grande pour contenir presque toute la ville, ce qu'on va raconter ne valant que par la signification. — « Afin d'entendre la parole du Seigneur ». — Il va sans dire que cette foule était composée en grande majorité de païens, et de païens qui n'avaient pas accoutumé de fréquenter la synagogue. — « Et les Juifs, voyant cette foule, furent remplis de jalousie » (cf. v. 17), — mécontents assurément de ce que le salut annoncé par les missionnaires fût ainsi proposé aux païens comme aux Juifs. Trait qui dénonce le rédacteur (cf. xxii, 22), et qui est vague avec intention, comme l'est aussi le lieu de l'assemblée. Tout se passe en l'air, dans la région abstraite où le méchant Juif en veut au chrétien d'ouvrir au païen la porte du salut éternel. — « Et ils faisaient objection, en proférant des blasphèmes, à ce que disait Paul ». — Ces Juifs sont un peu violents, mais ce sont des Juifs, ce sont les Juifs. Le ms. D voudrait préciser ces indications par trop vagues et y réussit mal : « Presque toute la ville se réunit pour entendre *Paul*, et comme il faisait un long discours au sujet du Seigneur, les Juifs, voyant la multitude, furent remplis de jalousie, et ils faisaient objection aux paroles que disait Paul, en contredisant et blasphémant. » — Inutile de conjecturer la nature de ces blasphèmes : nier le Christ est déjà blasphémer.

les dires de Paul. ⁴⁶ Et avec assurance Paul et Barnabé dirent : « C'est à vous qu'il fallait que fût d'abord adressée la parole de Dieu. Puisque vous la repoussez et que vous ne vous jugez pas dignes de la vie éternelle, nous nous tournons vers les gentils.

⁴⁷ Car c'est ainsi que le Seigneur nous l'a ordonné :

Je t'ai placé en lumière de nations,

Pour que tu sois en salut jusqu'au bout de la terre ».

« Hardiment », — la déclaration étant d'importance, — « Paul et Barnabé dirent : « C'est à vous qu'il fallait » — (ἡν ἀναγκαῖον) selon l'ordre établi par la Providence, — « que fût d'abord adressée la parole de Dieu ». — Le rédacteur a transposé en méthode rigoureuse d'évangélisation la disposition providentielle qui avait préparé en Israël et pour Israël d'abord la venue du Messie ; c'est pourquoi il faut que, dans chaque ville, Paul commence par la synagogue et s'en fasse chasser avant de parler aux païens ; mais ce procédé systématique n'est que pour faire valoir une idée, en montrant que c'est par le fait des Juifs que le christianisme se trouve constitué en dehors du judaïsme. — « Puisque vous la repoussez », — en refusant d'y croire, — « et que vous ne vous jugez pas dignes de la vie éternelle », — formule peu exacte, puisque les Juifs se croient plutôt seuls dignes du salut, mais l'on veut dire qu'en jugeant indigne d'eux le salut qui leur est offert, ils se font eux-mêmes indignes de ce salut, qui est le vrai, qui est la vie éternelle, — « nous nous tournons vers les païens ». — L'universalisme de l'auteur se complait en cette pensée : Juifs et païens étaient également chers à Dieu ; il s'est adressé aux Juifs d'abord, mais sa sollicitude s'étendait aussi bien aux païens, dont les porteurs de son message ont dû s'occuper, puisque les Juifs refusaient de les entendre. — « Car tel est l'ordre que nous a donné », — dans l'Écriture, — « le Seigneur », — Dieu, qui a inspiré les prophètes : — « Je t'ai mis en lumière de nations, pour que tu sois en salut », — que tu sois prédicateur et agent de salut, — « jusqu'au bout de la terre ». — Citation libre, d'après les Septante, d'un passage d'Isaïe (XLIX, 6) relatif au serviteur de Iahvé. Les missionnaires s'appliqueraient-ils formellement ce texte ? C'est possible ; mais il n'est point à présumer que l'auteur s'inspire du passage de Matthieu (v, 14) : « Vous êtes la lumière du monde ». Ce peut être aussi bien le Christ qui est censé la lumière des nations et le salut du monde (cf. Lc. II, 30-32) ; mais les prédicateurs de l'Évangile apportent la lumière et le salut du Christ, en sorte que la parole dite du Christ, lumière et

⁴⁸ Et entendant (cela), les gentils se réjouissaient et célébraient la parole du Seigneur ; et tous ceux-là crurent, qui étaient prédestinés à la vie éternelle ; ⁴⁹ et la parole du Seigneur se répandait dans toute le contrée. ⁵⁰ Mais les Juifs excitèrent les femmes adoratrices les plus qualifiées et les principaux de la ville, ils provoquèrent une poursuite contre Paul et Barnabé,

salut des peuples, est le programme de leur activité, l'ordre providentiel qu'ils ont à remplir.

« Ce qu'entendant, les païens se réjouirent ». — Et si le trait n'est pas à taxer de pure invraisemblance dans la circonstance donnée, on n'en sent pas moins qu'il va bien au delà de cette circonstance, comme tous les traits de la présente description. — « Et ils glorifiaient la parole du Seigneur ». — Ordinairement on glorifie Dieu ; c'est pourquoi le ms. D lit : « ils reçurent (ἐδέξαντο, au lieu de ἐδόξαζον) la parole » ; mais la leçon devient trop facile, et elle a l'inconvénient de convertir prématurément toute l'assistance. La parole dont il s'agit ne doit pas être l'Évangile, mais l'ordre du Seigneur, la parole prophétique, parole divine dont les païens ont lieu d'être particulièrement touchés et qu'ils peuvent bien « glorifier ». — « Et tous ceux-là crurent, qui étaient prédestinés à la vie éternelle ». — Tous les païens présents ne se convertissent pas, mais seulement les prédestinés (cf. II, 39). Ici encore l'auteur rencontre la doctrine de Paul (cf. Rom. VIII, 29), mais cette idée de la prédestination n'est pas spécifiquement paulinienne ; et telle quelle, on peut dire qu'elle témoigne surtout que l'hagiographe n'attend pas la conversion en masse du monde païen ; il n'entend pas signifier que les païens seuls seraient choisis par grâce, tandis que les Juifs auraient toute la responsabilité de leur incrédulité. Le rapport de la liberté humaine avec la prédestination ou la réprobation n'est pas l'objet de ses préoccupations.

« Et la parole du Seigneur », — par quoi il faut entendre ici la doctrine évangélique, — « se répandait dans toute la région », — aux alentours d'Antioche. Et ce progrès est pour introduire la persécution par le fait des Juifs. — « Mais les Juifs animèrent » — contre les nouveaux venus — « les femmes adoratrices », — les femmes surtout se montrant accessibles à la propagande juive, comme elles le furent à la propagande chrétienne, — « celles de la société (εὐσχήμονας) et », — sans doute avec le concours de ces dernières, — « les principaux de la ville, et ils provoquèrent une persécution » (διωγμόν), — termes vagues, comme il convient à un récit auquel manque le support du fait, —

et ils les chassèrent de leur territoire.⁵¹ Et ceux-ci, ayant secoué contre eux la poussière de (leurs) pieds, allèrent à Iconium.⁵² Et les disciples étaient remplis de joie et d'Esprit saint.

« contre Paul et Barnabé, et les expulsèrent de leur territoire ». — Ce qui paraîtrait devoir s'entendre d'un acte de violence plutôt que d'une mesure de police. L'auteur insinue le pire sans rien préciser. — « Et eux », — les deux expulsés, — « ayant secoué sur eux », — c'est-à-dire sur toute cette émeute, sur les Juifs et sur tous ceux qui s'étaient associés à eux, — « la poussière de leurs pieds, s'en allèrent à Iconium » — Application un peu trop sensible de la parole évangélique (Lc ix, 5 ; x, 11) qui engage les missionnaires à secouer la poussière de leurs pieds contre la ville qui ne les recevra pas. Dans notre passage, on ne saurait dire où les deux prédicateurs accomplissent le geste symbolique ni comment ils s'y prennent pour l'exécuter. Sont-ils encore dans la ville ? C'est peu probable, puisqu'ils ont été chassés. Sont-ils hors du territoire ? Le geste n'a plus guère de signification s'il n'a pas de témoins. Il vient ici pour l'ornement, pour garnir un coin du cadre vide sur lequel le rédacteur a tendu sa fiction. La poussière rejetée est pour marquer rupture complète de communion avec les incrédules, qui ont rejeté la parole du salut, et que les messagers de la parole rejettent à leur tour, les excommuniant du règne de Dieu (cf. *E. S. I.*, 873). — « Cependant les disciples », — c'est-à-dire les recrues que les missionnaires avaient pu faire à Antioche, nonobstant le départ de leurs apôtres, dont ils n'étaient point découragés, — « étaient remplis de joie et d'Esprit saint » — jouissant des dons spirituels et se réjouissant de les posséder. Trait banal, qui ne s'accorde pas tout à fait avec le précédent, Paul et Barnabé ayant l'air d'avoir rompu avec Antioche, où pourtant ils laissent de si excellents fidèles. Du reste, le rédacteur les y ramènera bientôt (xiv, 2), comme si de rien n'était, et que la persécution fût oubliée aussi bien que la réprobation des persécuteurs. On dira que la poussière n'a été rejetée qu'à l'intention de ces derniers ; mais la vérité doit être que l'auteur a brossé ce tableau à l'aventure et sans grand souci d'accorder les éléments qu'il y introduit.

xiv. ¹ Or il advint, à Iconium, que, pareillement, ils entrèrent à la synagogue des Juifs et prêchèrent de telle sorte que crurent grand nombre de Juifs et de Grecs. ² Mais les Juifs qui

XXXV. — A ICONIUM

Iconium, au sud-est d'Antioche, avait fait jadis partie de la Phrygie, mais était rattachée administrativement à la Lycaonie, ce qui n'empêche pas notre récit (v. 6) de placer la frontière de Lycaonie entre Iconium et Lystres. Des communautés florissantes existaient sans doute dans ces villes d'Antioche, d'Iconium, de Lystres, de Derbé, au temps où écrivait le rédacteur des Actes, et qui avaient été fondées par Paul. Celle d'Iconium a pu avoir une importance particulière, et c'est, comme on sait, à Iconium que se rattache la légende de Thécla. Malheureusement ce qu'on va nous raconter sur l'apostolat de Paul à Iconium, Lystres et Derbé, n'est guère plus consistant que ce qui nous a été dit à propos d'Antioche. De ce dernier récit l'on ne peut garder que le souvenir d'un ministère fructueux de Paul, qu'aura troublé à la fin l'hostilité des Juifs ; et il n'y a, semble-t-il guère plus à retenir dans ce qu'on va lire.

« Or il advint, à Iconium, que pareillement ils entrèrent à la synagogue des Juifs ». — Introduction dont le vague ne peut rien envier à la narration précédente. Le « pareillement » (κατὰ τὸ αὐτό) peut signifier : « comme ils avaient fait à Antioche » (xiii, 14) ; et ce sens est acceptable. La traduction : « ensemble », est possible, mais nullement satisfaisante, puisque d'ordinaire les deux missionnaires vont ainsi, sans que le rédacteur se donne la peine de le remarquer. Mais « pareillement » pourrait se rattacher à : « il advint » et signifier que les choses se passèrent à Iconium comme à Antioche (HOLTZMANN, 92, B. WEISS, I, 301), les apôtres ayant d'abord fréquenté la synagogue, et leur succès n'ayant pas tardé à provoquer l'hostilité des Juifs. — « Et ils parlèrent de telle sorte », — en une ou plusieurs occasions, le rédacteur le laisse à deviner, — « qu'une grande multitude de Juifs et de païens crurent ». — Il va sans dire que les « Hellènes » sont des adorateurs, comme on en a trouvé à Antioche, qui fréquentaient la synagogue. — « Mais les Juifs qui n'avaient pas cru », — c'est-à-dire la majorité des Juifs, qui s'étaient montrés réfractaires à la prédication évangélique, — « excitèrent et indisposèrent les esprits des païens contre les frères ». — Et le récit va se continuer en une sorte de contradiction, l'auteur disant aussitôt que les prédi-

n'avaient pas cru excitèrent et indisposèrent les esprits des gentils contre les frères. ³ Assez longtemps donc ils demeurèrent,

cateurs exercèrent assez longtemps leur ministère avec beaucoup de fruit. C'est pourquoi le ms. D paraphrase : « *Et les archisynagogues des Juifs et les chefs de la synagogue* », — ceux-ci font double emploi avec les premiers ; mais la marge Philox., qui a cette glose omet : « de la synagogue », ce qui permet d'entendre par « chefs » (ἀρχοντες) les magistrats de la ville (cf. XIII, 5), — « leur (omis aussi, et avec raison, dans marge Philox.) amenèrent persécution contre les justes, et indisposèrent les esprits des païens contre les frères. Mais le Seigneur donna bientôt la paix. » Cette dernière glose corrige l'incohérence du récit en introduisant deux périodes de ministère, avec double alternative de succès et de persécution. L'interpolateur avait bonne intention, mais sa méthode est trop facile. Le texte ordinaire, avec son apparente incohérence, est primitif. On retrouvera bientôt (v. 4) la suite des manœuvres hostiles dont il est ici question (v. 2). Ce qui est dit dans l'intervalle (v. 3) est pour corriger l'insuffisance de ce qui a été dit d'abord (v. 1) sur le succès des prédicateurs dans la synagogue d'Iconium. Mais faut-il voir dans ce passage une addition rédactionnelle (PREUSCHEN, 88), ou bien un morceau de source (CLEMEN, I, 230) ? Toutes les incohérences de nos récits ne sont pas imputables à une combinaison de sources ou à des surcharges rédactionnelles ; car elles n'auraient pas subsisté dans ces cas, si le rédacteur n'était, par nature et pour son propre compte, disposé à de pareilles négligences. La notice intermédiaire est plus banale encore que son contexte ; mais elle pourrait être de là même main, qui n'aura pas voulu amener trop vite l'expulsion des missionnaires. S'il y a eu, comme il est possible, un récit de la source touchant la prédication de Paul à Iconium et l'opposition que les Juifs de cette ville lui avaient faite, ce qui en peut rester dans notre texte paraît impossible à discerner sous les retouches du rédacteur. Les éléments du présent récit (vv. 1-6) peuvent se prêter à des combinaisons diverses (voir WENDT, 218), dont il serait difficile de dire quelle est la meilleure ou la moins mauvaise. Il apparaîtra toutefois par la suite que le fond des indications touchant la division produite dans Iconium et l'émeute qui en résulte (vv. 1-2, 4-5) doit venir de la source.

Donc, après avoir semblé préparer l'expulsion immédiate des missionnaires, le narrateur se reprend pour dire que — « cependant

ayant assurance dans le Seigneur, qui rendait témoignage à la parole de sa grâce, accordant que signes et prodiges advinssent par leurs mains. ⁴ Mais la population de la ville se divisa, et les

ils passèrent un certain temps » — à Iconium, — « prêchant hardiment le Seigneur » (παρρησιαζόμενοι ἐπὶ τῷ κυρίῳ), — ou plutôt : « prêchant avec confiance dans le Seigneur », qui ne serait pas ici le Christ, mais Dieu, — « lequel rendait témoignage à la parole de sa grâce », — à sa parole de grâce, la parole qui annonce le salut bénévolement offert par Dieu (cf. xx, 24, 32), — « en faisant se produire par leurs mains signes et prodiges », (cf. iv, 29-30, où il est aussi question de la parole, de la παρρησία et des miracles). C'est en ces miracles que consiste le témoignage rendu par Dieu à ses prédicateurs. Fond et forme, tout ici est lieu commun du rédacteur.

« Mais la population de la ville se divisa », — en conséquence des manœuvres juives qui ont été signalées plus haut (v. 2). Et l'on voit ainsi comment la précédente notice se présente en manière de parenthèse, à moins que ce ne soit une surcharge. — « Les uns étaient avec les Juifs, les autres avec les apôtres ». — Le ms. D lit : « étaient *attachés* aux apôtres à cause de la parole de Dieu ». L'application du nom d'apôtre à Paul et à Barnabé est caractéristique de ce récit (elle revient v. 14). On sait que le rédacteur a coutume de le réserver aux Douze. Ce peut être un indice de source ; mais il faudrait savoir de quelle source. Car, si Luc avait employé couramment le mot « apôtre » en parlant de Paul et de Barnabé, on ne voit pas très bien pourquoi le rédacteur, soucieux de le supprimer partout ailleurs, ne l'aurait laissé subsister que dans ce chapitre. Il faudrait donc lui prêter une distraction, et dans des conditions qui paraissent défler toute vraisemblance. Car, dans le second passage, il n'est pas possible que le rédacteur ait écrit sans s'en apercevoir : « les apôtres Paul et Barnabé », locution étrange, et qui au lieu d'avoir un caractère primitif, accuserait plutôt une retouche tardive ou une surcharge. Or il se trouve que, dans ce passage, le ms. D et deux mss. latins (*Gig. Floriac.*) omettent « les apôtres » ; et s'il faut choisir entre « les apôtres » et « Barnabé et Paul », c'est évidemment la seconde leçon qui mérite la préférence ; « les apôtres », dans le second passage sont donc une surcharge corrélatrice à la mention des « apôtres », — qui seule viendrait de source, si elle peut en venir, — dans le premier passage. Resterait à savoir si l'authenticité de cette première mention, ne prêterait pas au doute, nonobstant le suf-

uns étaient avec les Juifs, les autres avec les apôtres. ' Et comme il y avait assaut des gentils et des Juifs, avec leurs magistrats, pour les maltraiter et les lapider, ' s'en étant aperçus, ils s'enfuirent dans les villes de la Lycaonie, Lystres, Derbé, et les environs, et ils y prêchaient.

frage universel des témoins du texte. Le contexte réclame un mot qui désigne les deux prédicateurs ; et si le rédacteur en avait employé un que la tradition ne pouvait ratifier, surtout à l'égard de Paul, on conçoit qu'elle l'ait remplacé promptement par le mot « apôtres », qui convenait à Paul, et qui n'était point déplacé pour Barnabé. Le mot dont le rédacteur aurait pu se servir n'est pas à conjecturer : on le trouve employé plus loin à propos de Philippe (xxi, 8), qui est dit « évangéliste », afin de caractériser sa situation de prédicateur non apôtre. Pour le rédacteur, Paul et Barnabé étaient aussi des évangélistes ; mais, s'il a ainsi qualifié Paul, on conçoit que la tradition ait restitué à Paul la qualité à laquelle il prétendait, et qu'elle en ait fait profiter Barnabé. Cette conjecture pourrait bien être moins hardie que celle qui consiste à admettre que le rédacteur, sous l'influence de la source, aurait, par distraction ou par manque de logique, appliqué cette fois à Paul et à Barnabé un titre que d'ordinaire et systématiquement il réserve aux Douze.

La description flotte ici encore entre le général et le particulier : on ne sait s'il s'agit d'un mouvement populaire qui se prépare et grandit peu à peu, ou bien d'une émeute qui subitement se déclare. La division des habitants en deux partis, celui des Juifs et celui des missionnaires, semble un fait général ; mais la poursuite à laquelle Paul et Barnabé se dérobent pour n'être point lapidés est plutôt un trait particulier. — « Or, comme il y avait un assaut » (ὁρμή) — ou « une tentative », dont on ne voit pas bien ce qui s'en réalise, mais qui n'est pas un simple projet, — « des païens et des Juifs », — c'est-à-dire du parti hostile aux chrétiens, — « avec leurs chefs », — on ne sait si ce sont les chefs des Juifs, les chefs de synagogue (?), ou les magistrats de la cité, — « pour les maltraiter et les lapider, s'en étant aperçus », — on ne dit pas comment, et l'expression est singulière, car, si on jetait des pierres, ceux à qui on les jetait n'avaient pas difficulté à s'en apercevoir, et si on n'en jetait point, si la manifestation hostile ne se montre pas, de quoi peuvent-ils s'apercevoir ? — « ils s'enfuirent dans les villes de la Lycaonie, Lystres, Derbé et les alentours ». — Deux hommes qui s'enfuient en plusieurs villes. — « Et ils y prê-

* Or un homme, à Lystres, perclus des jambes, était assis, paralysé depuis le sein de sa mère, lequel jamais n'avait marché; * il écoutait Paul qui parlait. Celui-ci, l'ayant regardé et

chaient ». — On dirait la dispersion d'un groupe, quelque chose de ressemblant à la dispersion des croyants hellénistes après la mort d'Étienne, en sorte qu'en pourrait presque se demander si le narrateur, après avoir dit (v. 2) que les Juifs incrédules d'Iconium avaient excité la population contre « les frères », n'aurait pas écrit (v. 4) qu'une partie des gens étaient « avec les frères » (au lieu des « apôtres »), et si ce ne seraient pas « les frères » qui maintenant seraient dispersés. Mais on doit résister à cette impression, vu que la suite ne suppose toujours que deux prédicateurs. Le rédacteur aura voulu signifier que les deux missionnaires, en fuyant Iconium, avaient gagné Lystres, puis Derbé, prêchant en ce pays de Lycaonie; il va se reprendre pour raconter des faits extraordinaires qui se sont passés à Lystres, et il reviendra sur l'évangélisation de Derbé. Il se débat dans le vague, et il va tâcher d'en sortir par le merveilleux. La marge Philox. donne ici un texte retouché conformément aux variantes qui sont signalées plus haut pour le commencement de cette description (v. 2) : « *Et derechef les Juifs avec les païens provoquèrent une persécution, et, les lapidant, ils les chassèrent de la ville; et fuyant, (les lapidés) arrivèrent dans une ville de Lycaonie appelée Lystres, et à Derbé* ». Refonte énergique du texte, et point trop maladroite, mais qui pourtant se trahit en ce que les fugitifs « arrivent » à deux villes en même temps, la mention de Derbé ayant été maintenue pour rejoindre la relation originale.

XXXVI. — A LYSTRES

Lystres était à trente-huit kilomètres au sud-ouest d'Iconium; Auguste y avait installé une colonie militaire en l'an 6 avant notre ère (cf. PAULY-WISSOWA, IV, 55, art. *Colonia*). Le miracle qu'on y va placer relève en quelque façon l'indication générale qui a été donnée (v. 3) touchant les miracles accomplis à Iconium, et il sert de pendant, — trop visiblement peut-être, — à celui que Pierre a fait dans le temple en guérissant le paralytique (III, 1-10). Le récit commençant un peu brusquement dans le texte ordinaire : — « Or il y avait à Lystres un homme perclus des pieds », — le ms. D (aussi E et le *Floriac.*) ménage la transition : « *Et toute la multitude fut émue de*

voyant qu'il avait la foi de guérir¹⁰, dit à très haute voix : « Lève-toi sur tes pieds debout. » Et il se leva d'un bond et marcha.

l'enseignement. Et Paul et Barnabé demeuraient à Lystres. Et un homme gisait, perclus des pieds », etc. Suture banale et artificielle. La mention de Lystres est singulièrement placée dans la plupart des mss. grecs : « un certain homme perclus, à Lystres, des pieds ». Les mss. B S lisent : « Et un certain homme, à Lystres, perclus des pieds », ce qui améliore la construction, mais laisse toujours entrevoir le caractère adventice du récit, et même la constitution de son type antérieurement à la localisation qui en est faite en cette place. — « Paralysé dès le sein de sa mère, il n'avait jamais marché. » — On peut trouver qu'une de ces indications rend l'autre superflue. Le ms. D atténue la répétition en omettant « paralysé » (χωλός). Il se pourrait que tout le membre de phrase : « paralysé dès le sein de sa mère », soit interpolé (BLASS, 46; PREUSCHEN, 88) d'après le récit parallèle (III, 2). — « Il écoutait parler Paul ». — Et le ms. D ajoute : « *étant en crainte* », sans doute avec un sentiment de crainte religieuse : par quoi l'interpolateur a voulu peut-être expliquer comment Paul s'était aperçu que cet infirme avait la foi nécessaire pour obtenir sa guérison. Paul, en effet, — « l'ayant fixé et voyant qu'il avait la foi d'être guéri » (πίστιν τοῦ σωθῆναι), — la confiance de sa guérison possible, — « lui dit à haute voix ». — Tout le monde parle à haute voix dans les Actes (cf. VII, 57, 60 ; VIII, 7 ; XVI, 28 ; XXVI, 24 ; et déjà dans l'évangile, Lc. IV, 33 ; VIII, 28 ; XVII, 15 ; XIX, 37 ; XXIII, 23, 46), et ce détail n'a probablement pas ici de signification particulière ; en tout cas, si Paul crie un peu haut, ce n'est pas pour impressionner les témoins, mais comme agent de l'inspiration divine, pour bien affirmer son intention de guérir l'homme et la lui signifier fortement à lui-même : — « Lève-toi sur tes pieds debout. » — La formule aura paru insuffisante ; le ms. D et plusieurs témoins lisent : « *Je te dis, au nom du Seigneur Jésus-Christ, lève-toi sur tes pieds debout* » ; à quoi le ms. D et la marge Philox. ajoutent : « *et marche* ». On aura voulu que la guérison se fit expressément au nom de Jésus, comme celle du paralytique de la Belle porte (III, 7) ; mais il convient de remarquer que, pour le développement de ce miracle, le rédacteur s'inspire des récits évangéliques, et il est même très curieux de le voir exiger pour le paralytique de Lystres, comme condition de guérison, une foi préliminaire qui n'a été aucunement requise pour le paralytique de Jérusalem ; la différence est à noter pour la critique des deux récits et l'interpréta-

“ Or la foule, voyant ce qu’avait fait Paul, se récria, disant en lycaonien : « Les dieux, faits semblables à des hommes, sont

tion de leur rapport mutuel. Le récit du miracle opéré par Pierre est plus original, et celui du miracle opéré par Paul est plus artificiellement construit. L’ordre bref : « Lève-toi, » etc., imite la parole du Christ au paralytique de Capharnaüm (Lc. v, 23-24), qui, lui aussi, « avait la foi d’être guéri ». La tradition n’aurait pas éliminé de l’apostrophe de Paul le nom de Jésus s’il avait été dans le récit original. — « Et il se leva d’un saut et marcha » — Ms. D (et marge Philox.) : « *Et tout de suite il se leva* », etc.

« Or la foule » (οἱ τε ὄχλοι). — On n’a pas parlé de la foule ; mais, puisque Paul a remarqué l’infirmes qui l’écoute, c’est que le miracle s’est produit au cours d’une prédication publique, tenue on ne saurait dire où, parce que le récit ne s’attache à rien, non parce que Paul à Lystres n’aurait pas prêché dans la synagogue (WELLHAUSEN, 25). De synagogue il n’est pas question, parce que le narrateur ne songe qu’à son miracle et à la belle aventure qu’il y va joindre ; et l’on ne peut tirer de cette flottante mise en scène la moindre indication sur la façon dont a été réellement conduite l’évangélisation de Lystres. Et donc, puisque foule il y a, la foule, — « voyant ce que Paul avait fait, éleva la voix pour dire » — ses impressions — « en lycaonien ». — On sait par ailleurs que les anciennes langues de ces pays se parlaient encore. Mais ici le narrateur fait parler en lycaonien pour que les missionnaires ne comprennent pas ce que disent les gens ni ce qu’ils vont faire en conséquence de leurs réflexions ; Paul et Barnabé ne pourront s’opposer au sacrifice à eux destiné que lorsqu’ils verront arriver les victimes. On sent là quelque peu d’artifice. Car les Lycaoniens dont il s’agit entendent bien le grec, puisque Paul leur parle dans cette langue et qu’ils sont venus l’écouter. Ils ont retrouvé leur langue maternelle fort à propos pour le besoin du récit.

« Les dieux », — disent en leur patois ces bons païens, — « ont pris forme humaine pour descendre parmi nous ». — La légende phrygienne de Philémon et Baucis recevant Zeus et Hermès est bien connue (voir OVIDE, *Métam.*, VIII, 621-726), et certainement le populaire païen était familiarisé avec ces histoires d’apparitions divines ; seulement le miracle n’explique pas très bien pourquoi l’on prend les deux missionnaires pour des dieux supérieurs ; il eût été plus naturel de les prendre pour de puissants magiciens (HOLTZMANN, 93 ; WENDT, 220) ; mais notre rédacteur n’avait pas le choix ; pour

descendus vers nous. » ¹³ Et ils appelaient Barnabé Zeus, et Paul

amener la piquante méprise, il ne disposait que d'un miracle de guérison — ou de résurrection, mais la résurrection d'un mort devant une foule aurait été plus que n'avait fait le Christ lui-même, au su de l'auteur, — et il n'aurait pas voulu risquer un prodige qui n'aurait pas été selon les types reçus du merveilleux chrétien. Il apparaît d'ailleurs, en ce trait, que l'omission du nom de Jésus dans l'apostrophe de Paul au paralytique a été intentionnelle ; elle était nécessaire pour que les gens ne fussent pas censés savoir que le miracle s'était fait par la puissance de Jésus, non par celle d'une divinité païenne. La chose paraîtra évidente à qui prendra la peine d'y réfléchir ; et l'artifice du rédacteur ne sera pas moins évident, puisque les témoins du miracle ont dû entendre la prédication de Paul, comme l'entendait le paralytique lui-même, et par conséquent ils savent que le thaumaturge prêche contre Zeus et tous les dieux. Mais la prédication est à l'arrière-plan, uniquement pour amener le miracle, et il est fort indiscret au lecteur de la rappeler ; tandis que l'apostrophe au paralytique fait corps avec le miracle et doit contribuer pour sa part à expliquer, — dans la mesure où on l'explique, — la méprise des Lycaoniens. Si l'artifice de cette mise en scène n'était pas à fleur de sol, on pourrait supposer (avec WENDT, 221) que la méprise a résulté de traditions particulières à ces braves gens touchant les dieux dont il s'agit. Mais c'est le rédacteur qui exploite à sa façon la légende phrygienne d'apparition divine.

« Et ils appelaient Barnabé Zeus, et Paul Hermès », — c'est-à-dire qu'ils identifiaient respectivement les missionnaires à ces deux divinités, — « parce que » — Paul — « était le chef de la parole ». — Il l'était selon le gré du rédacteur. Mais cette assertion même est singulièrement suspecte. Paul est « chef de la parole » parce qu'il a plu au rédacteur de le mettre au premier plan de cette mission qui n'eût jamais lieu dans les conditions où il nous la décrit. Abstraction faite de ce tableau fictif, on n'a pas la moindre raison de supposer que Barnabé ait été un missionnaire muet. L'hypothèse n'est pas que gratuite, elle est invraisemblable et même certainement fausse, Barnabé ayant exercé un ministère très actif et très fructueux pour lequel il ne s'est servi d'autre langue que de la sienne. N'a-t-on pas lu plus haut que Barnabé était le premier des prophètes et des docteurs d'Antioche ? La subordination de Barnabé à Paul dans les récits de la présente mission n'est qu'une combinaison du rédacteur, et c'est

Hermès, parce que c'était lui le chef de la parole.¹³ Et le prêtre de Zeus devant la ville, ayant amené taureaux et guirlandes

en vertu de cette combinaison que Paul devient l'orateur à côté duquel Barnabé joue le rôle d'un personnage aussi décoratif que muet. On aurait pu être moins dupe de cet enfantillage et ne pas le compléter en supposant que Barnabé, « plus grand que Paul » (RENAN, 45), ou plus âgé (WENDT, 221 ; B. WEISS, I, 502), était un Zeus fort présentable, tandis que Paul, plus petit, plus jeune, plus alerte et plus disert, était tout qualifié pour être Hermès. On ne sait point du tout quelle était la taille de Barnabé, ni s'il était plus vieux que Paul, et l'on sait que Paul, — c'est lui-même qui l'a dit (II Cor. x, 10), — était de mine assez chétive et qu'il parlait médiocrement. Mauvaise recommandation pour le rôle d'Hermès. L'omission du membre de phrase : « parce qu'il était le chef de la parole », dans un ms. latin (*Floriac.*), doit être accidentelle, et n'autorise pas à soupçonner une interpolation (avec PREUSCHEN, 89), sous prétexte que le choix de Barnabé comme Zeus résulterait de ce que la source attribuait le premier rôle à Barnabé. L'identification de Paul à Hermès ne serait pas justifiée pour autant ; et il est bien clair que le rédacteur a été trop heureux de pouvoir expliquer l'affaire de la méprise par l'identification de l'orateur Paul, — Paul est orateur puisqu'il le fait parler, — au messenger des dieux Hermès, l'identification de Barnabé à Zeus étant censée aller de soi comme conséquence, parce que le rédacteur a présenté Barnabé comme plus ancien disciple et, d'après la source, comme le premier des prophètes et docteurs antiochiens. Il ne faut pas chercher trop de mystères derrière une fiction qui n'est déconcertante que par l'extrême audace de sa simplicité. Même en Lycaonie, on n'aurait pas si facilement pris deux exorcistes juifs pour des divinités.

« Le prêtre de Zeus-devant la ville ». — Détail précis qui contraste avec le vague de l'ensemble, car on ne sait où l'on est, où s'est fait le miracle, ni comment les missionnaires ignorent ce qui se passe, ni comment ils sont avertis au bon moment ; mais les temples hors les murs n'étaient point rares, et l'histoire ne serait pas mieux garantie quand même le rédacteur aurait su de bonne source que Lystres avait un temple de Zeus-devant la ville (Ζεὺς προάστιος, inscription de Claudiopolis en Isaurie, *ap.* RAMSAY, *The Church in the Rom. Empire* 51). Le ms. D lit : « les prêtres », sans doute à tort, le service du dieu étant plutôt assuré par un seul prêtre, comme c'était l'ordinaire, que par un collège sacerdotal. — « Le prêtre de Zeus-devant

devant les portes, se disposait avec la foule à sacrifier. ¹⁴ Et l'ayant appris, les apôtres Barnabé et Paul, déchirant leur vête-

la ville, ayant amené taureaux et guirlandes », — les victimes étant couronnées de fleurs, — « aux portes » — du temple de son dieu, temple qui était hors la ville, puisque le dieu était dénommé d'après cette circonstance et que, selon toute vraisemblance, le nom du dieu doit servir à localiser la scène du sacrifice projeté. On a pensé aux portes de la ville et même aux portes de la maison où étaient Paul et Barnabé, — à supposer qu'ils fussent dans une maison ; — mais on n'offre pas de sacrifices devant une porte quelconque, et c'est prêter aux Lycaoniens plus de naïveté, peut être aussi une trop grande ignorance des bonnes coutumes, que de les croire prêts à sacrifier devant les portes de la ville parce que les dieux sont censés dans ses murs. Le rédacteur ne pense pas si loin : voici Zeus avec Hermès ; le prêtre de Zeus-devant la ville, du dieu protecteur de la cité, se met en mouvement parce que la chose le regarde, et il s'en vient au temple qu'il dessert, afin d'offrir un grand sacrifice sur l'autel de Zeus, qui est, comme les autels des temples de l'antiquité, devant les portes du temple. Le prêtre n'amène pas les victimes devant les missionnaires, puisqu'il faudra instruire ceux-ci de ce qui se passe. Et s'il règne quelque confusion dans toute cette affaire, si l'on ne voit pas bien où sont les missionnaires par rapport au temple de Zeus, c'est que l'hagiographe a mal équilibré sa fiction, n'ayant pas su ajuster son histoire de miracle, — qu'il a empruntée d'un côté, et dont le lieu était en rapport avec l'activité des missionnaires, un lieu de prédication qui ne peut être le temple de Zeus-devant la ville, — avec sa piquante théophanie, — qu'il a certainement empruntée ailleurs, à la tradition païenne, ayant peut-être conçu lui-même l'idée de la méprise, et qui avait son dénouement naturel dans un sacrifice au sanctuaire de Zeus. — Le prêtre de Zeus, — « avec la foule » — qui avait été témoin du miracle, — « voulait sacrifier ». — C'est ce que le lecteur doit se contenter de savoir, sans prétendre imaginer des conditions qui auraient rendu la chose possible et qui ne sont aucunement réalisées dans le cas présent.

« Or, ayant appris » — ce que vont ainsi faire ces gens. On ne dit pas comment les missionnaires l'ont appris ; mais, puisqu'ils ont besoin d'apprendre et qu'ils vont se précipiter vers la foule, c'est qu'ils ne sont pas tout à fait sur la place du sacrifice et que les victimes ne leur sont pas amenées directement. Au fond, la scène est

inintelligible, puisque les prétendus dieux ont l'air d'être tenus à l'écart et négligés pendant les préparatifs du sacrifice. Mais l'hagiographe, ayant voulu mener la méprise aussi loin que possible, a usé du lycanien pour tenir les missionnaires dans l'ignorance des intentions de la foule, et il feint que les missionnaires ne se doutent de rien jusqu'au moment où l'immolation va se faire : à cet instant, leur intervention aura quelque chose de plus solennel. Peu importe la vraisemblance. Il suffit que les missionnaires placent une éloquente protestation au moment où le sang des victimes va couler en leur honneur. On peut, si l'on veut, supposer qu'ils ne sont pas très loin de l'autel, ni de la foule qui a été témoin du miracle et que, s'apercevant que le sacrifice est près de s'accomplir, ils ont l'idée de demander ce que cela signifie, ou bien qu'on les a enfin prévenus de l'honneur qu'on veut leur faire. Ils l'apprennent, et l'horreur les saisit. Seulement le rédacteur a oublié de dire pourquoi le prêtre de Zeus et les autres n'ont pas commencé par se prosterner devant leurs dieux, pourquoi ils se montrent si indifférents à leur personne et si zélés pour leur sacrifice.

« Les apôtres Barnabé et Paul ». — Locution dont l'étrangeté a été marquée plus haut, et dont un élément vient en surcharge de l'autre, à moins que les deux ne soient variantes d'un troisième qui était original dans le récit et qui aura été supprimé comme impropre. Car, s'il est vrai que « les apôtres » font double emploi avec « Barnabé et Paul », et si la leçon primitive ne peut être « les apôtres », la leçon « Barnabé et Paul » n'est pas non plus tout à fait naturelle ; elle le serait moins que « les apôtres », si le rédacteur avait pu appeler apôtres Paul et Barnabé. On pourrait donc conjecturer que le rédacteur avait employé ici, comme plus haut, le mot « évangelistes » et que ce mot aura été remplacé par « les apôtres » conformément à la correction du précédent passage, ou bien, dans certains exemplaires par « Barnabé et Paul », la leçon commune ayant été obtenue par la réunion de ces variantes. Il est bien risqué de supposer (avec PREUSCHEN, 89), en partant de la leçon du ms. D : « Ce qu'apprenant Barnabé, ainsi que Paul » (ἀκούσας δὲ Βαρνάβαν καὶ Παῦλον), que ce récit vient d'une source où Barnabé figurait seul. Car qui oserait croire que ce n'est point par négligence, mais par conformité à l'original, que le ms. D a le participe au singulier, et que, même dans cette hypothèse, la leçon prétendue originale impliquerait nécessairement l'existence d'une telle source ? Dans la perspective du récit, Barnabé devient le dieu principal, que concerne le sacrifice, et c'est lui qu'on en prévient. L'assistance d'Hermès ne réclamait pas l'inter-

ments, s'élancèrent vers la foule en criant " et disant : « Hommes, pourquoi faites-vous cela ? Nous aussi nous sommes des mortels de votre sorte, vous prêchant de quitter ces riens pour le dieu vivant qui a fait le ciel, la terre, la mer et tout ce qu'ils

vention d'un prêtre spécial ; et que le théophanie ait été unique ou double, il est moralement certain que le récit typique ne concernait ni Barnabé ni Paul. Si Barnabé se trouve nommé le premier en cet endroit, c'est que Barnabé est Zeus, que le sacrifice le regarde principalement et qu'il doit être le premier à protester (B. WEISS, I, 503).

Devant l'abomination qui se prépare, et qu'ils auraient beaucoup mieux fait de prendre en plaisanterie, — « Barnabé et Paul, déchirant leurs habits » — à la juive, en signe d'indignation et de douleur (cf. Mt. xxvi, 65 ; E. S. II, 609), — « se précipitèrent vers la foule », à laquelle, par conséquent, on ne doit pas les supposer mêlés. Et l'on dirait qu'ils sortent en courant de la ville (ἐξεπήδησαν) vers le temple, qui était « devant la ville », la foule étant là, autour du prêtre, pour le sacrifice, — « criant et disant : « Hommes, que faites-vous là ? (cf. Lc. xvi, 2). Nous aussi, nous sommes des hommes mortels comme vous » (ὁμοιοπαθεῖς ; cf. JAC. v, 17). — Déjà Pierre a dû relever Cornélius, qui se prosternait devant lui comme devant un être divin, et il a tenu le même langage (x, 26). Ici les gens oublient de se prosterner, mais ils font mieux ou pis, puisqu'ils offrent un sacrifice, et la situation est analogue, du moins l'auteur la conçoit telle. — « Vous prêchant de renoncer à ces » — dieux — « de néant », — à commencer par Zeus et Hermès, qui se trouvent spécialement en cause, — « pour le dieu vivant », — bien supérieur aux dieux inexistants, — « qui a fait le ciel, la terre, la mer et tout ce qu'ils contiennent » (cf. iv, 24 ; xvii, 24). — Il convient de prêcher aux païens le Dieu unique, créateur et providence. De là vient qu'on a ici une ébauche du discours à l'Aréopage ; mais le sujet n'est point développé, parce que le rédacteur le réserve pour Athènes. Les gens de Lystres sont supposés purement païens, n'y ayant dans cette ville ni Juifs, ni adorateurs du Dieu unique. On se demande néanmoins comment ils ont pu ignorer ce qu'étaient les missionnaires et quel dieu ceux-ci annonçaient, puisque la foule était déjà là quand Paul prêchant guérit le paralytique. — La construction : « vous évangélisant de vous convertir » etc. (εὐαγγελιζόμενοι ὑμᾶς... ἐπιστρέφειν) n'est point correcte, et le ms. D la redresse : « vous annonçant Dieu, afin que, de ces vanités, vous vous convertissiez au dieu vivant » etc. Mais la retouche est sensible, et

contiennent. ¹⁶ Il a, dans les générations passées, laissé toutes les nations aller leurs voies ; ¹⁷ cependant il n'a pas négligé de se rendre témoignage, faisant du bien, vous octroyant du ciel pluies et saisons fécondes en fruits, rassasiant de nourriture et de joie vos cœurs. » ¹⁸ Et ce disant, ils eurent peine à empêcher

la répétition du mot « dieu » alourdit singulièrement le discours. Si la phrase n'est pas grammaticalement irréprochable, elle est bien cadencée ; et le rédacteur tient plus à l'équilibre du rythme qu'à la netteté de la pensée ou à la correction du langage. On pourrait, s'il ne s'agissait d'un lieu commun, admettre dans ce passage une influence de la première aux Thessaloniciens (I, 19) ; mais cette influence est surtout sensible dans la retouche du ms. D.

Ce dieu réel, — « durant les générations écoulées, a laissé les peuples suivre leurs voies ». — On est bien obligé de reconnaître qu'il ne s'est guère occupé d'eux, et le rédacteur n'a pas l'air de rendre les païens responsables de leurs aberrations, comme fait Paul (Rom. I, 18-32). Après tout, Dieu ne leur a pas révélé sa Loi, et l'on peut bien dire qu'il les a laissés à eux-mêmes — « Cependant il n'a pas négligé de se rendre témoignage par ses bienfaits » — naturels, — « vous octroyant du ciel pluies et saisons fécondes en fruits, rassasiant de nourriture » — vos corps et, par la même occasion, — « de joie vos cœurs » (cf. Lc. XII, 19). — C'est ce que l'épître aux Romains (I, 20) dit, en termes plus philosophiques, pour reprocher aux païens leur aveuglement volontaire. Le discours à l'Aréopage, qui fait valoir la même idée en termes plus relevés que la présente allocution, ne parle aussi que des « temps d'ignorance » (XVII, 30). Les propos des missionnaires paraissent ici presque tronqués, et la fin comme suspendue en l'air, parce que le rédacteur s'est interdit d'en développer les idées essentielles et d'en faire l'application. On peut dire qu'ils s'est borné à faire parler Barnabé et Paul contre le sacrifice projeté, sans tourner le discours en exposition de l'Evangile et en exhortation à l'embrasser ; mais pourquoi les prédicateurs manqueraient-ils une si bonne occasion de prêcher leur doctrine et de gagner à l'Evangile un peuple si bien disposé ? Le transport enthousiaste dont ils viennent d'être l'objet va tomber comme par enchantement, et, presque sans transition, à l'apothéose refusée va succéder la lapidation de Paul.

« Eten disant cela, ils empêchèrent à grand peine la foule de leur sacrifier. » — L'incident est clos ; un revirement complet va s'opérer. — « Mais survinrent d'Antioche et d'Iconium des Juifs qui persua-

la foule de leur sacrifier. ¹⁹ Mais survinrent d'Antioche et d'Iconium des Juifs qui, ayant gagné la foule et lapidé Paul, le traî-

dèrent la foule », — la foule dont les missionnaires viennent de refuser le sacrifice, — « et ayant lapidé Paul ». — Se rappeler que les mêmes Juifs étaient en voie ou en train de lapider les missionnaires à Iconium quand ceux-ci se sont soustraits à leur poursuite, et qu'on ne devine pas pourquoi ils s'attaquent maintenant à Paul seul, à moins que ce ne soit pour justifier ce que dit Paul dans la seconde aux Corinthiens (XI, 25) : « J'ai été lapidé une fois ». — « Ils le traînèrent hors de la ville, pensant qu'il était mort. » — Heureusement il ne l'était pas, — « et les disciples », — que l'on ne s'avait pas si nombreux à Lystres, — « l'ayant entouré », — ceux qui avaient pensé le tuer s'étant retirés en l'abandonnant sur place, — « il se leva », — comme si de rien n'était, — « et il entra dans la ville. Le lendemain, il partit pour Derbé avec Barnabé ». — Les commentateurs disent que celui-ci a échappé à la lapidation parce que ce n'était pas lui qui prêchait.

Tout cela est bien inconsistant et incohérent. Pour ménager la transition, certains témoins (marge Philox., etc.) arrondissent la conclusion du précédent récit (v. 18) : « ils eurent peine à les empêcher de leur sacrifier et (à leur persuader) *de s'en aller chacun chez eux* ». — Addition mal venue. — Le ms. D (suivi en tout ou en partie par les ms. C E, la marge Philox., et la plupart des témoins de l'addition précédente) prépare ainsi l'intervention des Juifs : « *Et comme ils (les missionnaires) restaient (à Lystres) et enseignaient*, survinrent d'Iconium et d'Antioche *certain*s Juifs » etc. Plusieurs de ces témoins continuent : « *et comme ils (les missionnaires) disputaient hardiment, ils (les Juifs) persuadèrent à la foule de s'éloigner d'eux, disant qu'ils ne disaient rien de vrai, mais qu'ils mentaient en tout.* » Un ms. latin (*Floriac.*) ajoute encore : « *et ils excitèrent la foule à lapider Paul* ». Ce même ms. et la version sahidique savent que Paul se leva « *le soir* » pour rentrer dans la ville. Tous ces compléments éclaircissent l'incident ; aussi bien n'ont-ils été inventés que pour cela ; mais c'est le texte ordinaire, confus, obscur et à peine croyable, qui est original. On a voulu séparer la lapidation de l'apothéose parce que l'auteur les rapprochait trop ; mais il n'est pas sûr qu'en les séparant, pour que la lapidation ne parût point invraisemblable, l'on n'ait point altéré la pensée de l'hagiographe. Le texte pourrait signifier une volte-face immédiate des Lystriens (MEYER, *ap.* WENDT, 222), les Juifs arrivant à propos pour exploiter leur désillusion et les

nèrent hors de la ville, pensant qu'il était mort. ²⁰ Et les disciples l'ayant entouré, il se leva (et) entra dans la ville.

retourner contre Paul. Aucun intervalle n'est marqué : les Juifs arrivent, ils persuadent la foule, on lapide Paul et on le laisse pour mort ; le prétendu mort se relève, rentre en ville et part le lendemain. C'est, dit-on, le lendemain de la lapidation ; mais aucun jour spécial n'est assigné à la lapidation, et « le lendemain » peut aussi bien viser l'ensemble des faits précédents : miracle, sacrifice refusé, intervention des Juifs et lapidation de Paul. Si l'on se met à supposer des intervalles au nom de la vraisemblance, sous prétexte que les Lystriens n'ont pas pu changer si vite, — argument sans portée, le rédacteur n'ayant pas grand souci de la vraisemblance, — on en devra mettre tout aussi bien entre l'arrivée des Juifs et le succès de leurs manœuvres auprès des Lystriens, et l'on ne verra pas mieux comment s'est produite la lapidation de Paul. Si étrange que la chose paraisse, le sens le plus naturel du récit est que les Juifs « surviennent » au moment où Paul et Barnabé réussissent à empêcher, non sans difficulté, le sacrifice projeté en leur honneur, et qu'ils ont ameuté contre Paul la foule déçue. Cela ne tient pas debout, mais ce n'est pas plus incroyable que l'interprétation commune, et c'est plus conforme à la teneur du texte.

Il est d'ailleurs évident que cette histoire de lapidation est artificiellement soudée au récit précédent, et l'on a pu être tenté d'isoler le récit du miracle et du sacrifice (vv. 8-18) comme provenant d'une source spéciale (PREUSCHEN, 90 ; cf. J. WEISS, 158), quoique le fil de narration qu'a coupé le récit du miracle ne reprenne qu'après la seconde mention de Derbé (v. 20 ; le v. 21 rejoint en effet le v. 7, auquel il est impossible de rattacher le v. 19), et que cette circonstance ait provoqué d'autres conjectures critiques (voir WENDT, 220). Mais il ne semble pas que l'utilisation de sources, en tant que sources il y a, se fasse, dans ces deux chapitres consacrés à la mission de Chypre-Lycaonie, par les petites combinaisons que l'on suppose. Le rédacteur n'avait aucun récit suivi de la mission qu'il raconte et qui n'eût jamais lieu comme il la raconte : non seulement cette mission n'est pas à mettre à l'époque indiquée, avant la querelle des observances, mais Paul n'a pas suivi Barnabé en Chypre ; Barnabé n'a pas suivi Paul en Lycaonie et en Pisidie ; lorsque Paul a évangélisé ces dernières contrées, il y est venu de Cilicie, c'est-à-dire qu'il a suivi l'itinéraire inverse de celui que notre auteur a dû adopter pour

Et le lendemain il partit avec Barnabé pour Derbé. ²¹ Et ayant

le raccord avec la mission de Chypre. Il est probable que Luc, qui se bornait à signaler le départ de Barnabé pour Chypre après son dissentiment avec Paul (xv, 39), racontait avec quelques détails la mission de Paul et de Silas à Derbé, Lystres, Iconium, Antioche de Pisidie ; mais ces détails ne sont point à reconnaître dans nos récits, vu que les scènes de synagogue à Antioche de Pisidie (xiii, 14-52) sont fictives et secondaires, que le miracle de Lystres et la méprise qui en résulte (xiv, 9-18) sont une autre fiction. Restent l'agitation qui se produit à Iconium et qui aboutit presque à une lapidation (xiv, 1-7), et la lapidation qui est censée avoir été effectuée à Lystres (xiv, 19-20). Il n'est point téméraire, étant donné le procédé de dédoublement qui est familier à notre rédacteur, de supposer qu'un seul fait de lapidation, qui correspondait à celui dont parle la seconde aux Corinthiens, était mentionné dans la source, et que ce fait aura été réparti, pour ainsi dire, entre Iconium et Lystres, par le rédacteur soucieux d'étoffer son tableau lystrien en y plaçant ce comble de l'animosité des Juifs. Le malheur est que Lystres, ville toute païenne et colonie romaine, y convient beaucoup moins qu'Iconium, où il y avait une synagogue et une juiverie nombreuse. C'est donc à Iconium, — on peut dire à Iconium seulement, — qu'aurait eu lieu la lapidation, et rien n'empêche d'admettre que le trait de Paul traîné hors de la ville et laissé pour mort vient de source. On s'explique aisément que Paul soit seul lapidé, si, dans la source, il était seul chef de la mission, n'étant plus avec Barnabé. Ce n'est pas à dire que le tableau de ce qui s'est passé à Iconium ne soit dû en grande partie au rédacteur, mais la donnée fondamentale, l'agitation juive et la lapidation par les Juifs, doit venir de la source, et il ne paraît aucunement probable que les deux mots de la seconde aux Corinthiens en aient fourni l'idée au rédacteur. Ainsi seraient reconstitués avec quelque vraisemblance les traits principaux de la mission de Paul à Iconium : succès assez considérable soit auprès des Juifs soit auprès des païens ; exaspération des Juifs, qui atteint à l'extrême et se traduit finalement dans une véritable émeute où Paul a failli perdre la vie.

XXXVII. — A DERBÉ. RETOUR

Les missionnaires arrivent à Derbé, où le récit les avait conduits avant le miracle de Lystres, et, comme pour reprendre le fil de sa narration, le rédacteur dit qu'ils « évangélisèrent la ville », répétant

évangélisé cette ville et fait de nombreux disciples, ils revinrent

ce qu'il avait déjà écrit (vv. 6-7) : qu'ils « évangélisaient là » (à Lystres, Derbé et les alentours). Au fond, il ne s'agit pas de reprendre la suite d'une source ; car toute cette finale n'est qu'un morceau de remplissage pour amener l'affaire des observances. Le rédacteur se reprend donc lui-même en rattrapant le fil artificiel qu'il a tendu sur cette mission ; et ce qu'il va dire n'est que banalité doublée d'in vraisemblance.

« Et ayant évangélisé cette ville », — Derbé, — « et fait un certain nombre de disciples, ils retournèrent à Lystres », — ce qui est bien surprenant, après l'histoire de lapidation qui vient de nous être contée, — « à Iconium », — ce qui n'est pas moins étrange, puisque les missionnaires ont dû fuir devant l'émeute, — « et à Antioche » — ce qui est tout aussi extraordinaire, puisqu'ils ont été chassés du territoire par intervention de l'autorité publique. Il est donc superflu de dire (avec WENDT, 222) que ce retour ne pouvait, dans la source, venir après la lapidation de Lystres (vv. 19-20), qui serait surajoutée : la lapidation peut bien, en effet, n'être pas à sa place, mais le retour à Iconium et à Antioche ne s'explique pas mieux que le retour à Lystres. La mission dont il s'agit n'ayant jamais eu lieu, et l'itinéraire pour l'aller, de Pergé à Derbé, étant fictif, le retour de Derbé à Pergé ne l'est pas moins. Lorsque Paul a réellement évangélisé ces pays, venant de Tarse avec Silas, il a suivi l'itinéraire Derbé-Lystres-Iconium-Antioche, et il n'est pas revenu sur ses pas ; il a poursuivi sa route vers la Phrygie et la Galatie, pour aboutir à Troas, d'où il est parti pour la Macédoine (xvi, 6-10). Ayant amené les missionnaires jusqu'à Derbé, le rédacteur aurait pu tout aussi bien, et certes beaucoup plus logiquement, les reconduire à Antioche par la Cilicie, au lieu de les faire retourner sur leurs pas. On s'est ingénié à trouver les motifs qui avaient déterminé ce retour : désir d'affermir les communautés après les troubles occasionnés par les Juifs, — mais n'était-ce pas le plus sûr moyen de réveiller ces troubles à peine assoupis ? — éviter, par crainte de fatigue pour Paul, les passes du Taurus, — mais l'autre itinéraire, beaucoup plus long, était aussi très difficile, surtout entre Pergé et Antioche de Pisidie, puisque les commentateurs expliquent de même par les périls de cette route la défection de Jean-Marc. La vérité doit être que le rédacteur, ayant conçu cette mission, la conduit à sa guise et trouve plus opportun de faire retourner sur leurs pas les missionnaires, pour qu'ils aient l'air de

à Lystres, à Iconium et à Antioche, ²² affermissant les âmes des disciples, les exhortant à persévérer dans la foi et (leur disant) que c'est à travers beaucoup d'afflictions qu'il nous faut entrer au royaume de Dieu. ²³ Et leur ayant, dans chaque communauté, choisi des anciens, priant avec jeûnes, ils les recommandèrent au Seigneur en qui ils avaient cru. ²⁴ Et traversant la Pisidie, ils

donner la dernière main à leur fondation, ou tout simplement pour ne pas compliquer davantage le développement de cette mission fictive et ramener par le même chemin les prédicateurs à leur point de départ, sans s'apercevoir de la conclusion plus naturelle qui aurait été à sa disposition.

Paul et Barnabé s'en retournaient, — « affermissant les âmes des disciples, les exhortant à rester dans la foi (cf. XI, 22 ; XIII, 43, « rester dans la grâce de Dieu »), et » — leur enseignant — « que c'est à travers beaucoup d'afflictions qu'il nous faut arriver », — que nous arrivons — « au règne de Dieu ». — Ils s'occupaient aussi d'organiser les communautés. On pourrait se demander pourquoi ils ne l'avaient pas fait plus tôt ; mais il fallait bien leur laisser quelque chose à faire en ce retour (PREUSCHEN, 91). — « Or, leur ayant choisi, en chaque communauté, des anciens » — pour les gouverner, — « priant avec jeûnes ». — Bien que ces prières et ces jeûnes ne soient pas rapportés directement à l'élection des anciens, ils y sont certainement coordonnés, comme ils l'ont été plus haut (XIII, 3) à l'ordination des missionnaires, et c'est le même rédacteur qui parle dans les deux endroits. — « Ils les recommandèrent au Seigneur », — le Seigneur Christ, — « à qui ils avaient cru ». — Le rédacteur entend cette institution d'anciens, qui sont les presbytres-épiscopes du discours de Milet (XX, 17, 28), au sens de l'épître à Tite (I, 5) et de l'épître de Clément (XLII, 4) ; sans doute ne pense-t-il pas à une simple élection par les deux missionnaires, mais aussi à l'imposition des mains (se rappeler le rapport avec XIII, 3), et l'on peut croire même qu'il n'exclut pas en pensée l'élection des anciens par les communautés intéressées, mais qu'il réserve à Paul et à Barnabé l'institution de ces fonctionnaires par le rite de l'ordination, déjà mentionné à propos des sept diacres de Jérusalem (VI, 6 ; *supr.*, p. 303). Les choses se passaient ainsi dans les communautés vers la fin du I^{er} siècle, et l'on ne saurait dire en quelle mesure l'anticipation du rédacteur pourrait se trouver conforme à la réalité.

« Et traversant la Pisidie », — les missionnaires — « arrivèrent

vinrent en Pamphylie ; ²⁵ et ayant annoncé à Pergé la parole, ils descendirent à Attalie, ²⁶ et de là ils naviguèrent vers Antioche, d'où ils avaient été remis à la grâce de Dieu pour l'œuvre qu'ils avaient accomplie. ²⁷ Et étant arrivés, et ayant rassemblé la communauté, ils racontèrent tout ce que Dieu avait fait avec eux, et

en Pamphylie ; et, ayant dit la parole à Pergé », — ce qu'ils n'avaient pas fait en passant, Pergé ayant été signalé seulement comme l'endroit où Jean-Marc s'était séparé d'eux, — « ils descendirent à Attalie », — port où l'on doit supposer qu'ils ont débarqué en arrivant de Chypre (cf. *supr.* p. 520), — « et de là naviguèrent vers Antioche ». — Le rédacteur maintenant court plutôt qu'il ne marche, et ce retour a toute la rapidité qui convient à une transition littéraire. L'évangélisation de Pergé, réalisée en deux mots, est pour l'ornement du discours, et afin que les voyageurs n'aient pas l'air de passer en cette ville pour rien. Ils ne prêchent pas à Attalie, mais il s'y embarquent, et cela suffit.

Les voilà rentrés à Antioche, — « d'où ils avaient été remis à la grâce de Dieu », — confiés à sa protection miséricordieuse, — « pour l'œuvre qu'ils avaient accomplie ». — La communauté d'Antioche les avait confiés à la Providence quand elle les avait congédiés après avoir prié et jeûné avec eux, et que les principaux de la communauté leur eurent imposé les mains (XIII, 3) : c'est référence à l'introduction que le rédacteur lui-même a préfixée aux récits qu'on vient de voir, et à l'interprétation qu'il a donnée de l'oracle spirituel : « Séparez-moi Barnabé et Saul pour l'œuvre à laquelle je les destine » (XIII, 2) ; mais le rappel de « l'œuvre » est une allusion à cet oracle même, soit que le texte en ait été modifié par le rédacteur, soit que celui-ci ait substitué une autre œuvre, la prétendue mission de Chypre-Pisidie-Lycaonie, à celle qui était visée dans la source.

Aussitôt — « arrivés », — Paul et Barnabé, — « ayant réuni la communauté, racontèrent tout ce que Dieu avait fait avec eux », — soutenant leur effort de son assistance, — « et comme quoi il avait ouvert aux païens la porte de la foi ». — La métaphore est originale (ce n'est pas précisément la même image que dans I Cor. XVI, 9 ; II Cor. II, 12 ; Col. IV, 3, où Paul parle de libre débouché pour sa prédication) ; mais l'idée est celle qui a été exprimée après la conversion de Cornélius (XI, 18), et cette correspondance n'est pas fortuite. L'hagiographe qui a figuré dans la conversion du premier païen celle de tous les croyants du paganisme, et qui a voulu montrer

qu'il avait ouvert aux gentils la porte de la foi. ²⁸ Et ils demeurèrent un certain temps avec les disciples.

dans la conduite de Pierre, réglée par l'Esprit, la solution providentiellement apportée dès la première heure à la question des observances légales, a voulu montrer de même dans la fondation des communautés de Pisidie et de Lycaonie celle des premières communautés recrutées parmi les païens et à propos desquelles se serait posée en fait la question des observances. Qu'il ait adopté cette fiction, et qu'il l'ait adoptée consciemment, c'est ce qui résulte de la correspondance établie entre ces deux fictions, la conversion de Cornélius et la mission de Chypre-Lycaonie, correspondance qui apparaîtra encore dans le chapitre suivant. Par conséquent, la communauté d'Antioche n'est pas pour lui une communauté hellénochrétienne, et il a voulu réellement considérer comme des Juifs hellénistes, contrairement à l'évidence de la source qu'il copiait, les convertis antiochiens (cf. *supr.* p. 465). C'est donc aussi très délibérément, — car il connaît l'épître aux Galates, — qu'il aura supprimé la mission de Barnabé et de Paul dans les pays de Syrie et de Cilicie, mission qui s'adressait pour une grande part aux païens et qui eut pour résultat la fondation de communautés recrutées aussi bien et plus encore parmi les païens que parmi les Juifs; il a fait cette suppression pour que la question des observances, qui s'est posée à propos de ces communautés de Syrie-Cilicie, ne se posât point à leur occasion, mais à propos des communautés de Pisidie et de Lycaonie. Tout cela s'est fait par des combinaisons arbitraires, et sous l'influence d'idées systématiques, non par des erreurs involontaires sur des textes mal compris.

Et les missionnaires, revenus ainsi dans la communauté d'Antioche, y — « demeurèrent un certain temps avec les disciples ». — Comme c'est à Antioche que s'est posée la question des observances, et que la source le disait, il faut bien que le rédacteur, qui ne veut pas perdre tout contact avec la réalité, parte de là pour raconter l'affaire. Mais sa fiction a d'avance tout embrouillé, et lui-même s'est en quelque façon interdit d'être vrai dans ce qu'il va raconter.

xv, ¹ Cependant quelques-uns, descendus de la Judée, enseignaient aux frères : « Si vous n'êtes circoncis selon la coutume

XXXVIII. — L'AFFAIRE DE LA CIRCONCISION,
L'ASSEMBLÉE DE JÉRUSALEM ET LE DÉCRET APOSTOLIQUE

Selon l'épître aux Galates (II, 1-10), Paul, quatorze ans après sa conversion, est venu à Jérusalem en compagnie de Barnabé. Paul fait mention de Titus comme ayant participé à ce voyage, et d'autres frères ont pu y être associés ; mais Titus était le seul incirconcis, et c'est à ce titre qu'il est mentionné par l'Apôtre. Certains individus que Paul qualifie de « faux frères intrus », mais qui étaient simplement des judaïsants pénétrés de respect pour la Loi et persuadés que l'on ne pouvait en faire abstraction complète dans la proposition de l'Evangile aux païens, étaient venus de Judée en Syrie et avaient inquiété les convertis du paganisme en parlant de la Loi et de la circoncision. Paul se flatte de leur avoir tenu tête, et il est certain que Barnabé ne leur avait pas non plus cédé. Mais, ces gens paraissant avoir derrière eux les apôtres et la communauté de Jérusalem, la situation ne laissait pas d'être assez angoissante. Une « révélation » fit envoyer Barnabé et Paul à Jérusalem pour traiter la question avec les apôtres. Cette « révélation » était selon le besoin du moment, et les deux apôtres, — Paul et Barnabé sont apôtres dans l'épître aux Galates, — représentaient en fait et même plus ou moins formellement les communautés de Syrie et de Cilicie qu'ils venaient d'organiser. Ils exposèrent à part « aux notables », à Pierre, à Jacques frère du Seigneur, à Jean, ce qu'ils avaient fait, et les règles qu'ils avaient suivies dans l'admission des païens. Les « notables » n'y trouvèrent rien à blâmer et ils ne virent aucun inconvénient à ce qu'ils continuassent de travailler dans les mêmes conditions, s'occupant de rallier les païens à la foi de l'Evangile, comme eux en Judée s'occupaient des Juifs ; ils demandèrent seulement que ces communautés du dehors « se souvinssent des pauvres », c'est-à-dire, de la communauté de Jérusalem, en lui adressant des cotisations qui, sauf qu'elles étaient volontaires, — et elles ne pouvaient pas ne pas l'être, — ressemblaient assez aux contributions des Juifs pour le culte du temple. De là vient, que par la suite, Paul a organisé des collectes dans toutes les communautés fondées par lui. Aucune obligation ne fut prescrite en ce qui regarde la Loi, et l'on ne parla même pas de circoncire Titus, en sorte que les missionnaires purent s'en retourner à Antioche

de Moïse, vous ne pouvez être sauvés. »² Et une agitation

tranquillisés sur l'avenir de leur œuvre (pour la critique du témoignage de Paul, voir *Galates*, 98-124).

Les premières lignes du récit parallèle des Actes concordent avec les données de l'épître. — « Et certains, descendus de Judée ». — Ce ne devaient pas être des personnes négligeables, étant donnée l'importance qui s'attache à leur dire, et ce sont les gens que Paul, dans l'épître aux Galates, accuse d'être venus « espionner la liberté » dont il usait « en Christ Jésus » (la marge Philox. et deux mss grecs, min. 8, 137, ajoutent que c'étaient « des croyants de la secte des pharisiens », conjecture en rapport avec la suite du récit (v. 5), mais qui ne s'impose pas autrement). — « Enseignaient aux frères que, s'ils n'étaient point circoncis selon la coutume » — ou règle — « de Moïse, ils ne pourraient être sauvés ». — Le ms. D (aussi marge Philox.) lit : « si vous n'êtes point circoncis *et ne marchez point* selon la coutume de Moïse », etc., probablement pour signifier qu'il ne s'agissait pas que de la circoncision. — « Et une agitation s'étant produite » — dans la communauté, — « ainsi qu'une discussion assez grave (καὶ ζητήσεως οὐκ ὀλίγης) de Paul et de Barnabé avec eux ». — On verra plus loin que la source devait nommer Barnabé le premier, et non sans raison, attendu que Barnabé ne fut jamais subordonné à Paul, et que, dans la circonstance, le principal fondateur de la communauté d'Antioche devait en être aussi le premier mandataire. — « On décida » (ἔταξαν) : ceux qui décident sont « les frères » mentionnés d'abord, c'est-à-dire la communauté d'Antioche, — « que Paul, Barnabé et quelques autres » — membres de cette communauté — « monteraient vers les apôtres et les anciens à Jérusalem au sujet de cette affaire ». — Titus est dans les « quelques autres » ; mais les Actes ne font nulle part mention de Titus. On vient de voir la raison particulière que Paul avait de le nommer. Comme il n'a joué aucun rôle dans la réunion de Jérusalem, Luc n'avait pas motif de le mentionner ; il ne pouvait manquer de le nommer à propos des affaires de Corinthe ; mais le rédacteur a supprimé tout ce que Luc avait pu dire des difficultés de Paul avec les Corinthiens. La communauté antiochienne décide l'envoi d'une sorte de délégation dont les orateurs seraient Barnabé et Paul ; les autres font nombre, et la cause est remise aux deux apôtres. Il n'est point ici question de « révélation » ; mais le mandat de la communauté n'exclut aucunement une manifestation de l'Esprit disant d'envoyer Barnabé et Paul à Jérusalem. Paul, ou bien quelque autre, aura eu la

s'étant produite, ainsi que discussion assez vive de Paul et de

vision ou la révélation qui convenait à la circonstance ; l'Esprit aura dit d'envoyer Barnabé et Paul, et la communauté aura suivi l'ordre de l'Esprit en les déléguant. Dans l'épître aux Galates, Paul tient à signifier que c'est l'Esprit qui l'a fait aller à Jérusalem et qu'il n'a été mû par aucune idée, aucun sentiment, aucune obligation de dépendance à l'égard des anciens apôtres. La préoccupation de son apologie personnelle l'a induit à laisser dans l'ombre l'importance qu'avait à côté de lui Barnabé.

On peut lire dans le ms. D (et la marge Philox.) : « *Car Paul leur disait de rester comme ils avaient cru* », — de s'en tenir à la règle de vie qu'il avaient prise avec la foi chrétienne, — « (et) *il insistait fort* ». — L'attitude de Paul paraît ainsi décrite d'après l'épître aux Galates (II, 5). — « *Et ceux qui étaient venus de Jérusalem leur prescrivirent*, à Paul, à Barnabé et à quelques autres de monter vers les apôtres à Jérusalem, *pour être jugés par eux* sur cette affaire. » — Le rôle des apôtres hiérosolytains apparaît grand ; il ne l'est guère plus au fond que dans le récit authentique, où Paul et Barnabé, s'il ne viennent pas pour être jugés, viennent du moins pour se faire donner une décision autorisée sur l'affaire qui les préoccupe. Dans la réalité, aussi bien d'après Paul que d'après ces premières lignes, qui viennent de source, il ne s'agit pas précisément de soumettre l'affaire aux apôtres comme à la seule autorité qui puisse en décider, mais d'éclaircir la question soulevée par les agitateurs judaïsants et de faire valoir à Jérusalem devant les apôtres, contre la thèse judaïsante, les arguments qu'on leur a opposés à Antioche. Barnabé et Paul viennent pour faire agréer leur programme, non pour demander la solution d'un problème qui n'existait pas pour eux. Parler d'autorité, au sens propre du mot, serait eu égard aux circonstances du fait, commettre un fier anachronisme. Si l'on n'avait pas pu s'entendre, l'Eglise aurait été divisée avant de naître, et nul ne saurait dire ce qui en aurait pu résulter. — On remarquera que la glose supprime « les anciens », dont le texte ordinaire fait mention auprès des apôtres. Ce n'est pas qu'ils aient manqué dans la rédaction authentique ; mais ils pourraient bien n'y être que par la grâce du rédacteur. Dans le précédent voyage de Barnabé et de Paul, qu'il a dédoublé de celui-ci, le rédacteur les adresse « aux anciens » (XI.36), qui se trouvent ainsi remplacer les apôtres, et qui les remplaceront de même dans la relation du dernier voyage de Paul à Jérusalem (XXI, 18). La raison de ce flottement a été indiquée plus haut (p. 476).

Barnabé avec eux, l'on décida que Paul, Barnabé et quelques

On peut douter que la source ait parlé en même temps des apôtres et des anciens ; elle aura plutôt mentionné les uns ou les autres, et ici plutôt les apôtres que les anciens. Mais rien ne prouve qu'elle ait entendu par apôtres les Douze, ou ce qui pouvait rester de cet ancien comité directeur du premier groupe croyant ; elle aurait eu plutôt en vue le personnel dirigeant, surtout ceux que Paul appelle « les notables », et ce personnel se confondrait plus ou moins avec le corps des anciens dont parle le rédacteur. Plus loin, après la mort des fils de Zébédée, après le départ de Pierre, on conçoit que Luc n'ait plus parlé d'apôtres mais d'anciens.

La question à débattre se présentait surtout comme une question pratique, bien que notre texte l'ait formulée d'abord à la façon d'un théorème théologique. Paul, dans ses épîtres, notamment dans l'épître aux Galates et dans l'épître aux Romains, remonte aux principes et développe une théorie du salut qui s'est précisée dans sa lutte contre les prétendus judaïsants, mais qu'on aurait tort de prendre pour le thème propre de la querelle dont il s'agit maintenant. On était parti pour répandre la foi de Jésus Messie et de son prochain avènement. On avait, à distance de Jérusalem, modifié et agrandi passablement la notion du Seigneur Christ, et, à la faveur du prosélytisme que le judaïsme en général exerçait auprès des païens, on avait recruté chez les gentils beaucoup d'adhérents que, tout spontanément, étant soi-même déjà quelque peu schismatique, on avait traité d'égaux devant Dieu et le Christ dans l'espérance du salut. Après tout, les synagogues toléraient, attiraient, retenaient autour d'elles quantité de païens qui participaient à leur foi et, dans une assez large mesure, à leur vie religieuse, sans que l'on se crût obligé de les repousser sous prétexte que le plus grand nombre refusaient d'aller jusqu'à la circoncision et aux pratiques par lesquelles ils se seraient isolés de leurs concitoyens et auraient paru adopter non seulement la foi mais la nationalité juives. Maintenant il s'agissait d'une propagande qui se faisait sous le couvert du judaïsme, mais qui avait dû, aussitôt que née, avoir ses conventicules particuliers, qui s'était spontanément organisés en secte ayant son rite d'entrée, le baptême, son rite de communion, la cène ; dans cette secte avait ainsi grandi un culte qui, fatalement, surtout en dehors de son milieu primitif, prenait un caractère non juif et semi-païen, le culte d'un mort, d'un héros crucifié, dont on faisait peu à peu le Sauveur du monde. L'idée du règne de Dieu s'était trans-

autres des leurs monteraient vers les apôtres et les anciens à

formée ; les croyants n'étaient plus un tout petit groupe de saints attendant le retour de Jésus sur les nuées pour instaurer à Jérusalem le règne de Dieu parmi les élus d'Israël. L'espérance était offerte à tout croyant de bonne volonté, la foi au Christ assurant à tout homme, païen ou juif, la participation à un règne qui était de plus en plus celui du Seigneur Christ, de moins en moins celui du Messie d'Israël, et qui s'anticipait aussi de plus en plus dans la vie des communautés nouvelles, pleines de foi, de charité, de dons spirituels. Bref, le christianisme, sans presque s'en apercevoir, était devenu une religion complète, et c'est par le sentiment de cette religion, plus encore que par des réflexions sur la nature universelle de ses principes, — universalité qui était elle-même en train de se former, de prendre conscience d'elle-même, — que ses missionnaires les plus entreprenants avaient organisé leurs communautés sur la seule base de la foi au Seigneur Christ, des pratiques spécifiquement chrétiennes, et de la morale juive en tant qu'elle pouvait s'interpréter en morale universelle. Les principes impliqués dans cette conduite allaient se dégager plus nettement par la contradiction, et bientôt Paul et d'autres en ébaucheraient des théories générales. Pour le moment, il s'agissait de faire agréer à Jérusalem la procédure adoptée pour le recrutement parmi les païens.

A en croire notre notice, qui paraît venir de source, les personnages qui étaient venus de Judée auraient soulevé la question de principe : point de salut sans la circoncision. Et, comme Paul le dira plus tard aux Galates, qui prend la circoncision s'engage à toute la Loi (GAL. V. 13). Bien qu'elle en ait l'apparence, cette affirmation n'était pas une théorie du salut, c'était une affirmation de la foi juive non hellénisée : la promesse de Dieu est adressée à Israël, et il n'y a pas d'Israël sans la Loi. Or nous avons pu voir, ou du moins entrevoir, que la foi juive hellénisée tendait à comprendre les choses un peu autrement et à concevoir la réalisation de l'espérance dans une humanité où Dieu régnerait par la foi et la morale juives, sans les spécifications nationales de la Loi. Nous avons pensé trouver que les croyants hellénistes avaient dès l'abord professé l'abrogation de la Loi dans le règne de Dieu, et que c'est même en partant de là qu'ils avaient dû si facilement admettre les païens à l'espérance chrétienne sans leur imposer la Loi. L'expérience maintenant acquise n'avait pu que les confirmer dans leur idée. Les païens étaient venus à eux, et, pour tout dire, le christianisme existant vraiment, nul ne pouvait

Jérusalem au sujet de cette question. ³ Eux donc, ayant eu conduite de la communauté, traversaient la Phénicie et la Samarie, racontant la conversion des gentils, et ils procuraient grande

plus faire qu'il n'existât point. Allait-il falloir que ceux dont l'activité missionnaire avait le plus contribué à sa formation s'employassent à le détruire? Et n'allaient-ils pas, eux, soulever, dans une certaine mesure, la question de principe, et demander si vraiment, à considérer les choses en elles-mêmes, l'acceptation de la Loi juive était la condition indispensable de l'espérance chrétienne, si le christianisme allait se faire plus exigeant que ne l'était, en fait, le judaïsme de la dispersion, si la foi à Dieu et à son Christ ne suffisait pas à garantir au païen de bonne volonté une part dans le règne de Dieu? Ne pourrait-on pas, rien qu'en exposant la situation aux anciens apôtres, les amener à désavouer des gens qui avaient agi sans instructions précises de leur part, tout en se réclamant probablement, et à bon droit, de leur nom, et en se comportant ou croyant se comporter selon leur esprit?

On reconnaît la main du rédacteur dans ce qui est raconté du voyage et dans la mise en scène de l'assemblée où se discute la question des observances. — « Eux donc », — les délégués, — « congédiés » — en forme (οἱ μὲν οὖν προπεμφθέντες pourrait se traduire : « donc, les congédiés », ou bien : « donc, ceux-ci, congédiés », etc., l'équivoque étant la même que 1, 6, 11, 41 ; mais la seconde construction est préférable, et l'on veut représenter les délégués partant avec d'autres frères qui leur font par honneur, au nom de la communauté, un bout de conduite), — « par la communauté traversaient la Phénicie et la Samarie », — faisant station dans toutes les communautés, qu'on pourrait y supposer fort nombreuses, si l'indication ne venait du rédacteur, — « racontant la conversion des païens », — comme si c'était la nouvelle du jour, — « et ils procuraient grande joie à tous les frères ». — Cette façon de présenter la conversion des païens de Pisidie et de Lycaonie comme le premier fait de ce genre rattache notre passage au récit fictif de la mission de Chypre-Lycaonie, et l'on remarquera que ce passage s'accorde mal avec la notice précédente, d'après laquelle les judaïsants, conformément à l'épître aux Galates, sont venus à Antioche et ont inquiété les hellénochrétiens du lieu, en leur parlant de circoncision. L'accession des païens à la foi était connue des croyants de Judée avant l'arrivée des délégués d'Antioche.

joie à tous les frères. ⁴ Et arrivés à Jérusalem, ils furent reçus par la communauté, les apôtres et les anciens, et ils rapportèrent tout ce que Dieu avait fait avec eux. ⁵ Mais il se leva quelques-

Cependant ceux-ci, — « arrivés à Jérusalem, furent reçus par la communauté, par les apôtres, par les anciens », — c'est-à-dire avec toute la solennité possible, comme ils ont eu à leur départ d'Antioche le maximum de civilités, — « et ils leur racontèrent tout ce que Dieu avait fait avec eux ». — Répétition de ce qui a été dit à propos de leur retour à Antioche (xiv, 27). Quelques mss. ajoutent même aussi en cet endroit : « et qu'il avait ouvert aux païens la porte de la foi », ce qui est au moins sous-entendu, puisque d'aucuns vont dire aussitôt : « il faut *les* circoncire ». Si le rédacteur ne l'a pas dit expressément, c'était pour ne pas pousser trop loin la répétition, et aussi peut-être pour ne pas accentuer la chose en des termes qui sembleraient oublier devant les apôtres le fait de Cornélius, que Pierre va rappeler comme ayant apporté la solution du problème que l'on voudrait soulever maintenant. — « Certains croyants, venus de la secte des pharisiens », — ce qui doit expliquer leur exigence, — « se levèrent, disant qu'il fallait circoncire » — les fidèles païens — « et leur enjoindre d'observer la Loi de Moïse ». — Ainsi la question a l'air de se poser à nouveau dans l'assemblée de Jérusalem, comme si elle avait été provoquée seulement par le rapport de Paul et de Barnabé, ceux-ci étant venus pour dire leurs succès, et que l'affaire, amorcée à Antioche, n'eût point motivé la délégation des deux missionnaires. Le ms. D (et marge Philox.) efface la contradiction : « Mais *ceux qui leur avaient ordonné de monter vers les anciens* se levèrent disant — (c'étaient) certains croyants venus de la secte des pharisiens ». Retouche évidente. On se fût bien gardé de supprimer une explication si utile si l'auteur l'avait donnée. Rien n'oblige à tenir cette explication pour vraie ni à la considérer comme provenant d'une source particulière où l'affaire aurait été racontée du point de vue hiérosolymitain. Il est possible que les judaïsants qui réclamaient la circoncision des païens aient été des pharisiens, mais le rédacteur n'avait pas besoin de le savoir pour l'affirmer, et il le dit plutôt par conjecture : des gens si zélés pour la Loi ne pouvaient être que des pharisiens. Mais des sadducéens, s'il y en avait eu dans la communauté de Jérusalem, auraient pu se montrer tout aussi exigeants sur l'article de la circoncision. D'après l'épître aux Galates, la question des observances, soulevée en Syrie par « les faux frères intrus », ne fut pas débattue en une

uns de ceux de la secte des pharisiens qui avaient cru, disant qu'il fallait les circoncire et leur enjoindre d'observer la Loi de

sorte de concile comme celui que décrivent les Actes, mais en particulier avec « les notables ». Il ne pouvait pas en être autrement, à moins qu'on ne voulût aboutir à une confusion inextricable ou bien au schisme. De même que la communauté antiochienne et les communautés hellénochrétiennes en général furent représentées dans la circonstance par les plus actifs de leurs fondateurs, la communauté mère le fut par les principaux de ses membres dirigeants. En face de Barnabé et de Paul, expliquant et justifiant les règles par eux suivies dans leur apostolat, il y eut Pierre, Jacques et Jean, qui les examinèrent avec eux, et les résolutions essentielles furent ainsi prises en petit comité ; ce qui n'exclut ni une communication plus générale faite devant la communauté par les apôtres de la gentilité sur les succès de leur mission, ni une notification des décisions prises, et en telles conditions que l'arrangement ait pu être conclu au nom de la communauté. Car, s'il convient d'écarter l'appareil de concile que donne le récit des Actes, il faut de même écarter l'apparence de négociations toutes personnelles, que suggère l'épître aux Galates. Le rédacteur obéit à un intérêt de système et d'apologie générale quand il montre les apôtres prenant, de leur autorité supérieure, au milieu d'une assemblée docile, les décisions devant lesquelles tout le monde n'a qu'à s'incliner: Paul obéit aussi à un intérêt de système et d'apologie personnelle lorsqu'il se représente enlevant tout seul l'agrément des trois « colonnes » et, par la même occasion, la reconnaissance de son apostolat universel et indépendant auprès des gentils. La question des païens convertis n'était nullement incarnée en sa personne, et ni l'examen de l'affaire ni la solution adoptée n'eurent le caractère de négociations et de conventions individuelles. Il est probable d'ailleurs que Barnabé et Paul, plus instruits et plus habitués à la discussion que les apôtres galiléens, n'eurent pas trop de peine à les persuader.

Quant à la question de sources, ce qui est dit des préliminaires antiochiens de l'affaire (vv. 1-2) ne peut être de l'auteur qui a voulu présenter les hellénochrétiens de Pisidie et de Lycaonie comme les premiers convertis de la gentilité, et qui fait poser la question des observances, à propos de ces convertis, dans l'assemblée de Jérusalem. Mais ce dernier auteur doit s'identifier avec le rédacteur même des Actes, avec celui qui a inventé la mission de Chypre-Lycaonie

Moïse. ° Et les apôtres et les anciens s'assemblèrent pour exa-

pour la placer avant le débat sur les observances, et qui a imaginé, voulant faire place à cette prétendue mission, le dédoublement du voyage unique accompli par les deux principaux apôtres d'Antioche pour faire cesser l'embarras qui leur venait des judaïsants. Le rédacteur relait à son gré l'histoire de la querelle et celle de la réunion qui consacra l'admission inconditionnelle des païens à la religion du Christ ; il retient dans cette histoire systématique un fragment de la relation écrite par Luc d'après information autorisée, et, comme il lui est arrivé ailleurs, il ne s'inquiète pas de ce que le morceau de source s'accorde assez mal avec la description générale où il lui a donné place. Il fait donc, en suivant la source et contrairement à l'économie générale de son récit, soulever à Antioche la question des observances ; puis, suivant la logique de sa fiction, il coordonne au rapport de Paul et de Barnabé sur leur mission de Pisidie-Lycaonie la réclamation des judaïsants à propos de la circoncision. L'idée d'une source spéciale se recommande d'autant moins que la prétendue source n'est, à y bien regarder, qu'un travestissement volontaire de l'histoire authentiquement exposée par Luc.

Ce doit être sous l'influence de la source que le rédacteur, avec sa maladresse ordinaire, paraît couper la séance générale où s'est produite la réclamation des croyants pharisiens, afin d'introduire une réunion spéciale. — « Et les apôtres et les anciens s'assemblèrent pour examiner cette affaire. » — L'indication se trouve contredite par toute la suite du récit, les discours de Pierre et de Jacques étant censés adressés à toute la communauté, et la décision finale étant prise aussitôt par « les apôtres, les anciens et la communauté entière » (v. 22). Quelques témoins (marge Philox. et min. 137) lisent : « Et se réunirent les apôtres et les anciens *avec la foule*. » Mais l'intention de rétablir l'équilibre du récit est par trop claire. Si l'on veut prendre le récit à la lettre, on a le choix entre deux hypothèses : la réclamation des judaïsants fait décider une seconde réunion où l'affaire sera étudiée spécialement (B. WEISS, I, 505) ; — mais, si l'on explique ainsi l'apparent dédoublement de la séance, on n'explique pas pourquoi cette assemblée particulière des apôtres et des anciens se trouve comprendre un peu plus loin toute la communauté ; — ou bien apôtres et anciens se mettent à délibérer sous le regard de la foule et devant les délégués d'Antioche (WENDT, 228) ; — mais le texte favorise peu cette interprétation, puisque, dans l'hypothèse, les apôtres

miner cette affaire. ⁷ Et comme il y avait grande discussion,

et les anciens se trouvaient déjà ensemble et n'avaient pas besoin de se réunir ; il aurait été beaucoup plus simple de dire qu'ils se mirent à délibérer. On a dit aussi (SCHWARTZ, 271 ; PREUSCHEN, 94) que le rédacteur, par cette enclave, s'était proposé de changer en concile apostolique la réunion que la source (une prétendue source hiérosolymitaine) présentait comme une assemblée de communauté ; mais s'il avait eu cette intention spéciale, il n'aurait pas fait adresser des discours à la communauté par Pierre et par Jacques, et il n'aurait pas pris à tâche d'adjoindre la communauté aux apôtres et aux anciens pour la décision. En réalité, cette réunion apostolique dérange la combinaison rédactionnelle de la grande séance, tout comme la notice relative aux judaïsants venus à Antioche dérange la combinaison rédactionnelle qui rattache la dispute sur les observances à la prétendue mission de Chypre-Lycaonie. C'est plutôt pour faire droit à une indication de la source, de la vraie source, que le rédacteur s'interrompt pour dire que l'affaire, — qu'il faut supposer introduite par Barnabé et par Paul, — fut examinée par les apôtres, — ou par les anciens, selon que Luc a employé l'un ou l'autre mot pour désigner les « notables » de l'épître aux Galates, — avec les délégués d'Antioche. Mais cette indication à peine donnée se perd dans la perspective de la grande séance, comme la notice concernant les judaïsants venus à Antioche se perd dans la perspective du retour glorieux des missionnaires de Chypre-Lycaonie (xiv, 26-28) et de leur voyage quasi-triomphal à Jérusalem (xv, 3-4).

« Or, une grande discussion s'étant élevée », — soit dans le comité apostolique, si l'indication vient de source, soit dans la réunion générale, dans la séance qui continue celle où les croyants pharisiens ont prononcé leur requête au sujet des chrétiens incirconcis, — « Pierre se levant, leur dit », — dit à l'assemblée. Le ms. D lit : « Pierre se leva *en esprit* », ce qui relève le discours qu'il va prononcer. — « Hommes frères, vous savez qu'il y a longtemps », — façon de parler qui suppose un long intervalle entre la conversion de Cornélius et la présente assemblée, mais qui surtout dispense l'auteur de marquer une date, — « Dieu a fait parmi nous un choix ». — Le choix a porté sur la propre personne de l'orateur, et l'on peut trouver que celui-ci, dans sa modestie, emploie pour ne parler pas directement de lui-même une formule bien contournée. — « Afin que les gentils entendissent par ma bouche la parole de l'Évangile. » — Ce

Pierre, se levant, leur dit : « Hommes frères, vous savez que, dès

fait est l'objet même du choix dont il vient d'être parlé. Le mot « Evangile » ne se rencontre qu'en deux passages des Actes (ici, et xx, 24, discours de Paul aux anciens d'Ephèse), tous deux rédactionnels, et nulle part dans le troisième évangile. — « Et qu'ils vinssent à la foi ». — La valeur symbolique du fait de Cornélius apparaît ici en toute évidence : dans la personne de Pierre Dieu a choisi l'apôtre qui porterait l'Evangile aux païens représentés dans la personne de Cornélius.

Ainsi la fiction du récit de Cornélius est coordonnée à la fiction du discours, les deux ont été conçues l'une en vue de l'autre, par le même rédacteur, qui doit être le rédacteur même des Actes ; et ces fictions ne contredisent pas seulement la prétention de Paul à être le premier et, en un sens, l'unique apôtre des païens, prétention qu'elles ont pour objet de réfuter, de refouler, d'éteindre rétrospectivement, elles contredisent tout aussi bien la donnée de la source, exacte, impersonnelle, désintéressée, d'après laquelle ceux qui les premiers annoncèrent l'Evangile à des païens furent les croyants de Chypre et de Cyrène qui, venus à Antioche, se risquèrent, après s'être occupés quelque temps des Juifs, à parler aux païens et y obtinrent un grand succès. Le langage prêté à Pierre est si minutieusement précis que la combinaison ne peut être que réfléchie et volontaire. Non seulement le fait isolé de Cornélius, qu'on aurait pu croire accidentel et qui dans la suite même des Actes est sans aucun résultat, qui n'a rien changé à l'attitude de Pierre et des anciens apôtres, qui n'a rien appris à la communauté de Jérusalem, on peut dire le fait de Cornélius qui n'est pas arrivé, est censé avoir eu une portée générale, avoir été la conversion des païens ; mais on spécifie que ce fait est ancien (ἀφ' ἡμερῶν ἀρχαίων), et le rédacteur, en effet, a eu soin de le mettre avant l'évangélisation d'Antioche, c'est-à-dire avant que Barnabé et Paul entrassent sur la scène de l'apostolat, quand l'hagiographe, pour l'équilibre de sa fiction, retenait encore Barnabé à Jérusalem, auprès des anciens apôtres, et Paul inactif à Tarse en attendant que Barnabé l'y allât prendre (xi, 22-25). On spécifie de plus que le fait s'est passé « chez nous », c'est-à-dire en Palestine, le pays des Juifs ayant ainsi vu la conversion des païens bien avant qu'il fût question de pareilles conversions chez les païens eux-mêmes en ces pays lointains de Pisidie et de Lycaonie. Et l'on spécifie enfin que cela s'est fait par une intervention d'en haut, un choix de la Pro-

les jours anciens, Dieu parmi nous a fait choix pour que de ma

vidence, qui a élu Pierre pour cette œuvre, ce qui dépossède expressément Paul de la vocation spéciale dont il s'est prévalu dans ses épîtres, surtout dans l'épître aux Galates. Certes ce n'est point par une rencontre fortuite avec le langage de Paul que Pierre se vante ici d'avoir été choisi de Dieu pour porter l'Evangile aux païens; c'est qu'on lui fait emprunter à Paul sa prétention, et même son langage; il n'est pas jusqu'à l'emploi du mot « Evangile » dans le discours de Pierre qui ne soit à expliquer par cet emprunt (cf. GAL. I, 11-12, 15-16; II, 2).

Dans cette combinaison est sacrifié le pauvre Barnabé, qui s'était permis d'évangéliser les païens d'Antioche sans se réclamer d'une vocation spéciale, s'étant, d'ailleurs, mis à cette œuvre avec quelques autres aussi désintéressés que lui. On lui a pris ses païens pour en faire des Juifs hellénistes (XI, 20; *supr.*, p. 465); on l'a retenu lui-même à Jérusalem en le frustrant de sa participation à l'initiative des hommes de Chypre et de Cyrène au pays d'Antioche, et l'on a fait de lui un simple délégué de la communauté apostolique, chargé d'aller voir ce que les autres, — dont il était, — avaient fait (XI, 22); on l'a finalement subordonné à Paul dans la première mission qui soit censée avoir concerné les païens; et, pour toute compensation, on a fait de lui Zeus dans le fantastique incident de Lystres. L'histoire qu'on raconte a de ces ironies à l'égard de l'histoire qui est arrivée. Barnabé est un des hommes qui ont le plus contribué à la fortune de l'Evangile. Il n'y a pas contribué plus que Pierre, puisque ce n'est pas lui qui le premier a cru à la résurrection du Christ. En tant que premier adepte de la foi dont il n'a pas tardé à devenir le premier propagateur, Simon-Pierre a un rôle unique. D'autres, à commencer par Barnabé, ont pu faire plus de conversions; mais c'est en Pierre et par lui que s'est déclarée et déchaînée l'épidémie de la foi; c'est par lui qu'a été inauguré le mouvement chrétien. Cependant le mérite n'est pas petit, de l'homme qui, entouré de quelques collaborateurs aussi dévoués que lui-même, a résolu le problème essentiel pour l'avenir de la foi nouvelle, celui de son recrutement parmi les païens. Et ce problème, le groupe de Barnabé l'avait résolu avant Paul, qui n'eut qu'à spéculer sur la solution acquise et à en faire ultérieurement l'application pour son propre compte. La solution dont il s'agit ne consistait pas seulement à faire bon accueil aux païens qui acceptaient la foi au Dieu unique et l'espérance d'Israël : le judaïsme en usait ainsi et restait le judaïsme

bouche les gentils entendissent la parole de l'Évangile et

Elle consistait à tenir pour vrais et parfaits croyants de Dieu et du Christ les païens qui recevaient cette foi, et qu'on s'agrégeait par le baptême pour communier ensuite avec eux dans la cène eucharistique. Ceci fut, en un sens, la véritable fondation du christianisme, et à cette fondation Barnabé dut avoir la part principale, puisque c'est lui qui, à travers les réticences de l'épître aux Galates, les manipulations et les fictions du rédacteur des Actes, apparaît comme le principal instituteur de la communauté antiochienne et, jusqu'au moment de l'histoire chrétienne où nous sommes arrivés, le principal missionnaire de l'Évangile auprès des païens. Le rôle de Barnabé s'est effacé dans la tradition, parce que Barnabé n'a rien écrit pour sa gloire et qu'il n'a pas eu de panégyriste intéressé à le grandir aux dépens d'autrui. Il n'a pas été attaqué comme Paul, et il n'a pas eu à se défendre comme lui, parce qu'il était plus modéré, plus pondéré, plus détaché de lui-même. Le rôle de Paul a été possible parce que Barnabé lui avait préparé la voie. Plus tard l'influence de Paul a été considérable, — sinon toujours heureuse, — par ses écrits, sur la pensée chrétienne, et en ce point nulle comparaison n'est à établir entre Barnabé et celui qui s'est intitulé l'Apôtre des gentils. Mais il importe de retenir que Barnabé a été apôtre des païens avant Paul, qu'il le fut autant que Paul, que la fondation de la communauté d'Antioche compte plus dans l'histoire du christianisme que celle de la communauté de Thessalonique, ou de Corinthe, ou d'Ephèse, et que la carrière apostolique de Barnabé, si elle était mieux connue, pourrait peut-être rivaliser de tous points, pour ce qui est des résultats immédiats et personnels, avec celle de Paul.

Paul a eu devant la postérité la gloire qu'il avait méritée, et de plus celle qu'il s'était lui-même théoriquement attribuée. Il est resté pour la tradition chrétienne l'Apôtre des gentils, parce qu'il s'était ainsi défini lui-même. On lui en a fait monopole parce que, dans l'épître aux Romains (1, 5, 13-25 ; xv, 15-24) et surtout dans l'épître aux Galates, il revendique comme une sorte de privilège personnel la vocation providentielle qui l'a constitué représentant de l'Évangile auprès de tous les païens. On peut, il est vrai, l'en croire quand il dit que, dès le temps de sa conversion, il a eu son idée du Christ sauveur de tous les hommes et le sentiment de sa propre vocation à l'apostolat des païens (GAL. 1, 16) ; mais autre chose est cette notion générale du salut et cette préoccupation de gagner les païens au Christ, autre

chose est l'idée de deux apostolats, dont l'un, celui de la circoncision, aurait été confié par Dieu à Pierre, et l'autre, celui du prépuce, aurait été confié à Paul. Dans la réalité, Pierre et Paul ne se sont jamais partagé ainsi les Juifs et les gentils ; c'est en vision que Paul a perçu la collation des deux apostolats, à Pierre pour la circoncision, à lui-même pour le prépuce ; du moins est-ce une conception théologique à lui propre, qui ne correspond point à la vérité des choses et que ne soupçonnaient ni Barbabé ni les apôtres de Jérusalem, Pierre compris. La thèse de Paul est inconcevable comme opinion arrêtée dès le commencement dans son esprit, et comme proposition soutenue à Jérusalem en présence de Barnabé et des trois « colonnes ». Cette théorie des deux chefs a pu naître quelques années plus tard dans l'imagination de Paul, quand, séparé de Barnabé, fasciné par ses propres succès, s'attribuant désormais comme cadre de sa prédication les limites du monde connu, il réussit, en oubliant volontairement le passé, en fermant les yeux sur ce qui dans le présent donnait le démenti à ses prétentions, à se persuader qu'il était l'apôtre universel de la gentilité ; alors il se crée un pendant en la personne de Pierre, le consacrant apôtre universel de la circoncision à raison de la part prépondérante qu'il avait eue dans la fondation de la première communauté, aussi du relief que gardaient et sa personne et son activité dans le monde judaïsant et dans la propagande chrétienne auprès des Juifs. Au lieu de reconnaître à Paul la primauté dont il parle, les apôtres de Jérusalem autorisèrent les apôtres des gentils à continuer leur œuvre dans les conditions où ils l'avaient commencée, sans prescrire à leurs fidèles les observances proprement juives. Les termes de l'épître aux Galates sembleraient signifier une division absolue du travail apostolique, comme si les « notables » s'étaient interdit de se mêler désormais en quoi que ce fût des affaires concernant l'évangélisation des païens et l'organisation des communautés en dehors de Palestine, Paul, de son côté, se désintéressant des Juifs ou tout au moins de tout ce qui regardait les communautés palestiniennes. Au plus fort de ses démêlés personnels avec les judaïsants, Paul aurait bien voulu que l'arrangement fût ainsi compris. Mais ni les apôtres hiérosolymitains, ni Barnabé, ni probablement Paul lui-même, à l'époque des pourparlers, n'y avaient attaché un sens aussi absolu. On n'avait point alors, et Pierre, Jacques, Barnabé n'eurent jamais l'idée de deux apostolats radicalement distincts, indépendants l'un de l'autre, et sans autre rapport que celui d'une lointaine charité. L'histoire ultérieure en est la preuve, et Paul lui-même fournit un témoignage contraire à sa théorie, tant en ce qu'il dit du secours pécuniaire

demandé par les apôtres de Jérusalem et consenti par les apôtres de la gentilité, que par le soin qu'il a pris d'organiser dans ses communautés les collectes dont il s'agit, et par son dernier voyage à Jérusalem, dont le but était de faire agréer à nouveau, en même temps que son offrande, le ministère dont cette offrande était l'un des fruits.

Ces considérations permettent de mesurer en quel sens et jusqu'à quel point le discours attribué à Pierre dans l'assemblée de Jérusalem est un défi jeté à la vérité de l'histoire. Il est littéralement faux que la question des païens eût été tranchée d'avance à Jérusalem par le fait de Cornélius. Le problème ne s'était pas posé sur le sol palestinien, et les anciens apôtres n'y avaient jamais pensé avant que la communauté mixte d'Antioche, et d'autres communautés analogues eussent été fondées par les missionnaires hellénistes en Syrie et en Cilicie. Trop éloignés et trop mal informés pour prendre un parti définitif, n'ayant pas encore, et tant s'en faut, la conscience nette de l'autonomie du christianisme à l'égard du judaïsme, — conscience qui commençait à peine à se former chez les missionnaires et les fidèles de la gentilité, — les anciens apôtres, bien qu'ils eussent peut-être plus ou moins encouragé, s'ils n'avaient même envoyé les gens qui étaient allés plaider à Antioche en faveur de la circoncision, étaient demeurés perplexes jusqu'à l'arrivée des délégués antiochiens, qui purent les renseigner exactement sur ce qui s'était fait et sur ce qu'on voulait faire. Certainement ils n'avaient pas de décision toute prête et acquise d'avance. D'autre part, ils n'étaient pas disposés à ne point intervenir dans ce qui se ferait chez les païens pour la cause de l'Evangile. L'exigence de la collecte, dont le rédacteur, pour une raison que nous avons déjà essayé de conjecturer, n'a pas voulu souffler mot, atteste chez eux une préoccupation très remarquable de relier toutes les communautés chrétiennes à Jérusalem comme au centre de leur foi. Cette préoccupation, qui s'explique par les circonstances où cette foi est née, et qui procède d'un sentiment auquel Paul lui-même tant qu'il vivra restera fidèle, a été le principe générateur de l'Eglise. C'est le principe juif de la communauté de Dieu, qui, avec l'assentiment de ces honnêtes croyants et presque sans qu'ils s'enaperçoivent, va servir à constituer en dehors du judaïsme l'Eglise du Christ. Ainsi donc Pierre n'a jamais tenu ni pu tenir le langage qui lui est prêté au sujet de Cornélius ; ce n'est pas lui qui a reçu le premier païen, et il n'avait même pas pensé que les païens pourraient être acceptés en ces conditions, sans égard aux observances, parmi les croyants de Jésus ; mais il a donné son assentiment à ce qu'on les reçût ainsi et il

devinssent croyants. ⁸ Et Dieu, qui connaît les cœurs, a témoigné pour eux en leur donnant l'Esprit saint tout comme à nous, ⁹ et il n'a fait aucune différence entre nous et eux, purifiant par la foi leurs cœurs. ¹⁰ Pourquoi donc maintenant provoquez-vous Dieu en mettant sur le cou des disciples un joug que ni nos pères

a fait, dans cette assemblée de Jérusalem, ce qu'il fallait pour que le discours qui lui est prêté devînt une réalité.

Le rédacteur qui n'a pas craint de le présenter, au détriment de Barnabé et des apôtres d'Antioche, comme premier convertisseur de païens, n'hésite pas davantage à faire de lui, au détriment de Paul, dont il pille effrontément les formules, le premier théoricien du salut universel par la foi du Christ et la grâce de Dieu, avec répudiation d'une loi qui n'a jamais pu sauver même les Juifs, pour la bonne raison qu'ils ont été toujours et qu'ils sont encore incapables de l'accomplir. — « Dieu, dit-il, qui connaît les cœurs », — épithète rencontrée déjà (dans la prière de I, 24; cf. *supr.*, p. 182), — « a rendu témoignage » — en faveur des païens — « en leur donnant l'Esprit saint comme à nous ». — L'allusion au fait de Cornélius se continue, mais toujours en termes tels qu'ils sont intelligibles seulement pour ceux qui ont lu l'histoire quelques chapitres plus haut, mais qu'ils l'auraient été fort peu pour les auditeurs de Pierre, si le discours avait été réellement tenu. Dieu, remarque l'apôtre, — « n'a fait aucune différence entre nous et eux » — par rapport à ce don de l'Esprit, — « purifiant leurs cœurs par la foi », — c'est-à-dire qu'il a justifié ces païens par la foi et qu'il a manifesté, en leur donnant l'Esprit, les tenir pour justifiés ainsi, sans égard à la Loi, d'après laquelle ils étaient impurs en tant qu'incirconcis et en dehors de toutes les prescriptions légales qui déterminent les conditions et cas de la pureté et de l'impureté. C'est ce qui signifiaient les paroles mystérieuses que Pierre a entendues dans sa vision (x, 115) : « Ne traite pas d'impur ce que Dieu a purifié ». Les païens ne sont pas impurs, puisque la foi a purifié leurs cœurs, et que visiblement Dieu, qui leur donne l'Esprit saint, les tient pour purs.

« Pourquoi donc maintenant voulez-vous tenter Dieu », — continue l'apôtre, qui se tourne alors vers ceux qui demandent la circoncision des païens, — « en imposant au cou des disciples », — reconnaître ainsi comme « disciples » les païens convertis est déjà préjuger l'inutilité des observances, — « un joug que ni nos pères ni nous-mêmes n'avons été capables de porter ? » — Paul n'aurait pas mieux dit, et

ni nous n'avons été capables de porter ? " Aussi bien est-ce par la grâce du Seigneur Jésus que nous croyons être sauvés,

l'on peut même se demander si, à cette date, il l'en aurait dit autant. Dans l'épître aux Galates (v, 1), il appelle la Loi un « joug de servitude », et il soutient que cette loi inobservable a été donnée pour la multiplication des péchés (GAL. III, 19) ; mais l'épître aux Galates a été écrite une dizaine d'années après l'assemblée de Jérusalem, et la pensée de Paul avait fait du chemin durant cet intervalle. Pierre dit que, la volonté de Dieu, ou plutôt ce qui est la vérité selon Dieu, ayant apparû dans le cas de Cornélius, prétendre assujettir les païens à la Loi serait se comporter comme si Dieu avait pu se tromper ; ce serait donc provoquer de sa part une nouvelle manifestation, dangereuse pour ceux qui oseraient méconnaître ainsi la leçon donnée antérieurement. A quoi bon d'ailleurs s'exposer ainsi à la colère divine ? — « C'est par la grâce du Seigneur Jésus que nous », — Juifs de naissance, — « tout comme eux », — comme les païens eux-mêmes, — « avons confiance d'être sauvés ». — Pierre parle comme les épîtres aux Galates et aux Romains. Pour un peu, on lui ferait dire expressément que la Loi n'oblige pas les Juifs convertis. Rien ne sert d'observer (avec WENDT, 229) que Paul, racontant dans l'épître aux Galates la querelle d'Antioche et se flattant d'avoir dit à Pierre (GAL. II, 16) : « Nous aussi, nous avons cru en Christ Jésus, afin d'être justifiés par la foi du Christ », laisse entendre que Pierre lui-même professait cette doctrine. Paul suppose que ses principes doivent être admis par tout le monde, et le discours qu'il dit avoir tenu à Antioche n'est qu'un écho de sa pensée dans le moment même où il écrit. Mais ce n'est point non plus par simple anachronisme (PREUSCHEN, 94) que le rédacteur, visant spécialement, à ce qu'il semble, le passage qui vient d'être cité, prête à Pierre le langage de Paul, c'est pour que le principe proclamé par Paul, et admis maintenant par l'Eglise, paraisse avoir été promulgué dès l'abord par Pierre. Ce discours fictif et l'histoire fictive de Cornélius ont la même signification, la même intention. Ce n'est pas pour rien que Paul, dans les Actes, ne parle jamais selon sa doctrine, et que, pour une fois que cette doctrine se rencontre, c'est dans la bouche de Pierre et en une occasion où Paul, avec Barnabé, eut à faire prévaloir sa façon de penser. Pierre est devenu en toute vérité le prince des apôtres, le fondateur de la tradition chrétienne, le fondement de l'Eglise.

tout comme ceux-ci. » ¹² Et toute l'assemblée se tut, et l'on écoutait Barnabé et Paul racontant tout ce que Dieu avait fait par eux de signes et de prodiges chez les gentils.

¹³ Mais, quand ils se furent tus, Jacques prit la parole, disant :

« Toute la foule », — c'est-à-dire l'assemblée entière, qui, contrairement à ce qui semblait avoir été marqué plus haut (v. 7), n'est pas composée seulement des apôtres et des anciens mais du commun des fidèles, parmi lesquels on doit compter ceux qui ont réclamé la circoncision des païens convertis, — « se tut », — nul n'ayant mot à répliquer au discours de Pierre, — « et l'on écoutait Barnabé et Paul racontant » — ce qu'ils ont déjà raconté une fois (v. 4), avant que les « croyants pharisiens » soulevassent la question de la circoncision, — « tous les signes et prodiges que Dieu avait faits par eux chez les païens ». — Intermède inattendu et dont l'artifice est trahi non seulement par la répétition qui vient d'être signalée, mais encore par la reprise maladroite (v. 13) : — « Mais après qu'ils (Barnabé et Paul) se furent tus, Jacques prit la parole ». — Le ms. D et la marge Philox. atténuent cette singularité des silences alternatifs en lisant d'abord : « *Et les anciens ayant donné leur assentiment à ce qu'avait dit Pierre*, toute l'assemblée se tut, et l'on écoutait Barnabé », etc. Amélioration de forme et sans aucune portée. Le rédacteur, ne voulant point paraître oublier trop la délégation d'Antioche, n'a pas jugé à propos de faire succéder immédiatement le discours de Jacques à celui de Pierre, et, chose curieuse, dans sa maladroite intercalation, il a dû s'inspirer du passage de la source où était décrite la réception des missionnaires antiochiens par l'assemblée de Jérusalem, puisque Barnabé se trouve mentionné avant Paul. C'est subtilité grande que de le supposer nommé en premier lieu parce qu'il a jadis appartenu à la communauté de Jérusalem (B. WEISS, I, 506 ; WENDT, 230). L'enchaînement des fragments retenus de la source est facilement à reconstituer : des frères venus de Judée à Antioche ont inquiété les convertis au sujet des observances, Barnabé et Paul sont envoyés à Jérusalem (vv. 1-2) ; les apôtres s'assemblent pour examiner l'affaire (v. 6), Barnabé et Paul leur exposent les résultats de leur apostolat (v. 12) ; la suite viendra plus loin (v. 22), après le discours de Jacques.

Ici encore (cf. XII, 17) Jacques est introduit comme si on le connaissait, sans être présenté au lecteur et sans que soit mentionnée sa qualité de « frère du Seigneur ». Le rédacteur, qui, pour effacer la querelle d'Antioche, les hésitations de Pierre, sa position réelle en ce

« Hommes frères, écoutez-moi. ¹⁴ Syméon vous a raconté comment d'abord Dieu a pris soin de se procurer parmi les

qui regarde l'évangélisation des gentils, a fait convertir par lui le premier païen et vient de lui prêter sur la question des observances la doctrine même de Paul, va montrer Jacques, le grand patron des judaïsants, expressément rallié à la doctrine de Paul, formulée par Pierre, sur le principe du salut et la non-obligation de la Loi en ce qui regarde les païens convertis, et définissant en même temps les conditions moyennant lesquelles les gentils, tout en étant dispensés de la circoncision et des autres observances, — il est très remarquable que nulle part on ne parle du sabbat, — pourront être véritablement en règle avec la Loi en se conformant à certains interdits de cette même Loi qui s'imposent à tous les hommes. Avec le discours de Pierre, on en était, sur la question des observances, juste au même point que l'épître aux Galates, et il ne manquait à la conclusion, pour que l'accord fût complet, que l'arrangement concernant la collecte. De la collecte le rédacteur ne veut rien dire, mais il en va remplacer l'exigence par celle de certaines choses « nécessaires » que Paul ignore, et cette autre exigence est la raison d'être, l'objet propre du discours de Jacques. Vu l'attitude du rédacteur à l'égard de la collecte, cette substitution, pas plus que les autres contradictions de fait que les Actes opposent au récit de l'épître aux Galates, ne peut être censée involontaire. A la collecte, qui aurait montré le christianisme institué en dehors du judaïsme, le rédacteur substitue des observances qui enracinent le christianisme dans la tradition juive de l'Ancien Testament.

Le discours de Jacques a été conçu pour compléter le discours de Pierre, et il s'y réfère en termes exprès. — « Hommes frères », — dit Jacques à son tour, — « écoutez-moi. Syméon vous a conté ». — Il dit « Syméon », et l'on n'a pas manqué de voir là un trait de source (PREUSCHEN, 95), d'autant qu'ailleurs, notamment dans l'histoire de Cornélius, le narrateur dit « Simon » (x, 5, 18, 32 ; xi, 3). Mais cette affectation d'hébraïsme n'est pas de plus grande conséquence dans la bouche de Jacques que l'emploi du mot « Saoul » par le Christ dans les récits de la conversion de Paul, et précisément parce que le discours de Jacques, comme celui de Pierre, est certainement du rédacteur qui a inventé et raconté l'histoire de Cornélius. On devra reconnaître à ce petit signe « l'hébreu » Jacques. Une vraie source aurait plutôt dit Céphas ; mais le rédacteur ne tient pas à suivre de trop près

gentils peuple à son nom. ¹⁵ Et à cela concordent les paroles des prophètes, selon qu'il est écrit :

Après cela je reviendrai

Et je reconstruirai la tente de David, qui est tombée,

l'épître aux Galates. Donc — « Syméon vous a raconté », — dans le discours qu'il vient de prononcer, — « comment Dieu a d'abord pris soin de se procurer parmi les gentils un peuple à son nom », — c'est-à-dire un peuple qui lui appartienne. Et le langage de Jacques témoigne encore plus énergiquement que celui de Pierre pour la signification symbolique de l'histoire de Cornélius. La conversion de Cornélius est celle du « peuple » que Dieu se recrute parmi les païens. Comme les propos de Pierre, dans le précédent discours, ne sont intelligibles que pour qui a lu l'histoire de Cornélius, ceux de Jacques ne le sont que par rapport à cette histoire, et non au discours de Pierre, où il s'en faut bien que l'histoire soit racontée. C'est que tous ces morceaux se rattachent à la même combinaison littéraire, substituée en grande partie au récit de la source ; il ne faut pas se presser d'y voir (avec J. WEISS, 195-196, 232-235) une source spéciale où il n'aurait été question ni de Paul ni de Barnabé, ni de la réunion dont parle l'épître aux Galates, mais d'un règlement intervenu après la querelle de Pierre et de Paul à Antioche. Il ne semble pas davantage que l'auteur ait voulu marquer une différence entre la position de Pierre, qui proclame l'égalité des païens et des Juifs au point de vue du salut, et celle de Jacques, qui n'admettrait pas que les païens convertis soient égaux aux Juifs, mais seulement que Dieu a commencé de se recruter un nouveau peuple parmi eux (B. WEISS, I, 506). Tel pourrait bien avoir été, en quelque manière, le point de vue de Jacques ; mais ce n'est pas du tout ce que l'auteur a voulu signifier. Le rédacteur varie ses formules pour éviter la monotonie, mais le rappel du discours de Pierre dans celui de Jacques ne tend qu'à marquer l'assentiment de Jacques à la doctrine exprimée par Pierre. Du reste, Jacques ne dit pas précisément « un peuple » mais « du peuple » (λαόν, sans aucune détermination), et l'application qu'il va faire du texte montre bien que, dans sa pensée, dans la pensée que le rédacteur veut exprimer par son discours, un seul peuple de Dieu existe, dont le noyau est formé par les élus d'Israël, auxquels s'adjoignent les païens « sur lesquels a été prononcé le nom » du Seigneur.

Jacques, en effet, voit dans la conversion des païens l'accomplissement des prophéties. — « A cela », — au fait raconté par Syméon, à

*Je reconstruirai ses ruines et je la redresserai,
Afin que le reste des hommes cherchent le Seigneur,
Et (de même) toutes les nations sur lesquelles a été prononcé mon
Dit le Seigneur, qui fait ces choses connues d'éternité. [nom,*

la conversion de Cornélius, et à la réception des gentils dans la communauté, — « s'accordent les paroles des prophètes ». — Jacques n'a en vue que le seul texte d'Amos (ix, 11-12), qu'il va citer ; mais nous savons de reste que les prophètes forment un corps indivisible et que ce qui a été dit par l'un d'eux est censé avoir été enseigné par tous. — « Selon qu'il est écrit ». — Jacques va citer le passage d'Amos d'après les Septante, assez librement pour la première partie (v. 16), littéralement pour la dernière (v. 17). Et bien lui prendra, quoiqu'il soit « hébreu » au point de ne pouvoir appeler Pierre autrement que Syméon, de citer la Bible en grec ; car le texte original du passage cité aurait mal servi son intention. Le grec lit d'abord, conformément à l'hébreu : « En ce jour-là », — après le châtiment, — « je relèverai (ἀναστήσω) la tente de David qui est tombée, et je rebâtirai ses décombres ; je relèverai ses ruines et je la rebâtirai comme aux jours d'autrefois. » Dans la citation, la formule : « en ce jour-là », cède la place à un équivalent qui est pris du langage prophétique, mais qui ne désigne pas si nettement les derniers temps : — « Après cela, je reviendrai et je rebâtirai ». — Imitation du langage biblique, où l'emploi de « revenir » devant un autre verbe marque réitération de l'action ; mais il eût été plus correct d'écrire : « je reviendrai et je bâtirai », que de faire passer : « je rebâtirai » (ἀνοικοδομήσω), du second membre de la phrase dans le premier ; et le rédacteur a évité de dire : « je la rebâtirai comme aux jours d'autrefois », il a mieux aimé écrire simplement : « je la redresserai », pour n'avoir pas l'air d'annoncer une simple restauration monarchique et nationale, qui est le sens du texte cité. Dans la seconde partie de la citation, le grec lit : « pour que (me) cherchent les autres hommes ». Notre rédacteur complète : « pour que les autres hommes cherchent le Seigneur, ainsi que toutes les nations sur lesquelles mon nom a été prononcé, dit le Seigneur, qui fait cela ». Mais on a dans l'hébreu : « afin qu'ils (les enfants d'Israël) possèdent (ireshu, lu idreshu par le traducteur) le reste d'Edom (lu adam, « homme », par le traducteur) et les nations sur lesquelles mon nom a été prononcé » ; c'est-à-dire que cette seconde partie de la prédiction correspond logiquement à la première et annonce la reconstitution de l'empire de David avec l'Idumée et les

19 « C'est pourquoi je suis d'avis qu'on n'inquiète pas ceux

autres territoires étrangers que le livre de Samuel dit avoir été soumis à ce roi. Les fausses lectures du grec ont permis de trouver dans ce passage l'accession des païens à la vraie foi. Les derniers mots d'Amos ont reçu un supplément dans la citation, et le texte de ce passage offre des variantes. Les mss. B S C et d'autres témoins lisent : « dit le Seigneur, qui fait ces choses, connues d'éternité » ; beaucoup de témoins et le texte reçu détachent les mots : « connues d'éternité », en y ajoutant : « sont à Dieu ses œuvres », ou « toutes ses œuvres » ; les mss. A D et la marge Philox. lisent au singulier : « Connue d'éternité est au Seigneur son œuvre » (ἔργον). Il y a eu retouche d'un côté ou de l'autre. Comme la citation d'Amos devrait s'arrêter sur les mots : « faisant ces choses », on pourrait supposer que la leçon des mss. B S C raccourcit indûment une proposition explicative que l'auteur n'avait pas l'intention d'attribuer au prophète (PREUSCHEN, 95). Mais cette explication n'avait aucune raison d'être, et la phrase ainsi insérée entre la prophétie et la conclusion du discours, justifiée par la prophétie, détruit le rapport logique de celle-ci avec son application. Il ne rime à rien de noter là que Dieu sait de toute éternité ce qui doit arriver. Seulement des copistes trop zélés et trop savants ont pensé devoir construire une phrase complète avec les trois mots (γνωστὰ ἀπ' αἰῶνος) qu'ils ne trouvaient pas dans Amos. La liberté avec laquelle l'auteur corrige, recoupe, mutile ou complète les textes qu'il cite aurait pu leur donner à réfléchir. La petite addition qu'il a faite au texte d'Amos n'a rien qui soit en contradiction avec ses habitudes. Elle paraît se justifier par deux raisons : l'eurythmie, qui invitait à arrondir le dernier membre de phrase de la citation, trop court et dont la chute était trop brusque ; l'avantage d'introduire subsidiairement une idée chère au rédacteur (cf. III, 21, et Lc. I, 70) et qui est exprimée dans Isaïe (XLV, 21), à savoir, que les desseins de Dieu sont longtemps à l'avance annoncés par les prophètes. De telles combinaisons, il convient de le remarquer, n'ont rien que de conforme à l'idée que l'auteur se fait des prophètes et du livre prophétique : il n'y a qu'une grande prophétie, dont les différents organes sont solidaires les uns les autres, et peuvent bien à l'occasion être complétés l'un par l'autre.

Il est à remarquer, d'ailleurs, que ces modifications des textes prophétiques pourraient ne pas être toutes du rédacteur. Celui-ci, comme la plupart des auteurs du Nouveau Testament, disposait déjà, semble

des gentils qui se convertissent à Dieu,²⁰ mais qu'on leur

t-il, de répertoires où figuraient tous les textes utilisables en faveur de la propagande chrétienne et contre les Juifs. On conçoit que, dans ces répertoires, les textes apparentés fussent quelque peu amalgamés, — et en tout cas, leur juxtaposition favorisait la contamination d'un texte par l'autre dans les citations, — et qu'ils fussent, à l'occasion, plus ou moins retouchés, abrégés ou paraphrasés en vue de l'application qu'on en voulait faire. L'existence de ces répertoires aide aussi à comprendre pourquoi les prophètes sont considérés si facilement comme un bloc homogène rendant un témoignage unique ; et la référence globale aux prophéties dans le troisième évangile et les Actes pourrait acquérir une signification spéciale, en rapport avec le recueil en question.

« C'est pourquoi », — les desseins de Dieu étant ainsi connus, et la prophétie étant censée viser la conversion des païens comme tels, sans condition, idée secondaire à laquelle n'a probablement pas songé le traducteur d'Amos, — « j'estime qu'il ne faut pas inquiéter ceux des gentils qui se convertissent à Dieu ». — C'est le principe posé par Pierre, et que Jacques vient de reconnaître, comme, d'après l'épître aux Galates (II, 6), dont ce passage a bien l'air d'être un écho, il l'a effectivement reconnu, mais en d'autres conditions et sans doute aussi en d'autres termes. Seulement Jacques fait une restriction et il a un « mais » très significatif. — « Mais leur mander » (ἐπιστεῖλαι), — ceci dit en prévision de la lettre qui va être envoyée « aux frères de Syrie et de Cilicie » — « de s'abstenir des souillures des idoles ». — Le mot (ἀλίσγημα) ne se rencontre qu'ici, mais le verbe dont il dérive (ἀλίσγειν) est usité dans les Septante avec le sens de « souiller ». Cela s'entend d'aliments, et plus loin (v. 29) on a comme équivalent « les viandes immolées aux idoles » (εἰδωλόθυτα). — « Aussi de la fornication ». — Ce qui, dans ce contexte, paraît viser certaines unions sexuelles réprouvées par la Loi comme incestueuses, les relations et mariages qui sont expressément défendus par le Lévitique (xviii), plutôt que la seule fornication religieuse, en rapport avec la prostitution qui se pratiquait dans les temples de Syrie (ce que PREUSCHEN, 95, voudrait entendre ici par πορνεία), les interdits étant formulés d'après la Loi juive, et non spécialement d'après certains abus qu'il s'agirait de prévenir chez les fidèles païens, en tenant compte de leurs habitudes antérieures et des coutumes spéciales de leurs pays. On entend maintenir certains interdits juifs particulièrement importants

mande de s'abstenir des souillures des idoles, de la fornication,

et qui se trouvaient condamner des pratiques ordinaires dans la vie païenne. Cependant, comme le rédacteur veut parler d'interdits généraux qui sont indépendants de la législation strictement mosaïque, il se pourrait que l'on doive entendre par fornication les unions sexuelles condamnées implicitement par la parole de la Genèse (11, 24) qui est censée prescrire la stricte monogamie et prohiber le divorce (Mc. x, 2-12). — « De l'étouffé et du sang », — c'est-à-dire de prendre en nourriture de la viande d'animaux non saignés, ou bien du sang. Beaucoup, trouvant que « l'étouffé » (πνιχτόν) fait double emploi avec « le sang », le supprimeraient d'autant plus volontiers que le ms. D et quelques autres témoins ne mentionnent que le sang. Mais l'omission du ms. D, qui se répète dans les deux autres passages (v. 29 et xx1, 25) où sont rappelés ces interdits, paraît systématique et coordonnée à une interprétation particulière de l'ordonnance dont il s'agit. Les deux mots ne font double emploi qu'au point de vue théorique et abstrait où se placent volontiers les commentateurs. Au point de vue pratique, c'est-à-dire au point de vue culinaire, la mention distincte du sang et des viandes non saignées a sa raison d'être, bien que logiquement, au point de vue religieux, ou plus précisément au point de vue juif, l'interdit du sang implique celui de la viande non saignée.

Le texte ordinaire connaît trois interdits juifs, qui ont une signification religieuse et rituelle, les trois choses défendues rentrant dans la catégorie des impuretés, la fornication même étant ainsi envisagée, et non directement par son côté moral. Comme le débat porte sur la question des observances légales, on n'est point surpris de trouver que Jacques, tout en reconnaissant que la Loi ne s'impose pas nécessairement aux païens et qu'on peut les dispenser de la circoncision et des autres coutumes spécifiquement juives, retient pourtant certains interdits dont la signification religieuse paraît universelle : car on conçoit que, religieusement, la participation aux repas ou aux viandes de sacrifices païens soit défendue ; que, moralement, la fornication le soit aussi ; et l'interdit du sang a pris un tel caractère dans la Loi qu'on s'explique la répugnance du Juif à en dispenser les païens, comme si cet interdit n'avait pas réellement de sens religieux. L'association des trois interdits est logiquement satisfaisante. Il est vrai que l'exigence de Jacques, qui va être transformée en décret de concile, est en contradiction avec l'épître aux Galates, et

que Paul l'a toujours ignorée. Selon Paul, aucune part d'observances ne fut imposée aux païens convertis, et l'Apôtre, quand il a eu à traiter pour son propre compte la question des viandes immolées aux dieux païens, ne s'est jamais souvenu qu'il y avait eu sur le sujet, dans l'assemblée de Jérusalem, une décision apostolique par lui souscrite (cf. ROM. XIV ; I COR. VIII-IX). Il s'en suit que l'exigence de Jacques et le décret apostolique sont des fictions du rédacteur ; mais on ne doit pas être surpris de trouver ici ces fictions, puisqu'elles tiennent la place d'une exigence dont le rédacteur ne veut point parler, à savoir la subvention payée par les communautés hellénochrétiennes à la communauté de Jérusalem. On peut se demander où il a pris l'idée de sa fiction, mais la présence même de cette fiction n'a rien d'énigmatique. Ce que réclame Jacques, ce que le concile apostolique va sanctionner, c'est ce que le rédacteur a voulu mettre à la place de la collecte qui réellement fut demandée aux missionnaires des païens, et qui fut ensuite organisée par eux au profit des « saints » ou « pauvres » de la première communauté.

Quant au texte du ms. D et des témoins apparentés, parmi lesquels figure Irénée (*Haer.* III, 12, 14), il se présente comme une variante tendancieuse, qui, supprimant l'élément observances, ne laisse subsister que des prescriptions morales et procure ainsi l'accord des Actes avec Paul, l'on peut dire aussi avec eux-mêmes, puisque l'exigence de Jacques paraît en contradiction avec le principe formulé dans le discours de Pierre et reconnu aussi bien par Jacques au commencement de son propre discours. L'intention de la variante ne s'accuse pas seulement dans l'omission de « l'étouffé », mais dans la glose qui gouverne l'interprétation du passage ainsi corrigé. Le ms. D lit : « s'abstenir des souillures des idoles, aussi de la fornication, du sang, *et, tout ce qu'ils ne veulent pas leur être fait à eux-mêmes, ne pas le faire aux autres* ». Il est bien évident qu'on a voulu transformer en défenses d'ordre purement moral tous ces interdits, spécialement l'interdit alimentaire, qui devient interdiction du meurtre, comme les autres deviennent interdiction de l'idolâtrie et de la luxure en général. Ainsi conçue, la réclamation de Jacques n'a rien que de très acceptable pour la conscience chrétienne et de conciliable avec Paul. Le fâcheux est qu'elle devient absurde eu égard aux circonstances, puisqu'il ne s'agit pas de savoir si les chrétiens observeront ou non les principes essentiels de leur morale religieuse, mais s'ils observeront ou non les prescriptions spécifiques de la Loi juive. Et à moins de supposer que les missionnaires des païens ont permis l'idolâtrie, la licence des mœurs, le meurtre, et érigé la malfaisance en

principe, on ne voit pas pourquoi Jacques insisterait spécialement pour que les convertis ne pratiquent pas le culte des idoles, l'immoralité, l'assassinat, le vol. Le texte dit occidental est donc jugé, bien qu'il ait trouvé beaucoup de défenseurs en ces derniers temps (notamment HARNACK, III, 190-197; IV, 22-23). On voit bien pourquoi le texte ordinaire a été amendé dans le texte occidental; c'était pour l'accord avec Paul et pour exonérer l'Eglise d'une discipline qui n'y avait jamais été universelle, qui n'avait pu avoir sa raison d'être qu'aux origines, dans certaines communautés mixtes, et qui aurait eu l'air de faire du christianisme un judaïsme au rabais. D'autre part, on voit mal comment du texte occidental on serait allé au texte ordinaire, à moins qu'on n'ait voulu se créer des embarras.

La question ayant une importance pour la critique générale des Actes, il n'est pas inutile de discuter plus en détail les arguments du savant historien qui, après avoir plaidé l'authenticité du texte ordinaire en un temps où il ne s'était pas encore constitué l'avocat officiel des écrits dits de Luc, a pensé devoir défendre l'authenticité du texte occidental quand il s'est mis à plaider pour l'attribution traditionnelle du troisième évangile et des Actes. Le point de départ de la démonstration (HARNACK, III, 191) est l'inauthenticité de « l'étouffé », inauthenticité qui résulterait de l'absence du mot dans quelques témoins, de son inutilité, et de la facilité de l'expliquer comme addition, si toutefois l'on admet que les paroles : « et tout ce qu'ils ne veulent pas leur être fait à eux-mêmes, ne pas le faire aux autres », ne sont point primitives. Or ce point de départ est arbitraire et quelque peu sophistique, vu que les mêmes témoins qui omettent « l'étouffé » ont l'addition que l'on voudrait faire passer pour une simple explication surajoutée dans le sens du texte; étant donnée la coïncidence de l'omission et de l'addition dans ces témoins, il est assurément d'une méthode plus correcte et plus sûre d'admettre que les deux sont aussi anciennes l'une que l'autre et qu'elles sont coordonnées l'une à l'autre. Tant pis pour la thèse, si la lourde queue du précepte moral : « et tout ce qu'ils ne veulent pas leur être fait », etc., est visiblement apocryphe, et si cette circonstance crée une présomption défavorable à l'absence de « l'étouffé » dans le texte primitif. On vient de voir que la mention de « l'étouffé » n'est aucunement inutile, si l'interdit du sang s'entend de la défense de le prendre en aliment, l'interdit de la viande non saignée ayant sa signification pratique à côté de celui qui vise l'emploi direct du sang. Et il est permis de ne point trouver si facile l'explication que l'on suggère (HARNACK, III, 196) pour l'addition : au cours du second siècle, certaines commu-

nautés, sous l'influence de l'Ancien Testament, auraient pris le sang en horreur, et c'est alors que, entendant à la lettre le mot « sang », certains copistes, pour rendre la défense plus nette, auraient ajouté l'étouffé, changeant ainsi la signification générale du décret apostolique ; la leçon interpolée aurait prévalu d'abord en Orient par l'influence d'Alexandrie ; et l'on veut bien reconnaître que l'interpolation serait moins explicable si la formule : « et tout ce qu'ils ne veulent pas leur être fait » etc., avait été dans les manuscrits. Mais on devrait l'y supposer, puisqu'elle est attestée par les mêmes témoins que l'omission ; on l'écarte pour l'intérêt de la thèse, et l'on invente, au second siècle, pour le même besoin, ces communautés qui ont contracté l'horreur du sang, comme si la chose allait de soi, et qu'Alexandrie surtout convînt comme type de ces communautés judaïsantes, l'Alexandrie qui allait posséder Clément et voir naître Origène ; alors que l'existence de communautés recrutées de Juifs et de païens dans les premiers temps explique si aisément la discipline qui aura inspiré le rédacteur du texte ordinaire, si nous le supposons primitif.

A ceux qui font valoir, avec le témoignage des mss. les plus autorisés, celui des Pères orientaux, le caractère alimentaire de l'interdit relatif aux idolothytes, l'objet de la réunion de Jérusalem, qui n'était pas de fixer les principes de la morale, et la vraisemblance qui est pour la transformation de l'observance légale en moralité plutôt que pour celle de la moralité en observance légale, le savant apologiste répond d'abord que les Pères orientaux dépendent du texte interpolé (HARNACK, III, 192) — Ce qui est résoudre la question par la question même. Le texte dit oriental est, d'une manière générale, beaucoup plus sûr que le texte dit occidental, et, dans le cas présent, le texte occidental, même aux yeux de son apologiste, n'est pas exempt de retouche. Le témoignage des Pères orientaux, qui ont vu là mention d'observances, se trouve corroboré par celui des meilleurs manuscrits, et par la vraisemblance qui résulte de la situation, vu qu'en effet il s'agissait d'observances légales dans la réunion de Jérusalem. — Mais, dit-on (HARNACK, *loc. cit.*), l'interdit de la fornication a, dans tous les cas, une signification morale. — Pas exclusivement, et il est aisé de le prendre par le côté observance, l'article des relations sexuelles étant un de ceux où l'opinion juive était le plus chatouilleuse, précisément parce que c'était une source abondante d'impuretés rituelles et de graves interdits. — Mais la défense des idolothytes peut s'entendre des repas sacrificiels, ce qui revient à interdire l'idolâtrie, ou bien, en général, des viandes immolées aux idoles, ce qui ferait un interdit alimentaire ; le choix entre les deux

sens est à déterminer par le contexte (HARNACK, *loc. cit.*). — Eh bien! que le contexte décide, après pourtant qu'on aura d'abord regardé le texte. Le texte nous présente comme termes équivalents « idolothytes » (v. 29), susceptible des deux sens qui viennent d'être indiqués, et « souillures des idoles » (v. 20), qui ne vise pas la circonstance du repas sacrificiel, l'acte de culte rendu aux dieux par le repas rituel, mais la contamination de celui qui mange des viandes souillées par l'offrande qui a été faite aux dieux; d'où l'on est en droit d'inférer que l'application du mot « idolothytes » ne se limite pas aux viandes consommées dans un repas sacrificiel en l'honneur des dieux, mais s'étend à toutes les viandes consacrées aux dieux par le sacrifice et qui sont livrées ensuite de manière ou d'autre à la consommation; le second sens n'exclut pas le premier; mais ce n'est pas l'acte formel d'idolâtrie qui est ici visé, c'est la souillure que produit un contact avec les faux dieux par l'intermédiaire des choses qui leur ont été offertes. Et si l'on regarde au contexte, il paraît plutôt ridicule de faire dire à Jacques : il ne faut pas inquiéter les gentils à propos de la Loi, mais du moins faut-il leur interdire l'idolâtrie. C'est à quoi sans doute leurs missionnaires avaient songé premièrement, et avant que fût soulevée la question des observances. — Mais, puisque l'interdit de la fornication est sans rapport avec les considérations de repas et de commensalité, l'interdit du sang peut aussi bien y être étranger, et « s'abstenir du sang » signifier « s'abstenir du meurtre » (HARNACK, *loc. cit.*). — L'interdit de la fornication ne vise pas directement les repas, mais il n'est pas sans rapport avec la commensalité; il est énoncé en vue des relations de communauté, dont la plus importante est celle du repas eucharistique. Quant à l'interprétation de « sang » par « meurtre », on devrait bien reconnaître qu'elle est ici passablement forcée, et que le texte dit occidental ne l'a admise que pour ne pas trop retoucher la formule traditionnelle. L'auteur se serait exprimé autrement s'il avait eu l'idée qu'on lui prête. La métaphore est obscure et peu naturelle. Les passages bibliques allégués comme parallèles ne le sont pas réellement, n'ayant pas notre formule : ce sont locutions où l'emploi métaphorique du mot « sang » pour signifier « vie » ou « meurtre » n'est pas douteux, mais qui ne prouvent rien pour notre passage. — Mais les Actes, à propos de la controverse judéo-chrétienne, parlent seulement de la circoncision et de la Loi mosaïque en général, non d'interdits alimentaires, et il serait bien étrange que l'on parlât tout à coup de ces derniers sans que rien y prépare, tandis que des recommandations morales n'ont rien de surprenant (HARNACK, III, 193). — C'est l'objection qui est surprenante.

Dans les Actes, la controverse au sujet des observances n'est mentionnée qu'ici, et plus loin (xxi, 25), dans un passage très bref qui reproduit simplement les termes du décret apostolique. Il n'y a donc aucune distinction à faire entre ces passages et d'autres, puisqu'ils sont les seuls où l'on parle de la controverse dont il s'agit. D'ailleurs, il n'est pas spécialement question d'interdits alimentaires, mais de la part « nécessaire » (v. 28) de Loi qui s'impose même aux païens, c'est-à-dire de la mesure d'observances indispensable pour que les païens puissent ne former avec les Juifs qu'une seule communauté; il ne s'agit pas de préceptes moraux qui auraient une valeur absolue, indépendante de la Loi, et qui se trouveraient ainsi sans aucun rapport avec la question débattue dans l'assemblée de Jérusalem. — Mais les interdits alimentaires, s'il en était ici parlé, seraient imposés comme faisant partie de la Loi; or il vient d'être dit que la Loi n'est pas obligatoire pour les païens; on introduit donc avec ces interdits alimentaires une contradiction dans le texte (HARNACK, III, 194). — Et ceci n'est qu'un paralogisme subtil. Jacques (vv. 19-21) et le décret (vv. 28-29) disent assez clairement qu'il ne faut pas charger les païens de la Loi, « si ce n'est quant à ces choses nécessaires », qui sont nommément énumérées comme relevant de la Loi. Jacques lui-même, dans la conclusion de son discours, que l'on s'efforce à ne pas entendre, va justifier sa motion par la connaissance que tout le monde a de la Loi par suite des lectures qui en sont faites chaque sabbat dans les synagogues. — Mais comprend-on que ces interdits alimentaires soient présentés comme choses nécessaires, et n'est-ce pas seulement à des préceptes moraux qu'appartient cette qualité? (HARNACK, *loc. cit.*). — D'abord il ne s'agit pas que d'interdits alimentaires, et l'observation de ces interdits est dite nécessaire par rapport à une fin qui a pu être sous-entendue parce qu'elle ressort du récit et de l'objet même, cette fin étant la réception des païens dans la communion des Juifs. Si l'on veut qu'il s'agisse de préceptes moraux, l'on va faire dire à Jacques et au décret que la morale chrétienne consiste essentiellement dans l'abstention de l'idolâtrie, de la fornication et du meurtre, et que si les convertis du paganisme observent ce minimum, on les tient quittes de tout le reste. Est-ce bien cela, vraiment, que l'auteur, si pervers ou si bouché qu'on le suppose, a pu vouloir signifier? La seule idée du minimum ne montre-t-elle pas que l'on est sur un autre terrain que celui de la morale pure, à savoir le terrain d'observances dont on maintient les unes parce qu'elles ont en elles-mêmes, ou eu égard aux circonstances, une valeur morale, et dont on laisse, à l'égard des païens, tomber les autres, parce que la vraie morale n'y est point

intéressée ? Nul n'ignore que l'idolâtrie, l'adultère et le meurtre sont trois grands péchés, mais s'en abstenir n'est pas le tout du devoir chrétien, et même, à supposer que l'on voulût prémunir les fidèles contre ces trois crimes, on se serait exprimé autrement. — Mais l'interdit du sang n'est pas attesté antérieurement à la lettre des martyrs de Lyon (EUSÈBE, *H. e.* V, 1, 26) ; or la coutume de ceux-ci ne se fondait pas sur le décret des Actes, qu'Irénée entend au sens moral ; l'Eglise d'Occident entendait le décret comme Irénée, même Tertullien, qui tient pour obligatoire l'abstinence du sang et des viandes non saignées (HARNACK, III, 196). — Le fait ne manque pas d'intérêt ; il prouve la haute antiquité de l'observance, que l'on doit supposer bien antérieure à Tertullien et aux martyrs de Lyon. Il est fort possible, il est probable même, que cette observance ne dépend pas des Actes ; mais, dans ce cas, elle doit être assez ancienne en certains lieux, pour que le rédacteur ait pu feindre qu'elle avait été réglée par les apôtres. Puisque cette discipline existait à Lyon et en Afrique dans le dernier quart du second siècle, il y a bien des chances pour qu'elle ait existé aussi à Rome, et plus anciennement. — Mais si le décret apostolique n'était qu'une sorte de catéchisme moral, le langage de Paul dans l'Épître aux Galates (II, 6) est facile à expliquer : en réalité les apôtres de Jérusalem ne lui auraient imposé aucune condition (HARNACK, *loc. cit.*). — L'avantage apologétique du texte occidental n'est pas une preuve d'authenticité ; ce texte a été construit en vue de cet avantage. Le rédacteur des Actes a pris à tâche de réformer les impressions et d'altérer les renseignements que donne l'épître aux Galates sur les faits primitifs où Paul a été mêlé ; ce qu'il dit de l'assemblée de Jérusalem, en contredisant l'épître, n'a rien qui doive surprendre, et s'explique au contraire très naturellement par le parti pris systématique avec lequel il refait l'histoire chrétienne, non seulement contre Paul, mais contre Luc lui-même, plus impartial et plus sûr que Paul. Sous prétexte d'éviter une contradiction des Actes avec l'épître aux Galates, on crée dans les Actes mêmes, en sus de la contradiction qu'il y aurait entre le décret et son contexte immédiat, on peut dire même son objet, qui était de régler la question des observances, et non de fixer aux païens un minimum de moralité, une autre contradiction et une autre absurdité : un peu plus loin (XVI, 4), le rédacteur, suivant sa fiction, montrera Paul et Silas, traversant les villes de Lycaonie et instruisant les communautés à observer les prescriptions établies par les apôtres et les anciens de Jérusalem. Faudra-t-il donc supposer que, d'après le rédacteur, Paul et Barnabé, dans la mission antérieure qu'il leur attribue, avaient

de l'étouffé, et du sang. ²¹ Car Moïse a, depuis les âges anciens,

autorisé l'idolâtrie, la fornication et le meurtre ; et n'est-il pas évident que « les décisions arrêtées » (τὰ δόγματα τὰ κεκριμένα) sont dans sa pensée une discipline pratique, non un avertissement contre les péchés capitaux ? — Mais le conflit d'Antioche n'est intelligible que si le décret apostolique n'a pas réglé la question de commensalité, qui serait visée dans les interdits alimentaires (HARNACK, 197). — En effet, et cette remarque contient un argument très fort contre l'historicité du décret en la forme qu'y a donnée le rédacteur. C'est que le rédacteur, qui veut ignorer le conflit de Pierre et de Paul à Antioche, a voulu en effacer le souvenir tout en s'en inspirant. L'assemblée de Jérusalem est censée avoir pris des mesures qui écartaient ces difficultés. — Il ne faudrait pas que l'apologie de la tradition se tournât en art d'embrouiller les questions.

Jacques est censé avoir justifié sa motion par cette remarque finale : — « Car Moïse, depuis les temps anciens, a dans chaque ville ses prédicateurs », — qui le font connaître, — « étant lu dans les synagogues chaque sabbat ». — La remarque est sans mystère pour qui n'y cherche que ce qu'elle veut signifier. L'on peut adresser aux fidèles de la gentilité les prescriptions antérieurement énumérées et qui toutes sont dérivées de la Loi de Moïse (en tant que résumant les dispositions essentielles de LÉV. XVII, XVIII, contre le culte des dieux étrangers, les unions réprouvées, l'abstinence du sang, et justifiées soit par l'unité de Dieu, soit par les paroles de la Genèse qui condamnent pour la postérité d'Adam toute union en dehors de la stricte monogamie, et pour la postérité de Noé l'usage du sang), parce que Moïse est prêché, annoncé à d'autres qu'aux Juifs dans toutes les villes de la dispersion, il est annoncé à tous les païens « craignant Dieu » qui se pressent dans les synagogues, et qui entendent, chaque sabbat, lire et commenter la Loi. Les termes choisis ont égard à la propagande juive parmi les païens, et c'est par rapport à ceux-ci que l'on présente comme prêchant Moïse (κηρύσσοντας αὐτόν) les lecteurs de la Loi. Ainsi les convertis de la gentilité ne seront pas surpris de ce qu'on leur demande. Et il est possible que ces exigences correspondent, en effet, plus ou moins, aux conditions que les Juifs devaient imposer ou tout au moins recommander aux païens qui voulaient fréquenter leurs synagogues (WENDT, 233-234). Mais les dernières paroles de Jacques ont donné lieu à beaucoup d'explications contournées. Pour qui préfère le texte occidental elles n'ont guère de sens : Jacques

dans chaque ville, ses prédicateurs, étant lu dans les synagogues

voudrait dire que les prescriptions énumérées par lui n'ont pas besoin d'être rappelées aux Juifs. Réflexion bien inutile et dont le rapport logique avec ce qui précède est quelque peu boiteux ; de plus elle ne tient pas compte que la prédication de Moïse concerne les païens. Ou bien on dit que, selon Jacques, les judéochrétiens seront toujours là, un peu partout, pour observer la Loi dans son intégrité, quand même les hellénochrétiens n'y seraient pas tenus (HILGENFELD, *ap.* WENDT, 231). Mais cela serait tiré de bien loin, et dit bien obscurément, et bien mal amené. Quant aux commentateurs qui retiennent la leçon ordinaire, le texte signifie que la Loi et les dispositions essentielles qui y sont contenues sont connues et garanties par la lecture qui en est faite dans les synagogues des Juifs (Baur, Overbeck, Weizsäcker, *ap.* WENDT, 231) ; — mais il faudrait marquer le rapport qu'a cette lecture avec la motion de Jacques à l'égard des païens ; — ou bien que les interdits sont à observer par les païens en raison de la propagande juive à l'égard de laquelle la propagande chrétienne se trouverait en état d'infériorité si elle autorisait des pratiques traitées d'abominables par la Loi (J. WEISS, 237), — considération subtile et qui a l'inconvénient de n'être en rien suggérée par le texte ; — ou bien encore que les interdits sont à observer par égard pour les Juifs et judaïsants, qui, instruits par les lectures synagogales à respecter la Loi, attachent de l'importance à ces choses dans leurs relations avec les païens (B. WEISS, I, 507, après Ritschl ; HOLTZMANN, 99 ; WENDT, 231), — idée tirée des vraisemblances de la situation, mais artificiellement rattachée au texte, où elle n'est suggérée en aucune façon, et qui n'aurait pas pu rester ainsi sous-entendue, si l'auteur l'avait eue en tête. — Le discours signifie qu'on doit et que l'on peut imposer aux païens ces interdits, parce que les païens connaissent la Loi par l'enseignement des synagogues, qu'ils n'ignorent pas ces interdits et savent même que ces interdits les concernent aussi bien que les Juifs. L'idée n'a pas fait fortune, et de là vient que les commentateurs répugnent à l'admettre ; mais, si l'auteur ne l'avait pas eue, il n'aurait pas eu davantage celle du décret apostolique où il rend ces interdits obligatoires pour les chrétiens. Cette idée est très simple au fond, et subordonnée à celle qui domine toute l'œuvre du rédacteur : les païens convertis sont dans la Loi, ils sont en règle avec le judaïsme vrai, attendu qu'ils observent les prescriptions de la Loi qui s'appliquent à eux.

chaque sabbat. » ²² Alors il plut aux apôtres et aux anciens, ainsi qu'à toute la communauté, d'envoyer des hommes, choisis parmi

« Alors il plut aux apôtres, aux anciens, ainsi qu'à toute la communauté », — qui donc n'a pas cessé d'être présente à toutes les discussions et qui vient d'entendre le discours de Pierre, puis celui de Jacques, — « de choisir parmi eux des hommes qu'ils enverraient à Antioche ». — Cette ville apparaît ainsi, conformément à la vérité, mais contrairement à la perspective artificielle du récit, comme le centre principal de l'hellénochristianisme et celui qui a été mis en inquiétude par les judaïsants. — « Avec Paul et Barnabé », — à savoir — « Judas appelé Barsabbas », — qui pourrait avoir été frère de Joseph Barsabbas (I, 23), si celui-ci a existé (cf. *supr.*, p. 182), — « Silas », — futur compagnon de Paul et qui, dans les épîtres, s'appelle Silvanus (I THESS., I, 1 ; II THESS., I, 1 ; II COR. I, 19 ; cf. I PIER., V, 12), Silvanus étant le nom latin, et Silas, probablement, le nom araméen du même personnage (Sila est la forme araméenne du nom hébreu Saul), — « hommes chefs (ἡγούμενοι ; cf. HÉBR. XIII, 7, 17, 24 ; I Clem. I, 3 ; 21, 6) parmi les frères », — c'est-à-dire ayant fonction dirigeante dans la communauté. Judas et Silas seront plus loin qualifiés « prophètes » (v. 32). — « En écrivant par leur main », — les chargeant d'une lettre dont la teneur suit.

Il est dans les vraisemblances que deux membres notables de la communauté de Jérusalem aient été envoyés à Antioche, et aussi qu'on leur ait remis un message de la communauté pour les frères de Syrie et de Cilicie. Paul, en racontant l'affaire de son point de vue tout personnel et même personnaliste, en a négligé tout à fait, et consciemment, l'aspect et la signification ecclésiastiques. Mais, la question examinée et la décision prise, non telle que vient de le dire le rédacteur, mais comme le dit Paul, en ses deux conditions de non obligation de la Loi pour les païens et de collecte à organiser pour les saints de Jérusalem, il est tout naturel qu'on n'ait point laissé repartir comme elle était venue la délégation d'Antioche ; on lui aura adjoint une délégation de Jérusalem, choisissant des hommes assez considérables, en sympathie avec la communauté d'Antioche et ses délégués, et les chargeant du salut des frères hiérosolymitains pour les frères antiochiens ; ainsi pourraient-ils effacer l'impression fâcheuse produite par les judaïsants et s'associer sur place aux délégués d'Antioche pour tranquilliser les esprits. Paul devait être d'autant moins disposé à mentionner ce fait en écrivant aux Galates,

eux, à Antioche, avec Paul et Barnabé, (à savoir) Judas surnommé Barsabbas, et Silas, hommes chefs parmi les frères, » avec cette

qu'une telle intervention de Jérusalem dans les affaires d'Antioche annule sa théorie des deux apostolats. On doit supposer que Luc, bien que disciple de Paul, était un esprit beaucoup plus rassis, plus positif, qui appréciait sainement les choses selon la connaissance qu'il en avait, et sans s'inquiéter autrement des vues théoriques et absolues que l'Apôtre avait pu émettre sur un fait comme celui dont il s'agit maintenant. Mais, s'il a pu et même dû mentionner la communauté de Jérusalem à côté de ses chefs comme envoyant la délégation et le message, il aura désigné les chefs par le nom d'apôtres ou par celui d'anciens, non par les deux. On peut croire de même qu'il nommait Barnabé avant Paul, comme fait la lettre qui vient ensuite, et qui, pour une partie, ainsi qu'on va le voir, doit venir de la source, c'est-à-dire de Luc lui-même.

La suscription présente une forme singulière dans les plus anciens manuscrits (A B C D S) : — « Les apôtres et les anciens, frères » — (οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἀδελφοί), le mot « frères » étant en apposition avec « apôtres » et avec « anciens », ce qui est une façon assez étrange de désigner les uns et les autres. Le texte reçu lit : « et les frères », mais l'amélioration est voulue ; et l'omission du mot « frères », dans Origène (*ap.* TISCHENDORF, II, 133) et la version sahidique, paraît être une autre retouche. Récemment on a suggéré (SCHWARTZ, 271, approuvé par PREUSCHEN, 96) de supprimer « les apôtres et les anciens », et de lire : « Les frères aux frères qui sont à Antioche », etc., etc. Conjecture aussi invraisemblable que hardie, vue que la communauté de Jérusalem n'a pu se désigner par ce simple titre : « les frères », comme si ses membres étaient les frères par excellence. De plus, bien qu'envoyée au nom de la communauté, la lettre, à raison de son objet, n'a guère pu manquer de mentionner d'abord les chefs, la communauté n'ayant jamais été acéphale, et Paul lui-même témoignant que là étaient « les apôtres » d'avant lui (GAL. I, 17), ceux qu'un peu plus loin (GAL. II, 2, 6, 9) il appelle « notables » (οἱ δοκοῦντες) et « colonnes » (οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι). La suscription véritable et naturelle serait : « Les apôtres », ou bien « les anciens », mais ce serait plutôt : « Les apôtres et les frères *qui sont à Jérusalem*, aux frères qui sont à Antioche », etc. La formule des anciens mss. doit être celle qu'a voulue le rédacteur, interpolant « les anciens » devant le mot « frères », conformément à l'habitude qu'il a de mettre les

lettre en main : « Les apôtres et les anciens, frères, aux frères, en Antioche, Syrie et Cilicie, qui sont gentils, salut. » Puisque nous avons appris que quelques-uns venus de nous vous ont trou-

anciens à côté des apôtres, et pour que le décret soit porté par ce comité respectable, seul auteur de la décision rapportée. Ce n'est pas ce qu'annonçait le récit qui introduit la lettre, mais cette circonstance même trahit la retouche opérée dans la suscription. Les mots : « qui sont à Jérusalem », auront été supprimés comme superflus, parce que, pour le rédacteur, il n'y a d'apôtres qu'à Jérusalem, et que le membre de phrase devenait excessivement lourd si l'on y maintenait la mention de Jérusalem après y avoir introduit « les anciens ». Luc n'entendait certainement pas le mot « apôtre » en un sens aussi exclusif, et c'est pourquoi la détermination : « qui sont à Jérusalem », était pour lui doublement nécessaire.

Apôtres et frères de Jérusalem écrivent — « aux frères de la gentilité qui sont à Antioche, en Syrie et en Cilicie ». — Indication précieuse et qui montre bien que le rédacteur n'a pas composé de toutes pièces la présente lettre. S'il l'avait écrite lui-même pour faire suite à sa mise en scène et à la combinaison systématique qui lui a fait amener la question des observances après la mission de Lycaonie, et à raison du succès que cette mission avait obtenue parmi les païens de la région, il n'aurait pas manqué de faire adresser la lettre aux fidèles païens que, selon la logique de son récit, elle devait concerner. Or la lettre est adressée « aux frères païens d'Antioche, de Syrie et de Cilicie », c'est-à-dire des pays païens, — nous le savons par l'épître aux Galates (I, 21 ; II, 1). — qui ont été évangélisés par Barnabé et par Paul, dans les années 33-43 de notre ère, immédiatement avant la réunion de Jérusalem. La lettre donc s'accorde en ce point avec Paul contre le rédacteur des Actes ; et, par conséquent, la source contenait déjà notre lettre, que le rédacteur se sera borné à retoucher, sans aller jusqu'à la refondre entièrement. Sa logique n'est pas bien sévère, et c'est à l'insuffisance ou aux éclipses de cette logique incertaine qu'est due la conservation des quelques lignes d'histoire qui subsistent çà et là dans le livre des Actes.

« Ayant appris que certains, venus d'avec nous ». — Leçon ordinaire, préférable à celle des mss. B S : « quelques-uns des nôtres » (τινὲς ἐξ ἡμῶν, en omettant ἐξερχόμενοι, ce qui permet de supposer une variante accidentelle), vu qu'on n'a guère pu appeler « certains d'entre nous » des gens qu'on va immédiatement désavouer comme ayant agi

blés par discours, bouleversant vos âmes, sans que nous leur eussions donné mission, ²⁵ il nous a plu, nous étant mis d'accord unanimement, de choisir des hommes (et) de les envoyer vers vous, avec nos bien aimés Barnabé et Paul, ²⁶ hommes qui ont exposé leurs vies pour le nom de notre Seigneur Jésus-Christ. ²⁷ Nous avons donc envoyé Jude et Silas, qui de parole vous

sans mandat. — « Vous ont troublés par des discours ». — C'est le mot (ἐτάραξαν) dont se sert l'épître aux Galates pour caractériser les agissements des judaïsants (cf. GAL. I, 17, οἱ ταρασσόντες ὑμᾶς ; v, 10, ὁ δὲ ταρασσὼν ὑμᾶς). — « En inquiétant vos âmes, sans que nous leur ayons donné mandat » — de rien faire de ce qu'ils ont fait. Le désaveu est net. La référence aux « quelques-uns, qui sont venus de Judée » à Antioche « dire aux frères qu'ils devaient se faire circoncire » (v. 1), est très significative, et, au lieu de prouver le caractère secondaire de la lettre (PREUSCHEN, 97), elle en confirme l'historicité par une nouvelle conformité avec l'épître aux Galates, qui dénonce les agissements des « faux frères » à Antioche (GAL. II, 4 ; ce passage est généralement mal compris des interprètes, qui mettent les « faux frères intrus » à Jérusalem, cf. *L'Épître aux Galates*, 108-112 ; mais Luc n'est pas responsable du contresens). — « Il nous a plu, nous étant mis d'accord, de choisir des hommes pour vous les envoyer ». — C'est, avec moins de solennité, le tour de phrase qui caractérise le prologue du troisième évangile (cf. ἐπειδὴ ἡκούσαμεν... ἔδοξεν ἡμῖν κτλ., et Lc. I, 1-4, ἐπειδὴ περ πολλοί... ἔδοξε ἡμεῖς κτλ.) ; et ce rapport où d'aucuns voudraient voir encore une marque de composition secondaire, dénonce plutôt la main qui a écrit le prologue évangélique, c'est-à-dire la main de Luc encadrant l'objet de la lettre en un formulaire d'adresse à lui familier ; car on n'y sent aucunement l'imitation. La lettre dit qu'on s'est « mis d'accord unanime », ce qui ne dissimule point la discussion préalable et implique une participation de la communauté à la décision finale, conformément au préambule de la lettre (v. 22), mais non à la mise en scène générale, où les discours des deux apôtres ont l'air de tout représenter, délibération et décision, et de tout emporter. Les termes de la lettre sont parfaitement compatibles avec une réunion préliminaire du comité apostolique, assez mouvementée (dont les vestiges subsistent v. 6 et v. 7, πολλῆς δὲ ζητήσεως γενομένης), où Barnabé et Paul auront réussi finalement à faire entendre raison aux apôtres (trait qui est travesti dans le v. 12, où Barnabé se trouve maintenu avant Paul par influence de la source), et qui aura été sui-

communiqueront les mêmes choses.¹⁸ Car il a plu à l'Esprit

vie d'une assemblée générale où le comité apostolique aura fait agréer de la communauté la décision prise. Les délégués de Jérusalem partiront — « avec nos biens chers Barnabé et Paul ». — Mention nécessaire, mais flatteuse, des délégués d'Antioche ; et ce n'est point le rédacteur qui a donné à Barnabé le pas sur Paul. Mais on ne s'attend pas que la communauté de Jérusalem brise l'encensoir sur la tête des délégués antiochiens en les proclamant : « hommes qui ont livré leurs vies pour le nom de Jésus-Christ ». Le ms. D et la marge Philox. ajoutent : « à toute épreuve ». A l'heure où nous sommes, les missionnaires n'ont pas connu encore de si grands périls, et le trait emphatique aura été plutôt ajouté par le rédacteur qui vient de nous conter les dangers courus par les prédicateurs à Iconium et à Lystres ; il prélude ainsi aux retouches plus graves qu'il introduira dans la dernière partie de la lettre. Il semble que Judas et Silas aient dû être nommés aussitôt après Barnabé et Paul, avec un mot d'éloge et de recommandation que le rédacteur aura supprimé. Car il est assez étrange que la communauté de Jérusalem ait l'air de recommander auprès de la communauté d'Antioche les délégués que celle-ci lui a envoyés, et qu'elle oublie de recommander les siens. Le panégyrique de Barnabé et de Paul aura occasionné la reprise maladroite : — « nous avons donc envoyé Judas et Silas ». — Luc avait probablement écrit : « Il nous a plu, arrivés à un accord unanime, de choisir des hommes pour vous les envoyer avec nos chers Barnabé et Paul, (à savoir) Judas et Silas, hommes (ἀνθρώπους) chefs parmi les frères » — notice que le rédacteur aura anticipée dans l'introduction (v. 22), où elle est moins à sa place, — « qui de vive voix vous diront les mêmes choses » — que la lettre, à savoir que les frères païens n'ont pas à s'inquiéter de ce qui leur a été dit par des personnes sans mandat. Dans la pensée du rédacteur, les choses dont il s'agit sont aussi bien la prescription qui suit (noter le « car » du v. 28).

La seconde partie de la lettre, pour la forme comme pour le contenu, se trahit comme une composition du rédacteur, et fait pendant au discours de Jacques, dont elle reproduit la motion. L'épître aux Galates (II, 6, 9-10) montre que la lettre ne pouvait finir par une manière de décret solennel sur les observances nécessaires, puisque nulle décision de ce genre ne fut prise ; on ne demanda rien en fait d'observances, mais on demanda la collecte. La lettre devait donc dire simplement ce que nous savons déjà : les observances de la Loi ne

saint et à nous de ne vous imposer aucun fardeau que ces (obser-

s'imposent pas obligatoirement aux païens pour le salut, mais il convient que les frères éloignés soutiennent de leur assistance les frères qui vivent dans la cité de Dieu en attendant le grand jour de sa manifestation. Les exigences de Jacques ont remplacé dans tout ce récit et elle remplacent dans la lettre le trait historique de la collecte, que le rédacteur aura très délibérément supprimé ici, comme il en a très délibérément faussé la signification, le caractère d'obligation durable, en le transposant dans le voyage, raconté plus haut, de Paul et de Barnabé. Tous ces détails s'éclairent l'un par l'autre, si l'on veut bien comprendre les combinaisons artificielles du rédacteur, la fiction des observances réclamées par Jacques étant corrélative à la fiction de la prétendue collecte que Paul et Barnabé auraient portée d'Antioche à Jérusalem dans un précédent voyage (xi, 3 ; *supr.*, p. 474). Les deux fictions, la fausse collecte et le faux décret, sont aussi mensongères l'une que l'autre, et elles sont solidaires l'une de l'autre, appartenant au même système de frauduleuse apologétique. Mais le rédacteur n'aurait probablement pas imaginé la fausse collecte si la source n'avait point parlé ici de la vraie.

Un indice de surcharge est déjà sensible dans la reprise : « Car il a plu à l'Esprit saint et à nous ». — La vraie décision, la seule décision positive et formelle qu'ait prise l'assemblée, a été l'envoi des deux délégués avec la lettre, pour tranquilliser les hellénocrates. Mais l'assemblée n'avait pas à décréter de les laisser tranquilles, et pas davantage elle n'avait à décréter la collecte, qu'elle pouvait bien demander en faisant sentir la haute convenance morale, mais non exiger d'autorité. « Il nous a plu » est donc une répétition, assez gauche, du rédacteur introduisant, après la décision de l'assemblée, le décret qu'il a imaginé (les *δόγματα* qu'il rappellera dans xvi, 4). Pour plus de solennité, il met le décret sous le double patronage du saint Esprit et du comité apostolique. L'analogie de cette formule n'est pas avec celle qu'emploie Paul (I Cor. v, 1) associant son propre esprit à l'assemblée de Corinthe pour livrer à Satan le croyant incestueux (PREUSCHEN, 97), mais avec celle que le rédacteur a prêtée à Pierre disant au sanhédrin que les apôtres et l'Esprit saint rendent témoignage à la résurrection du Christ (v, 32). Ainsi la main du même pieux rhéteur se reconnaît dans les deux passages (cf. *supr.* p. 283). La formule caractérise d'ailleurs la décision comme une de ces ordonnances apostoliques dont la tradition s'enrichit depuis la fin du

vances) indispensables : ²⁹ vous abstenir des idolothytes, du

1^{er} siècle (épîtres pastorales, Didaché, etc.). — « De ne vous imposer rien de plus en fardeau » (μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος). — Ceci fait un écho presque ironique à l'assertion de Galates (II, 6, : « les notables ne m'imposèrent rien de plus » (οὐδὲν προσανέθεντο), ne firent pas la moindre adjonction d'observance légale au programme d'évangélisation suivi par les apôtres de la gentilité. Car il y a ici une adjonction, et sérieuse, puisqu'on la qualifie de « fardeau » et qu'on la traite de « nécessaire ». — « Pas de fardeau, sauf ces choses indispensables » (πλὴν τούτων τῶν ἐπ'ἀνάγκης) ; — qui, par conséquent, sont à considérer comme la part de Loi qui s'impose aux païens aussi bien qu'aux Juifs : — « s'abstenir des idolothytes », — ce que Jacques avait appelé (v. 20) : « souillures des idoles », — « du sang, des étouffés », — c'est-à-dire des viandes d'animaux non saignés, — « de la fornication ». Le ms. D et ses acolytes omettent encore ici : « des étouffés », et ajoutent à la fin : « et ce que vous ne voulez pas vous être fait, ne pas le faire aux autres ». Surcharge plus insupportable encore, s'il est possible, dans ce passage, que dans le discours de Jacques, surtout eu égard à ce qui suit : — « desquelles choses vous gardant, vous ferez bien » (εὖ πράξετε). — C'est-à-dire : « vous vous en trouverez bien », vous y aurez tout avantage. Ce qui ne doit pas s'entendre spécialement de l'accord avec les judaïsants, dont le rédacteur n'est pas autrement préoccupé, mais du profit qu'on trouve à être dans la règle voulue par Dieu. Le ms. D et ses congénères ajoutent : « étant portés par le saint Esprit ». Glose qui a tout l'air de ce qu'elle est, mais qui est coordonnée à l'interprétation morale du décret (PREUSCHEN, 97). — « Portez-vous bien ». — Conclusion classique des lettres. Mais on ne la trouve pas dans Paul, qui la remplace par des souhaits d'ordre spirituel, ordinairement : « que la grâce du Seigneur Jésus soit avec vous ». Il n'est pas sûr que Luc ait employé ce vulgaire : « Portez-vous bien. »

Le prétendu décret apostolique doit correspondre à quelque réalité ; autrement le rédacteur des Actes n'aurait pas pu l'inventer utilement pour l'usage qu'il en fait. C'est parce que, de son temps et dans son milieu, l'on suivait les règles dont il parle, qu'il a pu soutenir que les chrétiens ne laissaient pas d'être les vrais Juifs, pratiquant ce que la Loi a prévu et prescrit d'observances pour eux, pour les païens, et qu'il s'est aventuré à faire sanctionner ces observances par un décret apostolique où était consacré le principe de sa thèse. Les

sang, des étouffés, de la fornication. De quoi vous gardant, bien vous en trouverez. Portez vous bien. »

apôtres, au lieu d'organiser un système de redevances pour leur communauté en dehors de la Loi, comme le dit cet enfant terrible de Paul, avaient saintement proclamé que les gentils devaient être admis au salut comme l'avaient annoncé les prophètes, moyennant le minimum d'observances qui sont inscrites pour tous les hommes dans la Loi. De telles assertions n'ont pu être risquées que si les chrétiens se soumettaient réellement aux prescriptions dont il s'agit. Il n'est pas probable non plus que les observances en question se soient introduites après coup par la seule influence de l'Ancien Testament dans des communautés qui auraient vécu longtemps sans les connaître (cf. *supr.*, p. 590). Elles représentent plutôt une sorte de compromis établi d'abord en des communautés mixtes, telles que celle d'Antioche, où, pour ménager les scrupules des judaïsants sans renoncer à prendre ensemble le repas eucharistique, on aura imposé aux païens convertis l'abstinence du sang et des viandes de sacrifices, supprimant ainsi les causes d'impureté légale qui faisaient obstacle au libre commerce et à la commensalité des Juifs avec les païens. Rien n'était plus facile, au rédacteur des Actes que d'y ajouter la réglementation du mariage. Si la rédaction dernière des Actes doit se placer à Rome vers l'an 100, on devrait supposer que la discipline dont il s'agit existait dans l'Eglise romaine et depuis assez longtemps, peut-être depuis l'origine. Plusieurs ont supposé que le compromis avait été pratiqué d'abord à Antioche même, ayant été conçu d'abord en conséquence du conflit qui s'était produit entre Pierre et Paul ; le règlement, approuvé par Jacques, aurait donné lieu à un décret que le rédacteur aurait confondu avec la solution donnée antérieurement à l'affaire de la circoncision et des observances en général, dans la réunion à laquelle participèrent Paul et Barnabé (Weizsäcker, Mc Giffert, von Dobschütz, Knopf, Weinelt, Achelis, *ap.* WENDT, 236 ; J. WEISS, 235-237). Mais ces précisions sont purement conjecturales (l'interprétation de *xxi*, 25, sur laquelle on prétend la fonder, étant arbitraire et fautive, comme il sera démontré en son lieu). Les confusions que fait le rédacteur des Actes sont des combinaisons réfléchies et intéressées. Ce qu'il veut signifier n'a pas de rapport avec la situation particulière de la communauté d'Antioche après la querelle de Pierre et de Paul, mais avec la situation générale du christianisme à l'égard du judaïsme, selon que lui-même l'entend. Du

¹⁰ Eux donc, congédiés, descendirent à Antioche, et, ayant

conflit d'Antioche on ne sait que ce que Paul a raconté dans l'épître aux Galates, et de ce qui s'est passé ensuite on ne sait absolument rien. Du silence de Paul sur ce point, et de sa conduite ultérieure, on peut inférer seulement qu'il n'eut pas gain de cause, que la communauté d'Antioche échappa pour toujours à sa direction, qu'il n'y revint jamais. Cette circonstance suffit peut-être à y ramener la paix sans qu'il fût besoin d'aucune réglementation, les judaïsants ayant leur cène à part, et la majorité hellénochrétienne continuant de prospérer, garantie par Barnabé et par Pierre lui-même contre des exigences dont le principe avait été désavoué à Jérusalem.

Ce qui est vrai dans cette hypothèse, c'est que le conflit d'Antioche aurait été impossible si l'assemblée apostolique avait réglé les choses comme le dit notre décret, et que l'accord intervenu entre les apôtres de Jérusalem et les délégués d'Antioche ne portait guère que sur les questions de principe, les difficultés spéciales qui, dans la pratique, pouvaient résulter de la présence de circoncis et d'incirconcis dans une même communauté, n'ayant pas été envisagées. On avait simplement donné carte blanche aux missionnaires pour dispenser des observances les païens convertis. Paul, à part lui, comprit, tout au moins dans l'épître aux Galates affecte-t-il d'avoir compris que cette faculté impliquait pour les missionnaires et pour les fidèles d'origine juive celle de communiquer librement avec les païens, sans égard à leur qualité d'incirconcis. L'attitude de Jacques et de ses émissaires dans le conflit d'Antioche donne à penser que le « frère du Seigneur » ne l'entendait pas ainsi, qu'il considérait les convertis d'origine juive, apôtres ou simples croyants, comme tenus à toute la rigueur des observances légales, et que, s'il concédait aux païens une part de salut sans la circoncision et sans la pratique des autres observances juives, il n'était pas loin de les regarder comme une catégorie inférieure de fidèles, comparable aux païens qui acceptaient la foi monothéiste et la morale juive, tournant autour des synagogues et même y entrant, sans se faire prosélytes par la circoncision. A ceux-là non plus bien des Juifs n'auraient pas refusé toute part à l'espérance d'Israël, tout en ne les considérant point comme de parfaits Israélites.

« Eux-donc », — les délégués d'Antioche et ceux de Jérusalem, — « ayant reçu congé » — de la vénérable communauté, — « descendirent à Antioche, et ayant réuni l'assemblée » — des fidèles, — « firent remise

réuni l'assemblée, ils remirent la lettre : ³¹ Et l'ayant lue, on se réjouit de la consolation. ³² Et Judas et Silas, qui étaient aussi prophètes, encouragèrent les frères par abondante parole et les fortifièrent. ³³ Et ayant passé quelque temps, ils furent congédiés en paix par les frères vers ceux qui les avaient envoyés.

de la lettre » — en en donnant lecture. Le ms. D dit que le congé fut donné « en peu de jours », ce qui est une conjecture aussi gratuite que facile. — « Lecture faite, on se réjouit de la consolation » — qu'apportait la lettre. Avec la surcharge du décret et le ton qu'y donne le rédacteur, la lettre apostolique n'eût pas été tellement consolante ni réjouissante. Luc y mettait plutôt, avec la mention discrète de la collecte, un mot de fraternité qui aura cédé la place au dispositif du mandement apostolique. — « De leur côté, Judas et Silas, qui étaient prophètes ». — On pourrait traduire (Ἰ. τε καὶ Σ., καὶ αὐτοὶ προφῆται ὄντες) : « Judas et Silas, eux aussi prophètes », avec référence aux prophètes d'Antioche énumérés plus haut (xiii, 1) ; en tout cas, le narrateur veut dire que leur prophétie compléta l'heureux effet de la lettre. Judas et Silas — « encouragèrent les frères par beaucoup de discours et les fortifièrent. » — « Prophètes *pleins d'Esprit saint* », dit le ms. D, pour l'amplification des personnages ou de la phrase. — « Ayant passé un certain temps » — à Antioche, — « ils furent » — ensuite — « congédiés en paix », — c'est-à-dire avec toutes les salutations et vœux de bon voyage usités en pareille circonstance, pour retourner — « vers ceux qui les avaient envoyés ». — Leur mission est ainsi terminée, et ils pourront rendre compte de son succès aux apôtres de Jérusalem. En elles-mêmes ces indications n'ont rien d'in vraisemblable, mais elles sont aussi fort banales, et l'on pourrait soupçonner le rédacteur d'avoir insisté sur le caractère de « prophètes », — qui n'est pas celui que la source attribuait aux envoyés pour les recommander, — afin d'amener encore une fois (cf. xi, 27) des prophètes hiérosolymitains à Antioche et de montrer que la communauté mère en était assez riche pour n'avoir rien à envier aux communautés helléno-chrétiennes.

Comme Silas va se trouver encore à Antioche quelques lignes plus loin (v. 40), de nombreux témoins et le texte reçu ajoutent : « Mais il plut à Silas de rester » ; le ms. D et la Vulgate ajoutent encore : « Et Judas seul partit. » Les plus anciens mss. (B S A, etc.) n'ont pas ce supplément, qui a été inséré pour expliquer la présence ultérieure de Silas à Antioche, mais qui se met en contradiction avec la ligne pré-

“ Cependant Paul et Barnabé demeuraient à Antioche, enseignant et prêchant avec plusieurs autres la parole du Seigneur.

cédente, où Silas est congédié avec Judas, et de telle sorte que l'artifice de la reprise : « Mais il plut à Silas de rester », saute aux yeux du lecteur non prévenu. Cependant tous les lecteurs auraient été prévenus en faveur d'un verset si commode, s'il avait d'abord appartenu à la rédaction des Actes. L'incohérence qui résulte de ce que Silas, congédié ici, va se retrouver tout à l'heure à Antioche, est due aux combinaisons rédactionnelles. Si l'on remet à sa vraie place la réunion de Jérusalem pour l'affaire des observances, c'est-à-dire avant la persécution d'Agrippa, Judas et Silas vont à Antioche et en reviennent avant que cette persécution éclate; au moment de la persécution, Barnabé et Paul sont à Antioche, Judas et Silas sont à Jérusalem. Pierre échappe à la persécution et s'enfuit à Antioche. C'est alors aussi, très probablement, que Silas sera revenu dans une communauté où il avait trouvé bon accueil. Sans doute n'y a-t-il pas été ramené uniquement par ses sympathies pour la chrétienté nouvelle et ses liaisons particulières avec Paul, mais parce que le terrain de Jérusalem devenait peu sûr pour les partisans avérés de l'évangélisation comprise au sens de Barnabé et de Paul. Il n'est pas téméraire de supposer que Luc, qui dit comment Silas fut envoyé à Antioche et comment il retourna à Jérusalem, disait aussi en lieu opportun comment il en était revenu, tout comme il disait que Pierre était venu à Antioche pour échapper à la persécution d'Agrippa, et comment il s'y était trouvé en dissentiment avec Paul. Le rédacteur, en supprimant le conflit d'Antioche, en déplaçant la réunion pour l'affaire des observances, en dédoublant le voyage des délégués antiochiens, aura retranché tout ce qui regardait l'arrivée de Pierre et le second voyage de Silas à Antioche, où il va retrouver Paul et se joindre à lui pour sa grande mission d'Asie mineure et de Grèce.

« Cependant, Paul et Barnabé, demeuraient à Antioche. » — Ce dont on n'a pas lieu d'être surpris, puisque, dans la réalité, Antioche était depuis de longues années le centre de leur activité apostolique, et que, la question des observances réglée selon leur désir, ils durent songer d'abord à parfaire l'organisation des communautés de Syrie et de Cilicie, avant de porter l'Évangile en d'autres pays. La remarque toutefois pourrait être du rédacteur, vu qu'elle se présente un peu comme une répétition de ce qui a été dit en conclusion de la prétendue mission commune de Chypre-Lycaonie (xiv, 28); mais celle-ci peut en

³⁶ Or, après quelques jours, Paul dit à Barnabé : « Retour-

être aussi bien anticipée, et ce qui est dit ensuite des deux missionnaires — « enseignant et prêchant avec plusieurs autres la parole du Seigneur », — en accord avec la notice relative aux prophètes et docteurs d'Antioche (XIII, 1), pourrait aussi être pris de la source ; car ce qui vient ensuite, le récit, tout rédactionnel, de la brouille intervenue entre Paul et Barnabé, ne s'y relie pas très naturellement. La présente notice pouvait être, dans la source, l'introduction au conflit réel qui opposa Paul à Pierre, et où Barnabé se rangea du côté de ce dernier.

IV. — LES MISSIONS DE PAUL

XXXIX. — SÉPARATION DE PAUL ET DE BARNABÉ

La grande mission de Paul a été inaugurée par lui après qu'il se fut séparé de Barnabé, qui s'était rangé du côté de Pierre dans le conflit survenu entre les deux apôtres. Sur toutes ces querelles le rédacteur a voulu jeter un voile pieux, et, pour expliquer la séparation de Paul et de Barnabé, il va nous conter une fable dont Jean-Marc est le héros ou plutôt la victime. Entre ce qui vient d'être dit du départ de Judas et de Silas pour Jérusalem, et ce qui va être dit du départ de Barnabé avec Jean-Marc pour Chypre, de Paul avec Silas pour la Cilicie et la Lycaonie, on a l'impression d'une profonde lacune. Cette lacune a été créée par le rédacteur, qui, nonobstant l'artifice de ses combinaisons, n'a pas su la combler.

On sait ce que nous apprend l'épître aux Galates (II, 11-14) sur le fait, minime en soi, mais gros dans ses conséquences, qui met aux prises Pierre et Paul, rompt l'union de celui-ci avec Barnabé, et l'oriente vers un ministère indépendant où il aura de grands succès, mais aussi de grands embarras, dont il se sera préparé au moins une certaine partie. Lorsque Pierre, fuyant Jérusalem, vint à Antioche, il commença par s'associer sans scrupule aux repas de la communauté ; mais des envoyés de Jacques, étant survenus au bout d'un certain temps, l'en blâmèrent et firent tant que Pierre, les membres juifs de la communauté antiochienne, et Barnabé lui-même, s'abstinrent de participer à la cène que continuèrent naturellement de tenir les chrétiens incirconcis. Si on l'en croit, Paul aurait vertement répri-

nous donc voir comment vont les frères dans chacune des villes

mandé Pierre en le traitant d'hypocrite et en l'accusant de vouloir obliger les gentils à subir le joug de la Loi. Ce qu'il dit dans l'épître aux Galates n'est pas précisément ce qu'il a pu dire à Pierre en cette occasion. Mais il est certain que là est le point de départ de l'isolement où il a vécu depuis. C'est alors et pour ce motif qu'il a rompu avec Barnabé. C'est ensuite de cette séparation qu'il en est venu à se considérer comme l'unique apôtre des gentils et à traiter de judaïsants tous les autres missionnaires. On aurait dû depuis longtemps s'apercevoir qu'une telle appréciation était grandement exagérée, sinon tout à fait fausse.

De la concession faite aux émissaires de Jacques Paul tire les conséquences les plus énormes : toute la Loi imposée aux convertis du paganisme, et l'Evangile bafoué ainsi que le salut par le Christ. Ce n'est point du tout ce qu'entendaient Pierre, ni Barnabé, ni même Jacques. Mais, du moment que l'on a égard aux Juifs et aux judaïsants, Paul s'imagine qu'on leur accorde tout, et le reste. En fait, il n'y a rien d'accordé, pour le moment, aux judaïsants, que l'observation stricte, par les chrétiens juifs, des règles juives dans les rapports avec les païens : grave inconvénient peut-être au point de vue chrétien, mais non pas judaïsation forcée des chrétiens incirconcis. Jacques ne contestait pas que les païens pussent arriver au salut par la seule foi au Christ ; mais Jacques et les siens prétendaient que les Juifs convertis ne cessaient pas d'être tenus rigoureusement à l'observation de la Loi, — ce que Paul lui-même n'aurait pas osé leur contester en face, — et ils estimaient aussi que les convertis du paganisme feraient bien de s'y conformer, la Loi divine, qui était censée contribuer à la perfection du croyant juif, ne pouvant manquer de contribuer à la perfection du païen converti. C'est sur ce dernier point que Paul ne s'accorde pas avec eux. Mais Barnabé ne les suit pas davantage. Barnabé a inauguré le système d'évangélisation que Paul défend, et il n'y a jamais renoncé, il ne l'a jamais renié, pas même dans la circonstance où Paul l'accuse de s'être associé à l'hypocrisie de Pierre et des autres. Barnabé s'est fait juif avec les Juifs, suivant un principe que Paul se flatte lui-même d'appliquer dans les occasions opportunes (I Cor. 1x, 20). Pierre et Barnabé ont pensé faire aux judaïsants une concession qui n'avait rien de blâmable, et qui pouvait avoir une opportunité spéciale si le relâchement des prédicateurs en matière de coutumes juives avait pour effet, — comme

il l'avait certainement, — d'exaspérer les Juifs et de compromettre à leurs yeux non seulement la propagande chrétienne mais les chrétiens juifs de Palestine et la communauté de Jérusalem.

On aurait tort de penser que Paul a sauvé le christianisme en invectivant le bon Céphas. Il s'est seulement brouillé avec Barnabé, ce qui est l'incident le plus fâcheux, le plus regrettable, le plus blâmable, de sa carrière apostolique. Si Pierre et Barnabé avaient failli en cette occasion, s'ils avaient irrémédiablement compromis le christianisme, le christianisme aurait été perdu; car ce n'est pas Paul qui a eu gain de cause. S'il avait eu le dernier mot dans cette querelle, il n'aurait pas manqué de s'en prévaloir auprès des Galates; et s'il ne dit pas que Pierre et Barnabé, après s'être mis en contradiction avec lui, se sont ralliés à son opinion, c'est qu'ils ne l'ont pas fait; si son prétendu discours à Pierre tourne en plaidoyer général contre les observances légales, ce n'est point distraction de l'écrivain, c'est naïve habileté du dialecticien. Pierre et Barnabé sont restés maîtres du terrain à Antioche. Paul] a] dû disparaître, et sans doute n'est-il jamais revenu dans cette communauté où il avait passé les meilleures années de sa vie apostolique (on verra que le passage de Paul à Antioche, XVIII, 22, est une fiction du rédacteur). Les véritables conséquences du conflit d'Antioche sont faciles à mesurer. Le dissentiment a été assez grave, et surtout Paul s'est montré suffisamment insupportable et intraitable, pour que Barnabé l'abandonnât à lui-même, ou bien Paul aura pris l'initiative de la séparation, pour être désormais plus libre, — ainsi du moins a-t-il pu le penser, — de son action et de ses mouvements. Il va surtout être livré sans contrepoids ni contrôle à son individualisme gnostique. Mais il ne regarde pas Barnabé, ni Pierre, ni même Jacques et son entourage hiérosolymitain, comme des ennemis de son apostolat. Barnabé et Pierre ont suivi leur voie modeste et active; comme ils ont évincé Paul d'Antioche, leur direction modérée prévaudra dans l'organisation de l'Eglise sur l'individualisme exagéré de leur turbulent collègue; les fondations personnelles de Paul seront comme résorbées dans l'œuvre de propagande générale, — qui n'était point orientée dans un sens judaïsant, — après que l'impétueux prédicateur aura épuisé sa vie dans des luttes surajoutées par son fait aux labeurs de l'apostolat, et que son attitude provocante à l'égard du judaïsme l'aura fait condamner à mort. Non seulement les judaïsants de Jacques, mais tous les autres apôtres et leurs convertis n'auront pas cessé de le surveiller plus ou moins, et ils auront contrarié un peu partout son action, mais ils ne l'auront point anathématisé. Paul lui-même se sera gardé de

répéter l'anathème qu'il prononce, dans l'épître aux Galates (1,8-9), contre ceux qui ne sont pas de son avis. Nonobstant les froissements personnels, les tendances divergentes, les gros mots échangés, — si toutefois Paul n'a pas pris de ce côté beaucoup d'avance sur Pierre et Barnabé, qui probablement ne l'ont jamais traité comme il les traite dans l'épître aux Galates, — l'unité de l'apostolat subsiste. Les collectes l'attestent, que Paul institue partout pour les « saints » de Jérusalem : c'est en leur portant les cotisations hellénochrétiennes qu'il sera pris par les Juifs. En somme, si le christianisme s'est dégagé de la Loi, ce n'est point par le fait de Paul ; ce n'est pas par son initiative que les païens ont été reçus d'abord sans être obligés à la circoncision ; ce n'est pas sa séparation d'avec Barnabé qui a sauvé l'avenir de l'Evangile ; ce n'est pas son attitude à l'égard de Pierre qui a préservé le principe du salut par la foi au Christ, et qui a définitivement dégagé le christianisme du judaïsme. L'activité de Paul s'encadre dans un mouvement général qu'il n'a pas inauguré, qu'il n'a jamais gouverné, qu'il a contribué seulement à étendre, en l'accélérant, et dont on ne peut pas dire qu'en aucune circonstance, même dans la dispute d'Antioche, il l'ait servi plus utilement que Barnabé. Si le christianisme s'est constitué en dehors du judaïsme, ce n'est point en vertu d'une théorie de la justification par la foi seule, et moins encore par la force des arguments qui ont été allégués en faveur de cette théorie par son auteur ; c'est par la force des choses, par la puissance irrésistible de la foi même, qui, déposée dans un certain nombre d'âmes païennes ou paganisées, comme étaient à divers degrés celles des prédicateurs hellénistes de l'Evangile et celle de Paul, même celle de Pierre, franchit spontanément l'obstacle de la Loi, sauf à ménager plus ou moins dans la pratique les susceptibilités, ou à répondre vaille que vaille aux objections des croyants juifs qui avaient la Loi au cœur. Les efforts et la propagande des judaïsants n'ont pu enrayer ce mouvement ; ils devaient d'ailleurs tomber bientôt avec la communauté de Jérusalem, le culte du temple et la nationalité juive.

Il ne faut pas, d'ailleurs, s'exagérer l'étendue de ces efforts. Paul a considéré comme judaïsants tous ceux qui n'étaient pas avec lui, c'est-à-dire tout le monde, excepté lui et ses propres convertis, tant qu'ils lui sont restés fidèles. Mais une telle façon de voir n'est point conforme à la réalité. Il y a eu des judaïsants ; seulement ils n'étaient pas nombreux, ni très agissants, et si Paul, après l'affaire d'Antioche, se trouve isolé, bientôt combattu, ce n'est point précisément par le fait des stricts judaïsants, c'est parce qu'il s'est isolé lui-même, et

qu'il a mis, jusqu'à un certain point, tout le monde contre lui. On l'a laissé aller, ne pouvant d'ailleurs l'empêcher ; mais on a pris à tâche de rallier ses convertis au christianisme commun ; on y a réussi en partie déjà de son vivant, et tout à fait après sa mort. On ne lui tint pas trop rigueur deses théories particulières et de ses propos irrités, parce qu'il n'avait pas été foncièrement schismatique mais seulement quelque peu aberrant et extravagant.

Passant outre à ces faits qui le gênent, le rédacteur poursuit son plan, qui commence à se dessiner très nettement : dans les quatorze premiers chapitres, il a montré, fort artificiellement, avec beaucoup de fictions recouvrant quelques indications retenues de la source, comment l'Évangile était arrivé jusqu'aux païens, par l'initiative de la première communauté ; il vient de faire voir, toujours artificiellement et moyennant fiction, à quelles conditions les apôtres et les anciens de Jérusalem ont reconnu comme parfaits chrétiens, on pourrait presque dire aussi bien comme parfaits Juifs, les convertis de la gentilité ; désormais il va raconter, par les mêmes procédés d'artifice et de fiction, comment a été porté jusqu'à Rome, par Paul, l'Évangile, qui y était avant lui, — le tout devant prouver —, ce qui est vrai en un autre sens et pour d'autres motifs, — que l'Eglise hellénochrétienne n'est pas l'œuvre d'un renégat du judaïsme, mais d'une propagande sincèrement juive en tous ses représentants, Paul compris, et qu'ont toujours dirigée et patronnée en toutes choses les apôtres de Jérusalem. La dispute d'Antioche et les circonstances dans lesquelles s'accomplit la séparation de Paul d'avec Barnabé et tous les autres apôtres chrétiens, n'avaient aucune place dans ce plan. C'est pourquoi, obligé, avant de décrire les missions propres de Paul, de dire pourquoi celui-ci marche désormais seul, il imagine un prétexte tout personnel de division.

« Or, après quelques jours » — de prédication commune à Antioche. Indication vague et qui, accrochée tant bien que mal à la précédente, plus générale, sent le remplissage. — « Paul dit à Barnabé : « Retournons donc voir comment vont les frères dans toutes les villes où nous avons prêché la parole du Seigneur. » — L'artifice de ce langage est d'une naïveté qui désarmerait presque la critique. Il s'agirait de reprendre ville par ville la visite des communautés que Paul et Barnabé sont censés avoir fondées ensemble dans leur mission de Chypre-Lycaonie. Le rédacteur, qui a inventé cette mission commune, tire ici parti de sa fiction : Paul voudrait, comme on le verra par la suite (xvi, 4), faire la visite de toutes les chrétientés en promulguant le décret apostolique. — « Mais Barnabé », — tout en approuvant la pro-

où nous avons annoncé la parole du Seigneur. »³⁷ Mais Barnabé voulait emmener aussi Jean dit Marc.³⁸ Or Paul estimait que celui qui s'était séparé d'eux depuis la Pamphylie, et qui ne les

position de Paul, — « voulait aussi prendre avec eux Jean surnommé Marc. » — On se souvient que le dit Marc, censé venu de Jérusalem avec Barnabé et Paul quand ils y allèrent porter l'aumône d'Antioche (xii, 25), est pareillement censé les avoir accompagnés en Chypre (xiii, 5) et les avoir abandonnés à Pergé pour retourner à Jérusalem (xiii, 13). On ne voit pas très bien comment il est revenu de Jérusalem à Antioche. Dans la réalité, Jean-Marc ne sera venu de Jérusalem qu'après la réunion apostolique, avec Barnabé et Paul, Judas et Silas, à moins qu'il ne soit arrivé à Antioche un peu plus tard avec Pierre (cf. *supr.* p. 449), et il s'est trouvé ensuite mêlé au conflit qui a éclaté entre Paul et Pierre, suivi par Barnabé et les judéochrétiens de la communauté antiochienne. — « Mais Paul estimait que celui qui s'était séparé d'eux depuis la Pamphylie », — les ayant abandonnés à Pergé, — « et qui ne les avait pas accompagnés pour l'œuvre » — accomplit ensuite sans lui en Pisidie et en Lycaonie, — « ne devait pas leur être associé » — dans le voyage projeté. Le prétexte est spécieux. Cependant Paul ne se fera pas scrupule de visiter les mêmes communautés avec Silas, qui n'a pas plus contribué que Marc à leur fondation. On peut dire que Marc est écarté à cause de sa défection, et le rédacteur a bien l'air d'insinuer que Jean-Marc, en cette occasion, ne fit point un acte de bravoure ; le texte toutefois paraît fonder l'exclusion sur ce que Marc n'a point participé à « l'œuvre », non précisément sur ce qu'il aurait refusé par couardise de s'y associer. Au fond, le prétexte, — car il ne s'agit que d'un prétexte, puisque le grief s'évanouit avec la mission de Chypre-Lycaonie, — n'est pas heureusement trouvé. Si Marc n'était pas blâmable, s'il avait eu des raisons sérieuses de ne pas suivre les missionnaires en Pisidie, Paul ne devait pas l'écarter ; et si Marc avait agi par de bas motifs, il n'est pas croyable que Barnabé eût voulu l'imposer à Paul. Le rédacteur joue du pauvre Jean Marc afin de motiver la séparation de Paul et de Barnabé, dont il ne veut pas dire le vrai motif. Ce motif, on le connaît par l'épître aux Galates, et il est assez grave pour exclure celui qu'a imaginé le rédacteur, même si l'on croyait devoir tenir pour historique la mission de Chypre-Lycaonie. La séparation de Paul et de Barnabé a été acquise par le fait que Barnabé s'était associé à « l'hypocrisie » de Pierre ; mais il ne faut pas dire que Barnabé, en prenant

avait pas accompagnés pour l'œuvre, n'était pas à emmener.

²⁹ Et il y eut irritation, de sorte qu'ils se séparèrent l'un de

parti pour Pierre, s'est séparé le premier de Paul. Il a plutôt laissé Paul dans son opposition. En réalité, ce n'est pas lui qui abandonnait Paul, dont il n'était point l'auxiliaire ; c'est plutôt Paul qui, par son opposition à Pierre, s'est séparé lui-même de Barnabé et a renoncé à une collaboration dont les principaux avantages avaient été pour lui. La séparation étant ainsi acquise, il ne pouvait y avoir place pour une difficulté au sujet de Jean-Marc. Il paraît trop clair d'ailleurs que cette difficulté n'a été imaginée que pour dissimuler le conflit avec Pierre et le vrai motif de la rupture entre Paul et Barnabé.

« Il y eut de l'irritation, en sorte qu'ils se séparèrent, et que Barnabé, prenant Marc » — pour auxiliaire, — « s'embarqua pour Chypre », — qui était son pays natal. — « De son côté, Paul, ayant choisi Silas » — pour compagnon, — « s'en alla ». — Tout cela sent encore la combinaison et le manque de franchise. Cependant « l'irritation » (παροξυσμός), terme un peu fort pour caractériser le minuscule débat imaginé par le rédacteur, pourrait venir de source et avoir qualifié d'abord l'éclat de Paul contre Pierre et Barnabé ; et la source pouvait bien aussi présenter la séparation de Paul et de Barnabé comme conséquence directe de cette irritation. Mais il y a de l'artifice dans la façon de présenter le départ des missionnaires, l'un pour Chypre, l'autre pour les villes de Syrie et de Cilicie, comme simultané ; on dirait que la séparation des deux prédicateurs aurait modifié seulement l'accomplissement du projet énoncé par Paul : celui-ci voulait qu'on allât ensemble visiter les communautés qu'on avait fondées ensemble ; l'incident de Jean-Marc y met obstacle ; mais on se partage en quelque façon la besogne projetée, Barnabé partant aussitôt pour visiter les communautés de Chypre avec Jean-Marc, censé témoin et auxiliaire de leur fondation, tandis que Paul s'en va de son côté revoir les communautés de Pisidie et de Lycaonie, pour la visite desquelles il a refusé l'assistance du dit Jean-Marc, parce que celui-ci n'avait point participé à leur évangélisation. Cette combinaison a été faite sur le papier ; mais les choses se sont passées autrement, et quand Barnabé, d'un côté, Paul, de l'autre, quittèrent Antioche, ce ne fut pas dans ces conditions-là ni pour visiter des communautés déjà fondées. Il n'est pas du tout vraisemblable que Barnabé soit parti le premier, ni que Paul, demeuré après lui à Antioche, ait emporté toutes les bénédictions de la communauté.

l'autre, et que Barnabé, prenant Marc, s'embarqua pour Chypre.

Etant acquis et admis que la mission de Chypre-Lycaonie est une fiction du rédacteur, et que, selon toute vraisemblance, l'idée et la matière de cette fiction lui ont été fournies par les missions séparées que firent Barnabé en Chypre, Paul en Lycaonie et en Pisidie, après leur rupture, le sens de leur départ devient tout autre : il s'agit de comprendre pourquoi aucun des deux missionnaires ne reste sur le terrain qui avait été celui de leur activité commune, et pourquoi chacun choisit celui où nous le voyons s'engager en quittant Antioche. Si la mission commune de Chypre-Lycaonie avait quelque chance d'historicité, on pourrait supposer que Paul et Barnabé seraient partis pour Chypre aussitôt après leur retour de Jérusalem, et qu'ils auraient trouvé Pierre à Antioche quand ils seraient arrivés de leur mission ; le conflit se serait produit alors, avec la rupture qui en fut la conséquence. Mais cette hypothèse pourrait bien ne servir qu'à accroître la confusion introduite dans le développement de cette période par la combinaison du rédacteur. L'inconvénient subsisterait de faire refaire par les deux apôtres séparés la mission qu'ils seraient censés avoir faite d'abord ensemble, et l'on trouverait malaisément une logique dans cette histoire enchevêtrée. Il faut donc se représenter d'après les vraisemblances la situation de la communauté antiochienne et les dispositions des missionnaires après que l'éclat de Paul a de nouveau agité les esprits.

La première victime de cet éclat dut être Paul lui-même, et on l'entrevoit assez nettement dans l'épître aux Galates. Si Paul a quitté Antioche pour n'y plus revenir, ce n'est point qu'il eût un véhément désir de revoir les communautés fondées ailleurs par lui, ni qu'il eût conscience de pouvoir s'éloigner sans inconvénient, ainsi que Barnabé, parce qu'il restait assez d'autres maîtres à Antioche (v. 35), c'est parce qu'il y était devenu, parce qu'il s'y était rendu insupportable et impossible. S'étant opposé seul à tous les autres missionnaires chrétiens, à tous les autres prophètes et docteurs antiochiens, il avait par là même affecté la prétention de tout conduire à son gré. Personne ne lui ayant cédé, il se trouvait isolé au milieu d'une communauté où il n'avait jamais été le maître. On conçoit qu'alors lui soit venue l'idée de missions indépendantes, qu'il pourrait conduire à sa guise, ou que, si cette idée ne s'offrait pas à lui pour la première fois, du moins elle ait pris alors consistance dans son esprit : dans la situation où il s'était mis, c'était le seul parti qu'il pût adopter. De

⁴⁰ Mais Paul, ayant fait choix de Silas, partit, recommandé à la

plus en plus affermi dans sa foi visionnaire, il ne songeait aucunement à abandonner son ministère apostolique, et il ne pouvait plus l'exercer avec ceux dont il avait été le collaborateur, ceux-ci n'étant pas disposés à subir l'ascendant qu'il paraissait vouloir s'arroger. Il ne lui restait donc qu'à pousser plus avant, à s'en aller seul au delà des pays maintenant évangélisés. Ce doit être alors que se fixa dans son esprit l'idée de sa vocation unique et universelle auprès des païens : vocation unique, parce qu'il lui semblait être seul à bien comprendre les conditions providentielles de cet apostolat ; vocation universelle, parce qu'il ne mettait pas de terme à ses ambitions et considérait que l'Évangile devait être porté jusqu'aux extrémités du monde. Pratiquement, et l'on s'en aperçoit dans les épîtres, cela revenait à la volonté d'aller prêcher là où d'autres missionnaires n'étaient point allés (cf. Rom. xv, 19-20 ; II Cor. x, 15-16) ; Paul affecte de s'en faire une règle absolue, que d'ailleurs il ne suit pas toujours. Mais, dans la mesure où ce programme a été appliqué, il est aisé d'en saisir la véritable raison : Paul s'est rendu plus ou moins suspect à tout le personnel apostolique et ne peut se présenter librement là où ont passé d'autres missionnaires ; et c'est pourquoi, voulant aller à Rome, il se fera précéder de son apologie.

Au point où nous sommes de son histoire, Paul se décide à quitter Antioche parce qu'il n'y peut rester ; il veut entreprendre de nouvelles missions, parce qu'il se sent toujours et de plus en plus apôtre du Christ ; il veut les entreprendre à son compte personnel, si on l'ose dire, parce qu'il ne peut plus être le collaborateur d'aucun autre missionnaire et qu'il ne sait plus être que chef ; il va prendre Silas comme auxiliaire et il recrutera d'autres coadjuteurs, mais il ne supporte plus d'égaux. Et ceux qui ont été ses égaux renoncent à le supporter davantage. Il s'en ira d'un côté, Barnabé de l'autre. Ses plans d'apostolat ultérieur ne pouvaient pas être bien arrêtés, l'exécution dépendant d'un jeu de possibilités, de portes ouvertes ou fermées, de succès ou d'insuccès impossibles à prévoir, et qui devaient se présenter successivement comme des indications de la Providence. Il est très naturel, mais il est aussi très significatif, que, pour son début, Paul, au lieu de se diriger vers quelque centre important de l'empire, Ephèse, Corinthe, Alexandrie, Rome, se tourne simplement vers la région d'Asie mineure la plus rapprochée de son propre pays et du territoire précédemment évangélisé par lui et Barnabé ; il s'est rendu

d'Antioche à Tarse, et de Cilicie en Lycaonie, c'est-à-dire en pays voisin et connu. Encore une fois, rien n'est plus facile à expliquer; mais rien aussi ne montre mieux qu'il n'avait pas, en ce début d'apostolat indépendant, la carte du monde méditerranéen en sa tête, avec des étapes marquées d'avance dans les provinces et villes principales, jusqu'à Rome ou jusqu'en Espagne, mais qu'il s'en alla devant lui, d'abord au plus proche, et continua ainsi, conduit par les facilités qui s'offrirent et les événements qui s'imposèrent à lui.

Barnabé ne demeura pas non plus à Antioche, où cependant il semble qu'il eût pu rester. Sans doute n'avait-il pas moins à cœur que Paul la diffusion de l'Évangile, bien qu'il n'en soit pas venu comme lui à affecter des prétentions œcuméniques. Ce qui nous est dit de son départ pour Chypre, avec Jean-Marc comme auxiliaire, doit venir de source. Il est possible que Barnabé lui-même, après les pénibles incidents qui s'étaient produits à Antioche, ait préféré disparaître, au moins pendant quelque temps, laissant la communauté bien constituée se développer en paix. On sait que Jean-Marc était son parent (*supr.* p. 499), et que Chypre était son pays. Lui aussi, comme Paul, se rend donc au pays le plus proche et le plus connu. Sa mission a dû être, en réalité, la première mission chrétienne en Chypre, du moins auprès des gentils (cf. XI, 19), et l'on a lieu de penser qu'elle fut fructueuse; mais on peut croire que Luc lui-même n'en disait pas plus long sur la carrière de Barnabé, et que le rédacteur s'est borné à transcrire la notice de son départ comme il l'avait trouvée dans la source. La première aux Corinthiens (IX, 6) contient une allusion bienveillante à Barnabé, qui, par conséquent, vivait encore, et en pleine activité apostolique, vers l'an 54. Paul dit que Barnabé et lui étaient les seuls missionnaires qui ne voulussent point devoir leur subsistance à leurs fidèles. Ce trait, qui les honore tous les deux, donne à penser qu'ils avaient pris ensemble, ou que Paul devait à Barnabé tout un programme pratique d'apostolat actif et désintéressé. On regrette de n'en pas connaître davantage sur la vie et la mort de cet homme qui fut, pour le moins, aussi grand que Paul, et à qui l'Eglise devrait plus de reconnaissance; car elle lui doit aussi bien ce qu'il y a eu de meilleur en Paul lui-même. Si l'épître aux Hébreux était de lui, comme l'affirme sans hésitation Tertullien, il aurait été meilleur écrivain que Paul et théologien aussi profond, mais moins aventureux; sa gnose aurait été moins sombre et moins échevelée.

On nous dit que Paul a « choisi » Silas, et il semblerait que ce soit pour compenser la défection de Barnabé, dont le départ pour Chypre a presque l'air d'être présenté comme une fuite, tandis que celui de

grâce du Seigneur par les frères. ⁴¹ Et il parcourut la Syrie et la Cilicie, affermissant les communautés.

Paul est entouré de toute la solennité possible, — « les frères le confiant à la grâce de Dieu ». — On reconnaît ici le style du rédacteur, qui s'est servi de la même formule pour la prétendue mission de Chypre-Lycaonie (cf. XIV, 26). C'est plutôt le départ de Barnabé qui a été ainsi favorisé. Mais il faut bien dissimuler le vrai conflit, l'éclat violent de Paul ; et un départ plus ou moins forcé ou furtif ne conviendrait pas pour inaugurer la grande œuvre de mission que le rédacteur va maintenant décrire. Dans les conditions où il a quitté Antioche, Paul ne dut pas avoir grand embarras dans le choix de ses auxiliaires. Il a pris Silas parce que Silas s'est offert à lui, ayant été l'un des rares fidèles circoncis qui ne se rangèrent pas du côté de Pierre, à moins encore qu'il n'ait été gagné par Paul après avoir d'abord suivi Pierre et Barnabé.

Paul s'en alla donc avec Silas — « et il traversa la Syrie et la Cilicie en affermissant les communautés. » — Le rédacteur entend que le concile de Jérusalem a fixé les conditions normales de l'évangélisation des païens ; c'est pourquoi le concile et son décret dominent les grandes missions de Paul et la dernière partie des Actes. Paul confirme donc les communautés en leur communiquant le décret apostolique, comme il sera dit plus loin (XVI, 4), et comme le ms. D le dit expressément ici, ajoutant les mots : « transmettant les prescriptions (marge Philox. et Vulgate : des apôtres et) des anciens ». Jamais Paul ne se chargea d'une semblable commission, et l'on peut croire même qu'il ne s'attarda pas beaucoup dans les communautés de Syrie et de Cilicie, qui avaient été fondées par Barnabé aussi bien que par lui-même. Peut-être se procura-t-il en son pays de Tarse quelques ressources pour le voyage qu'il entreprenait ; car il n'est pas probable que la communauté d'Antioche en ait supporté les premiers frais. Dans les Actes, l'existence de ces communautés de Syrie et de Cilicie n'est point expliquée : Barnabé et Paul n'ont prêché qu'à Antioche, puis en Chypre, en Pisidie et en Lycaonie. Mais la géographie du rédacteur se fait complaisante à souhait. Il a enregistré sans sourciller l'adresse de la lettre apostolique (v. 23) : « aux frères d'Antioche, de Syrie et de Cilicie », et il feint d'entendre que cette adresse concerne aussi bien les fidèles de Lycaonie et de Pisidie. C'est ainsi que Paul, confirmant les communautés de Cilicie, arrive à Derbé et à Lystres, et que même Iconium, avec les villes de Lycaonie, se trouve comprise

xvi, 1 Or il parvint aussi à Derbé et à Lystres. Et voici qu'était là un disciple nommé Timothée, fils d'une femme juive

dans les destinataires de la lettre adressée « aux fidèles de Syrie et de Cilicie ». Pour tempérer cette audacieuse géographie, le ms. D et la marge Philox. lisent (xvi, 1) : « *Ayant traversé ces peuples* (de Syrie et de Cilicie), il arriva à Derbé ». Mais l'addition rectificative va contre les intentions du rédacteur, qui s'efforce de créer la perspective qu'il faut pour pallier les incohérences et les contradictions où aboutit l'in vraisemblable fantaisie de ses combinaisons.

XL. — TIMOTHÉE

Ayant anticipé la mission de Lycaonie avant l'assemblée de Jérusalem, notre hagiographe n'a plus rien à en dire, et il exploite seulement la conversion de Timothée, que la source devait mentionner, en signalant aussi que Timothée avait suivi Paul. Sur ce trait le rédacteur a édifié une de ses fictions les plus hardies, la circoncision du disciple qui est devenu le plus fidèle compagnon de l'Apôtre. Car, au lieu d'être un mystère dans l'histoire de Paul, cette circoncision n'est bien plutôt qu'une invention du rédacteur pour détruire ce que dit l'épître aux Galates (ii, 1-5) sur la non-circoncision de Titus et sur la résistance inflexible que l'Apôtre se flatte d'avoir opposée aux réclamations des judaïsants (voir *Galates*, 100, 107-112). Ce peut-être une des raisons pour lesquelles notre livre ne fait nulle part mention de Titus. Il importait de ne pas rappeler le souvenir d'un disciple à l'occasion duquel Paul a fait des déclarations si compromettantes pour son respect et sa fidélité à l'égard de la Loi. Mais le silence n'a pas semblé suffisant. N'osant pas se risquer à soutenir, contre Paul lui-même, que Titus avait été circoncis, le rédacteur a trouvé bon, pour montrer les égards que Paul avait pour la Loi et les Juifs, de faire circoncire Timothée par la seule initiative de l'Apôtre.

L'histoire est amenée aussi gauchement que possible. — « Or », — dans cette traversée de Cilicie, — « il parvint aussi ». — « Aussi » (καί) ne se trouve que dans les mss. A B, mais semble devoir être maintenu, sa suppression pouvant être due à la même cause que l'addition du ms. D signalée plus haut. — « A Derbé et à Lystres ». — L'indication fait pendant à la fuite antérieure des missionnaires « aux villes de Lycaonie, Lystres et Derbé » (xiv, 6). L'on dirait encore que Paul arrive dans les deux villes en même temps, On peut

croyante et d'un père grec, ² qui avait bon témoignage de tous

croire que la source mentionnait au moins sommairement l'évangélisation successive de Derbé, Lystres, Iconium, Antioche de Pisidie, qui a été présentée à rebours dans le récit de la mission de Chypre-Lycaonie. Le présent récit paraît faire de Lystres la patrie de Timothée; un autre passage (xx, 4) semblerait attribuer cet honneur à Derbé. — « Il y avait là », — sans doute à Lystres, — « un disciple ». — Ce qui semble le faire chrétien avant cette arrivée de Paul, et par suite converti du précédent voyage, le rédacteur ayant trouvé bon de partager entre les deux voyages la conversion de Timothée et le choix que Paul fait de lui comme auxiliaire. — « Nommé Timothée ». — C'est celui dont le nom revient constamment dans les épîtres, qui se montrera particulièrement actif auprès de Paul à Thessalonique (I THESS. I, 1; III, 2, 6) et à Corinthe (I COR. IV, 17; XVI, 10-11; II COR. I, 1, 19), et qui sera le compagnon de sa captivité (PHIL. I, 1; II, 19; COL. IV, 10; PHILM. 1). — « Fils d'une mère juive croyante ». — La mère avait aussi accepté la foi du Christ lors de la précédente mission, ce qui fait tous ces renseignements bien suspects, et d'autant plus que le rédacteur les accumule davantage, avec une facilité inquiétante. La seconde à Timothée, qui rappelle d'un peu trop près les tribulations de Paul à Antioche, Iconium et Lystres (II TIM. II, 11), en sait encore plus long sur la parenté du disciple, et elle dit le nom de la mère, Euniqué, voire de la grand-mère, Loïs, qui aurait été aussi chrétienne (II TIM I, 5). — « Et d'un père païen ». — Celui-ci doit, probablement, être supposé mort avant le premier passage de Paul; sans quoi il eût été convenable de le convertir pareillement; mais le père est dit païen pour expliquer comment ce fils d'une juive pouvait n'être pas circoncis. Il aurait dû l'être, dit-on, d'après la coutume juive (PREUSCHEN, 99); mais le cas ne mérite peut-être pas d'être tellement approfondi. — « Et qui avait bon témoignage de tous les frères de Lystres et d'Iconium ». — Pendant qu'il y était, le rédacteur aurait pu ajouter aussi bien Derbé; mais Iconium était une ville plus importante. Ce certificat de bonne réputation est d'une touchante banalité. On le donne pour expliquer le choix de Paul, comme si les dispositions personnelles du sujet et son inclination à suivre l'Apôtre n'avaient pas été une condition préliminaire aussi indispensable que sa bonne réputation. Le trait n'est pas d'ailleurs à expliquer par le caractère impérieux de Paul, — on peut voir dans l'épître à Philémon toute la discrétion qu'il met à exprimer son désir au sujet d'Onésime, — mais par l'autorité supérieure et le

les frères qui étaient à Lystres et à Iconium. ³ Paul voulut qu'il partît avec lui, et, l'ayant pris, il le circoncit, à cause des Juifs

prestige que lui attribue maintenant le rédacteur : Paul a « choisi » Silas ; il « veut » Timothée ; les personnes intéressées n'ont qu'à suivre.

« Paul voulut que » — Timothée — « vint avec lui » — quand il s'éloigna de Lystres, — « et l'ayant pris », — toujours par la même volonté souveraine, et comme s'il s'agissait d'une brebis à tondre, — « il le circoncit ». — On dirait que Paul, qui d'ordinaire ne baptisait pas ses convertis, opère lui-même la circoncision de Timothée. Le cas n'est pas à discuter au point de vue de la probabilité ou de la vraisemblance ; mais on doit considérer l'intention du rédacteur, qui veut montrer Paul, non seulement fidèle à la Loi, mais aussi soucieux que possible de complaire aux Juifs ; car il paraît évident que, selon lui, Paul, au point de vue de la Loi, n'était pas tenu de circoncire ce fils de païen ; cependant il le circoncit, — « à cause des Juifs qu'il y avait en ces lieux ; car tous savaient que son père était païen », — et par conséquent, selon notre rédacteur, qu'il n'était pas lui-même plus circoncis que son père. D'aucuns estiment que le rédacteur se trompe sur le motif qui a inspiré la conduite de Paul, et en cherchant un autre : si Paul, dit-on, avait circoncis Timothée parce qu'il y avait des Juifs à Lystres, il aurait dû soumettre à la circoncision tous les gentils qu'il convertissait, vu qu'il y avait des Juifs à peu près partout ; il y aura eu sans doute un motif spécial pour Timothée, et ce motif était que Paul se proposait d'introduire Timothée dans les synagogues et dans les maisons juives, et qu'un circoncis devait y avoir plus de facilités (WENDT, 241), ou bien même qu'on n'y aurait pas accepté un demi-juif circoncis (HARNACK, IV, 5). Ce sont là conjectures arbitraires et qu'on pourrait tout au plus se permettre si les facultés d'invention du rédacteur n'étaient pas constatées par vingt autres exemples. Etant donné qu'en ces chapitres du milieu des Actes le rédacteur s'emploie à redresser tout ce que Paul a raconté dans l'épître aux Galates, il suffit de rapprocher l'affaire de Timothée dans les Actes, de celle de Titus dans l'épître, pour s'apercevoir que l'histoire de Paul prenant pour compagnon l'incirconcis Timothée, et le circoncisant « à cause des Juifs », est pour effacer le fait de Paul prenant pour compagnon Titus, et s'abstenant de le circoncire, « à cause des faux frères » judaïsants. Car le rédacteur paraît avoir ainsi compris l'épître. Et quand même il l'aurait comprise correctement, il voudrait

qui étaient en ces contrées ; car tous savaient que son père était grec. ⁴ Et comme ils passaient par les villes, ils leur donnaient à observer les règlements arrêtés par les apôtres et les anciens

toujours annuler par la fiction de Timothée circoncis « à cause des Juifs » le fait de Titus restant incirconcis, et la résistance infrangible de Paul aux réclamations des judaïsants. Même la circonstance de la mère juive paraît avoir été imaginée pour fournir un prétexte à la circoncision de Timothée, le rédacteur ayant bien senti que, sans l'indication d'une circonstance spéciale, sa fiction paraîtrait absurde, tous les païens convertis ayant dû aussi bien être soumis à la circoncision, s'il suffisait de la présence de Juifs en un lieu pour qu'on l'exigeât. Le passage de Galates (v, 11, allégué par HARNACK, *loc. cit.*) : « Si je prêche encore la circoncision, pourquoi suis-je persécuté ? » n'a pas l'ombre de rapport avec la prétendue circoncision de Timothée, Paul signifiant là que, s'il prêchait encore la circoncision, comme il faisait avant d'être chrétien, il ne serait pas poursuivi par la haine des Juifs ; et d'ailleurs, en se décidant à circoncire, par exception. Timothée, il n'aurait pas « prêché la circoncision ». Le cas de Paul se soumettant pour son propre compte à l'observance du nazirat (allégué aussi par HARNACK, *loc. cit.*) n'est pas réellement parallèle. Paul juif peut, à l'occasion, pratiquer n'importe quelle observance juive, et l'on verra plus loin que ce doit être de son propre mouvement, par dévotion personnelle, non pour satisfaire les judaïsants, qu'il avait fait le vœu de nazirat (voir le commentaire de XXI, 20-26). Il faudrait un témoignage moins suspect que celui du rédacteur pour rendre croyable qu'il a circoncis jamais un seul païen « à cause des Juifs ».

Ce que le rédacteur dit de la circoncision de Timothée vaut ce qu'il ajoute ensuite : — « Et comme ils » — Paul et ses compagnons — « traversaient les villes », — c'est la reprise de ce qu'il a dit plus haut de la traversée de Syrie et de Cilicie pour confirmation des communautés (xv, 9-11), et ce sont toujours les villes de Lycaonie qui passent ainsi sous le couvert de la Cilicie, une sorte de parenthèse ayant été ouverte pour introduire la circoncision de Timothée, — « ils leur donnaient à observer (παρεδίδσαν αὐτοῖς φυλάσσειν) les préceptes (δόγματα) établis par les apôtres et les anciens de Jérusalem ». — Pour ne pas faire ainsi de Paul un simple colporteur du décret apostolique, le ms. D. paraphrase : « Et en traversant les villes *ils leur prêchaient* [et transmettaient] (les mots καὶ παρεδίδσαν sont empruntés au texte ordi-

de Jérusalem.⁵ Les communautés donc s'affermisssaient en la foi et grandissaient en nombre chaque jour.

⁶ Et ils traversèrent la Phrygie et le pays galate, ayant été

naire et viennent ici mal à propos) *en toute assurance le Seigneur Jésus-Christ*, leur transmettant *en même temps* les ordonnances (ἐντολάς, comme dans la glose de xv, 41, au lieu de δόγματα) des apôtres », etc. Remplissage sur remplissage. Il est assez inutile de dire (avec WENDT, 241) que le rédacteur exagère la portée d'un décret qui ne concernait que les communautés de Syrie et de Cilicie. Le rédacteur estime que le décret libellé par lui-même est une loi universelle de l'Eglise, il le présente comme tel, et il a entendu l'adresse de la lettre comme si elle visait toutes les communautés alors existantes ; ce n'est pas pour rien qu'il appelle « édits », se servant du même mot que pour les lois de César (xvii, 7) et spécialement le fameux recensement (Lc. ii, 1), les décisions de l'assemblée apostolique. Les deux fictions se correspondent, et le décret en lui-même n'est pas plus consistant que sa promulgation générale par les soins de Paul. — « Ainsi donc les communautés étaient affermies dans la foi », — c'est ce qui nous a déjà été dit (xv, 41), — « et croissaient en nombre », — recrutant de nouveaux adhérents, — « chaque jour ». — Pieuses banalités, qui compensent la suppression des données authentiques sur la mission de Lycaonie et servent de transition à ce qui va être raconté des voyages de Paul.

XLI. — DE LA PHRYGIE A TROAS

L'on trouve en effet tout aussitôt l'indication d'un itinéraire, simple tracé de route, que le rédacteur n'a certainement pas inventé, vu qu'on n'y peut discerner aucune intention apologétique ou symbolique. C'est le fil de la véritable histoire, un morceau de source, que le rédacteur saisit après la coupure, l'impardonnable mutilation, qu'il a fait subir à l'œuvre de Luc en dédoublant le voyage de Barnabé et de Paul à Jérusalem, et en logeant dans l'intervalle leur mission commune, par lui inventée, de Chypre-Pisidie-Lycaonie. La mission réelle de Paul, arrivant en Lycaonie par les passes de Cilicie, après sa brouille avec Piefre et Barnabé, a été supprimée, et il n'en subsiste que cette incroyable visite des communautés pour la promulgation du prétendu décret apostolique. Bien que le rédacteur ne le dise point dans cette répétition, Paul a dû s'avancer jusqu'à Antioche de Pisidie,

qui aura été alors évangélisée pour la première fois, après Pergé, Lystres, Iconium, où Paul fut lapidé (cf. *supr.*, p. 559), et c'est en partant d'Antioche que Paul et Silas se seront tournés vers la Phrygie et la Galatie.

« Ils traversèrent la Phrygie et le pays galate », — ou, plus exactement peut-être, « le pays phrygien et galate » (τὴν Φρυγίαν καὶ Γαλατικὴν χώραν, les meilleurs mss. ne répétant pas l'article devant Γαλατικὴν). L'expression « pays galate » semble être employée tout exprès pour désigner la Galatie proprement dite, la région, située au nord de la Lycaonie, qui avait été envahie, en 278 avant notre ère, par la migration celtique, pour différencier cette Galatie de la province romaine du même nom, qui aussi bien comprenait la Lycaonie, la Pisidie et l'Isaurie. La partie orientale de la Phrygie en dépendait également, et c'est cette partie orientale de la Phrygie qui doit être visée dans notre passage. Paul et Silas sont allés de ce côté, — « ayant été empêchés par l'Esprit saint de dire la parole en Asie ». — L'Asie n'est point un terme qui recouvre la Phrygie et la Galatie, que les missionnaires n'auraient fait que traverser parce que l'Esprit leur défendait de passer en Asie ; dans ce cas, la Lycaonie leur aurait été aussi bien interdite ; mais il s'agit de la province romaine, de l'Asie proconsulaire, et principalement de la région maritime, Mysie Lydie, Carie ; et le texte signifie que Paul et Silas, qui, venus de Cilicie, s'étaient dirigés de l'est à l'ouest, et qui sans doute avaient l'intention de poursuivre leur route dans la même direction, ce qui les conduisait vers Milet, Ephèse, Smyrne, les villes de la côte, durent changer leur itinéraire et monter vers le nord, parce que l'Esprit les empêcha d'aller porter l'Evangile en Asie.

Ce bref énoncé sous-entend ou paraît sous-entendre assez clairement que l'Esprit n'empêcha pas les missionnaires de prêcher en Phrygie orientale et en Galatie, et que, par conséquent, ils y prêchèrent, on ne nous dit pas avec quel succès. Plus loin (xviii, 23) le rédacteur ramènera Paul dans « le pays galate et phrygien », par quoi il entend visiblement le même pays que dans notre passage, et alors il lui fera traverser ce pays « en confirmant tous les disciples », ce qui suppose pour le premier passage évangélisation complète, avec fondation de communautés. C'est pourquoi l'on a toujours pensé, jusqu'au commencement du dernier siècle, que les destinataires de l'épître aux Galates étaient précisément les fidèles des communautés fondées par Paul dans les circonstances générales qui nous sont ici indiquées. L'opinion moderne qui veut voir dans les Galates les fidèles de Pisidie et de Lycaonie, les communautés que Paul est censé avoir fondées

avec Barnabé avant l'assemblée de Jérusalem, sous prétexte que la Pisidie et la Lycaonie appartenaient à la province romaine de Galatie, est une hypothèse arbitraire, nonobstant le minutieux appareil scientifique dont elle a été souvent entourée (voir *Galates*, 4-10). La fondation de communautés dans la région de Phrygie-Galatie paraît assez bien attestée pour qu'il y ait témérité à la nier, comme si la mission de Lycaonie et de Pisidie était beaucoup mieux attestée et mieux connue. En réalité, l'on n'en sait guère plus long sur l'une que sur l'autre. S'il était prouvé que Paul a pu vouloir désigner sous le nom de Galates les chrétiens de Lycaonie et de Pisidie, il ne s'ensuivrait pas que l'épître concernât ceux-ci seulement; l'on devrait tout bonnement admettre, les chrétientés de Lycaonie et de Pisidie, de Phrygie et de Galatie ayant été fondées au cours de la mission, que l'épître aurait été adressée à toutes, qualifiées galates en tant qu'appartenant à la province romaine de Galatie, et parce que la propagande judaïsante les aurait toutes atteintes. Mais il est peu probable que l'épître concerne un si grand nombre de communautés, et l'on doit tenir compte de ce que les Actes distinguent nettement le groupe lycaonien du groupe phrygo-galate. Si le rédacteur a si peu de chose à dire sur ce dernier, ce n'est peut-être pas que la source n'en dit un peu davantage, c'est qu'il n'a pas la moindre envie d'attirer l'attention sur ces pauvres Galates, dont l'histoire est par trop mêlée à celle des conflits de Paul avec les judaïsants. D'ailleurs, si les Actes ne mentionnent à part aucune communauté, l'épître ne le fait pas davantage. Il est possible que Paul ait pénétré dans la partie sud-ouest de la Galatie sans y fonder de grandes communautés, parce qu'il n'aura prêché qu'en des villes de second ordre. Si une communauté avait été fondée dans quelque grande ville, c'est à cette communauté que l'épître aurait été adressée nommément.

De l'épître (iv, 13-15) il résulte que Paul, durant son séjour auprès des Galates, fut assez longtemps et gravement malade; l'Apôtre semble dire que c'est la maladie qui l'avait obligé à s'arrêter dans le pays. Sur cette maladie même on ne saurait affirmer que deux choses : elle n'empêchait pas Paul de prêcher, et elle était de celles qui provoquent le dégoût et la crainte; il semble de plus qu'elle ait été assez grave pour que Paul ait dû rester au même endroit, et qu'elle ait duré presque aussi longtemps que le premier séjour de l'Apôtre en Galatie. Paul a été entouré de soins par ses nouveaux fidèles, qui l'ont « reçu comme un ange de Dieu, comme Christ Jésus ». Il n'a trouvé auprès d'eux que satisfaction, sans aucun embarras de la part des Juifs, tous ses convertis étant des païens,

ignorants des observances légales. Il n'a pas eu non plus, à ce qu'il semble, grande difficulté du côté païen. La perspective ainsi ouverte sur cette fondation est donc tout autre que celle de la fondation des communautés de Lycaonie dans les Actes. Il semble que les Galates de l'épître aient vécu un peu à l'écart, dans une région où le judaïsme n'était pas répandu.

On serait curieux de savoir comment l'Esprit empêcha les missionnaires d'aller prêcher en Asie. Comme on va nous dire que Dieu, par le moyen d'un songe, les envoya porter l'Évangile en Macédoine, il est naturel de supposer que les ordres positifs et les défenses de l'Esprit étaient des révélations du même genre, des songes ou des visions interprétés en manifestation de la volonté divine. Vu la mentalité de Paul et de son entourage, on n'a pas motif de supposer (avec WELLHAUSEN, 31) que c'est le rédacteur qui imagine l'empêchement de l'Esprit pour expliquer l'étrangeté de l'itinéraire. Il a bien fallu quelques raisons, et des raisons mystiques, ou mystiquement colorées, à cet itinéraire étrange. Les voyageurs apostoliques ont rencontré sur leur chemin des obstacles de toute nature qui leur ont donné matière à réflexion. Mais, dans leur état d'esprit, ces réflexions n'étaient pas la froide considération de l'obstacle envisagé comme surmontable ou insurmontable ; ce n'était pas même la simple considération théologique qui aurait permis de voir dans une circonstance favorable une invitation de l'Esprit, dans une circonstance défavorable, l'indifférence absolue ou l'hostilité d'une population, ou bien, dans les difficultés matérielles du voyage commencé en telle direction, un désaveu du ciel. C'étaient des impressions, des imaginations, qui se définissaient en songes ou en visions par lesquels les missionnaires, sans s'en apercevoir, se dirigeaient eux-mêmes dans le sens de leur espoir ou de leur désespérance. Il semble bien que Paul, dans les débuts de cette première mission indépendante, soit allé quelque peu au hasard, ou « à la grâce de Dieu », et qu'après les premiers succès et les premières épreuves en pays connu, il ait été passablement désorienté par les obstacles de tout genre auxquels il se heurtait en des pays tout à fait nouveaux pour lui. On peut croire qu'il voulait aller d'Antioche de Pisidie vers la côte d'Asie, et qu'à l'essai le projet se présenta d'abord comme inexécutable. Un songe ou une vision le fait considérer décidément comme tel. Les missionnaires se tournent d'un autre côté. Ils trouvent quelque ouverture à leur zèle vers la Phygie et la Galatie, et les voilà partis dans cette direction. Il n'y a pas à dire que Paul n'est pas allé en Asie parce que des missionnaires judéochrétiens opéraient sur la côte, et qu'il ne voulait pas entreprendre sur le

empêchés par le saint Esprit d'annoncer la parole en Asie. ⁷ Et étant venus vers la Mysie, ils essayèrent d'aller en Bithynie, mais l'Esprit de Jésus ne (le) leur permit pas. ⁸ Et passant la

champ d'autrui (B. WEISS, I, 511, s'autorisant de I PIER. I, 1) : l'hypothèse est de tout point gratuite, et, si elle était fondée, Paul n'aurait jamais dû mettre le pied en Asie. Si Paul avait été d'esprit aussi rassuré que ses modernes interprètes, il serait resté tranquillement à Tarse, occupé aux choses de son métier, et il n'aurait pas porté l'Evangile « aux nations ».

« Venus vers la Mysie », — c'est-à-dire à l'extrémité sud-est de cette contrée, où ils arrivaient de leur mission phrygo-galate et où ils ne se proposaient pas d'entrer, l'Esprit leur ayant interdit l'Asie, ils se tournèrent vers le nord et — « ils essayèrent d'aller en Bithynie, mais l'Esprit de Jésus ne les laissa point faire ». — Les expressions choisies par l'auteur méritent d'être remarquées. Les missionnaires « essaient » (ἐπειράζον) de pénétrer en Bithynie, pour y prêcher, comme ils venaient de faire en Phrygie orientale et en Galatie ; mais leurs efforts sont vains, et « l'Esprit de Jésus » intervient : dans la réalité, pour constater l'échec, par la suggestion d'abandonner l'entreprise et de se porter ailleurs ; dans le récit, pour pallier l'insuccès, versé dans le mystère des secrets providentiels. Si tout ne nous trompe, ces touches profondes, et qui dénoncent le témoin, ne sont pas du rédacteur. — « Et passant la Mysie ». — Ils n'ont rien à y faire, n'osant pour le moment se risquer à y prêcher ; d'où vient que le narrateur, bien qu'ils la traversent, dit, et très naturellement, qu'ils la passent (παρελθόντες) ; ils ne peuvent d'ailleurs arriver à Troas que par la Mysie (c'est pourquoi le ms. D lit διελθόντες). — « Ils descendirent à Troas ». — On dirait que les missionnaires, maintenant pris comme dans une impasse au centre de l'Asie mineure, se dirigent vers le port de Troas sans autre intention arrêtée que de quitter le pays, mais sans savoir encore de quel côté ils se tourneront ensuite. Il serait tout à fait gratuit de supposer (avec HARNACK, III, 89) que Paul avait dès lors l'intention de se rendre à Rome, et qu'il fallut un avertissement de l'Esprit pour le faire aller d'abord en Macédoine. Les avertissements de l'Esprit ne pouvaient que suivre le courant de la pensée ou des préoccupations et imaginations de Paul. Il est assez naturel que Paul, arrivé à Troas, ait songé à la Macédoine et qu'il y ait recueilli des informations sur ce pays qui lui ont suggéré l'idée d'y faire une mission. Paul a séjourné plus tard quelque temps à

Mysie, ils descendirent à Troas.⁹ Et une vision, pendant la nuit, apparut à Paul : c'était un homme macédonien qui se présentait, le suppliait et disait : « Viens en Macédoine, à notre

Troas (II COR. II, 12-13) et il y a prêché avec succès ; mais il ne semble pas que, dans son premier séjour, il y ait fait œuvre d'apostolat. Les Actes, il est vrai, ne parlent pas non plus de la mission de Troas, qui se place au milieu des démêlés que Paul eut avec la communauté de Corinthe, et cependant ils supposent une communauté à Troas lorsque Paul y passe en se rendant pour la dernière fois à Jérusalem (xx, 5-7) ; on aurait tort d'en conclure que la source mettait la fondation de cette communauté avant l'évangélisation de la Macédoine ; il est beaucoup plus probable que le rédacteur a supprimé, avec tout ce qui regardait les difficultés de Paul à Corinthe, la notice relative à la prédication dont parle la seconde aux Corinthiens, et qui fonda la communauté de Troas.

L'Apôtre donc, arrivé à Troas, fut tiré de ses perplexités par un songe. — « Et une vision, pendant la nuit, apparut à Paul : c'était un homme macédonien qui était là » — devant lui, — « et qui l'appelait en disant : « Passe en Macédoine pour nous secourir. » — On a bien tort de se demander comment Paul a reconnu le Macédonien : il rêvait de Macédonien ; le songe lui fournit en même temps l'image de l'homme et son identité. Le Macédonien représente son pays et son peuple. Apollonius, dans Philostrate (*Vita Apoll.*, IV, 34), s'arrête en Crète parce que, avant de s'embarquer à Malée pour l'Italie, il a reçu en songe l'invitation d'une femme se disant nourrice de Zeus : le sage, à son réveil, comprit qu'il devait passer par la Crète, patrie de ce dieu. Le mystère de notre récit n'est pas plus profond, car le narrateur continue : — « Et dès qu'il eut eu cette vision, nous cherchâmes à gagner la Macédoine. » — C'est-à-dire que la troupe apostolique, composée pour le moins de Paul, de Silas, de Timothée et de celui qui maintenant dit « nous », avise aux moyens de la traversée, prenant les informations, se procurant les ressources nécessaires, et finalement se mettant en quête d'un bateau où elle pourra s'embarquer. — « Concluant » — de ce songe ^{ancien} « que Dieu nous avait appelés » — dans sa providence — « à les évangéliser. » — Trait vivant, derrière lequel il ne faut rien supposer que la foi naïve, l'enthousiasme et l'imagination enfantine de ces bonnes âmes qui s'en allaient porter le salut aux hommes. Le ms. D a voulu y mettre plus de précision et supprime le détail le plus caractéristique,

secours. » ¹⁰ Et quand il eut vu cette vision, aussitôt nous cherchâmes à passer en Macédoine, persuadés que Dieu nous appelait à les évangéliser.

le mouvement qu'on se donne aussitôt après le songe : « *S'étant donc éveillé, il nous raconta la vision, et nous comprîmes que le Seigneur nous avait appelés à évangéliser ceux de Macédoine.* » Cette fantaisie est inoffensive en comparaison des hypothèses modernes par lesquelles on a voulu, à cause du « nous », identifier au Macédonien du songe Luc lui-même, qui, venu de Macédoine, aurait rencontré Paul à Troas et lui aurait indirectement suggéré l'idée d'évangéliser son pays (RAMSAY, *S. Paul*, 200-205), — comme si Luc, dont la tradition fait d'ailleurs un antiochien, avait pu être assez fou pour raconter comme un simple rêve une pareille rencontre ; — ou bien supposer un songe de Paul et l'intervention de Luc, arrivant de Macédoine, que la source, c'est-à-dire Luc, aurait distingués et que le rédacteur des Actes aurait confondus (WENDT, 244), — comme si cette histoire de songe n'était pas en parfait équilibre, tout à fait naturelle, et qu'il fût besoin de l'altérer par l'intrusion d'un motif censé rationnel, qui expliquerait mieux que le songe la détermination de Paul. — Mais le texte est formel dans sa simplicité : « Aussitôt qu'il eut eu la vision, nous cherchâmes à partir. » Les considérations pratiques sont venues aussitôt après le songe, mais seulement après, et celui qui l'affirme était là, et l'on sent bien que lui-même n'était jamais allé en Macédoine, le Macédonien du songe, la Macédoine et ses habitants étant aussi nouveaux pour lui que pour Paul. Reste à savoir seulement ce que signifie l'apparition du « nous » en cet endroit. Car il est superflu de rechercher quels incidents ont pu amener le songe de Paul : il était à peine besoin de quelques renseignements sur les juiveries de Macédoine et l'attitude des païens à leur égard.

Comme le « nous » apparaît subitement en ce départ de Troas, les commentateurs ont généralement admis, sans autre preuve, que Luc s'était joint à Paul en cette ville ; et l'on a cru pouvoir de même construire, d'après les apparitions, fort intermittentes, de ce « nous » dans la suite du récit, toute la série de ses rapports avec la compagnie de Paul, en leurs alternatives de présence et d'absence. Rien n'est plus ruineux que ces inductions. L'on pourrait s'y tenir si le livre tout entier était de la main de Luc, si toutes les parties étaient homogènes, cohérentes, et possédaient la même autorité, si le même auteur racontait ce qu'il a vu, en disant « nous », et ce qu'il n'a pas

vu, en forme impersonnelle. Le malheur est que les Actes sont loin d'être une composition aussi régulière. L'ouvrage de Luc avait ce caractère sérieux et solide ; mais l'ouvrage de Luc a été atrocement mutilé, recoupé, remanié, retouché, interpolé. Il n'en subsiste que des fragments, on pourrait presque dire des bribes, dont le lien primitif a été rompu. Pour déterminer, d'après l'alternance des « nous » et des récits impersonnels, la participation de Luc aux allées et venues de Paul et aux événements racontés, il faudrait être assuré que le rédacteur n'a fait dans le récit de Luc aucune coupure, aucune suppression, aucune substitution, aucune interpolation d'incidents et de discours fictifs. Or c'est le contraire qui est certain. Les éclipses du « nous » ne tiennent pas seulement à ce que Luc a raconté des faits dont il n'avait pas été témoin, elles tiennent à ce que le rédacteur a inséré dans le même cadre, plus ou moins modifié, beaucoup de choses qui ne sont point arrivées, et à ce qu'il supprime beaucoup d'événements réels que Luc avait racontés ; il paraît avoir, en certains endroits, mis lui-même quelques « nous » pour le raccord de ses fictions avec leur contexte ; et l'on peut croire que, pour les mêmes motifs, il en aura supprimé d'autres. Dans ces conditions, il est impossible de fonder sur les « nous » des conclusions certaines, une histoire suivie de Luc et de ses relations avec Paul.

Il est donc imprudent, pour ne rien dire de plus, de prendre le premier « nous » comme indice d'une première rencontre entre Paul et Luc, qui aussitôt se joindrait aux missionnaires prêts à partir pour la Macédoine. Luc ne s'introduirait pas ainsi subitement et comme subrepticement dans le récit ; ce sont les combinaisons du rédacteur qui ont mis les critiques sur une fausse piste. Il faut se rappeler que Luc, s'adressant à Théophile dans son prologue, devait marquer sa participation, à partir d'une certaine époque, aux événements qu'il allait raconter, et que déjà le « nous » se trouvait annoncé par là. Il faut tenir compte aussi de ce que le narrateur qui dit : « Aussitôt qu'il eût eu la vision, nous cherchâmes », etc. parle comme s'il avait été antérieurement avec Paul, et non comme s'il venait d'arriver auprès de lui. C'est l'interprétation naturelle du texte, sa réalité sentie, à laquelle ceux qui concluent du « nous » à l'arrivée de Luc auprès de Paul substituent une combinaison toute mécanique. Luc était là auparavant, et il n'est aucunement téméraire de supposer qu'il a suivi depuis le commencement l'abracadabrante itinéraire qu'il dit avoir été celui de Paul et dont il caractérise les pénibles étapes en termes qui sentent le témoin. Mais ces quelques lignes, par le fait du rédacteur, ont perdu leur contexte primitif et le support historique des faits qu'elles signa-

lent. La tradition qui fait de Luc un chrétien d'Antioche paraît assez solide, et elle n'a pas été déduite du livre des Actes dans sa forme actuelle ; elle pourrait fort bien procéder d'un témoignage explicite du livre primitif ; elle est confirmée, en tout cas, par le fait que Luc paraît exactement informé sur les choses d'Antioche et que même on dirait qu'il a décrit de son point de vue antiochien les premières origines du christianisme. Or, si Luc appartenait à la communauté d'Antioche, il n'est pas vraisemblable qu'il soit allé avant Paul en Macédoine ou à Troas pour les affaires de l'Evangile ; il est parti d'Antioche avec Paul et Silas, et sans doute il le disait, en marquant le temps de son accession à la foi. L'hypothèse paraîtra chimérique seulement à ceux qui ne tiendraient pas compte d'un troisième fait que l'on se permet ici de considérer comme acquis à la critique, à savoir que les conditions dans lesquelles Paul a quitté Antioche pour la mission qui nous est maintenant racontée ont été outrageusement falsifiées par le rédacteur, et que celui-ci a remplacé par ses maigres fictions le récit que faisait Luc du retour de Barnabé et de Paul à Antioche après l'assemblée de Jérusalem, de l'arrivée de Pierre, de la dispute, du départ de Paul pour la Lycaonie par la Cilicie, et de la mission indépendante que l'Apôtre avait ainsi inaugurée. Ce devait être au moment de ce départ que Luc s'introduisait dans le récit ; païen converti, attaché à Paul, séduit par ses grands projets, il avait résolu de le suivre. Ce qu'il disait de lui-même en cet endroit a disparu avec tout ce que le rédacteur n'a pas voulu conserver. Et l'on peut entrevoir comment Luc aura été sacrifié. Le rédacteur, après avoir construit sa fausse mission de Chypre-Lycaonie par Barnabé et par Paul, a reconstruit la vraie mission de Barnabé en Chypre et celle de Paul en Lycaonie en les défigurant et en les fondant sur le prétendu dissentiment des missionnaires à propos de Jean-Marc ; en face de la prétendue visite des communautés de Chypre par Barnabé accompagné de Jean-Marc, il montre la prétendue visite des communautés de Lycaonie par Paul accompagné de Silas, les deux nouveaux couples de missionnaires se substituant au couple primitif de Barnabé et de Paul (peut-être par quelque réminiscence de Lc. x, 1 ; Mc. vi, 7) ; il remplace deux missions apostoliques par deux tournées épiscopales ; et l'on ne s'étonne pas de voir partir chacun des missionnaires avec un seul acolyte. Dans la réalité, il ne serait pas très vraisemblable que Paul eût cru pouvoir pénétrer dans l'intérieur de l'Asie mineure avec le seul Silas. Rien absolument n'empêche d'admettre que Luc était aussi avec lui. Seulement le rédacteur ne rejoint Luc, ne rentre dans l'histoire authentique, ne reprend un morceau de source qu'au moment où la

¹¹ Or, embarqués à Troas, nous vîmes droit à Samothrace, et le lendemain à Néapolis ; ¹² et de là à Philippes, qui est une ville du premier (?) district de Macédoine, colonie ; et nous

troupe apostolique, au sortir de la Pisidie, s'oriente vers la Phrygie orientale et la Galatie, parce qu'elle est empêchée d'aller en Asie. Supposons que Luc ait écrit, après avoir raconté brièvement la mission de Lycaonie et de Pisidie : « *Nous traversâmes* la Phrygie et le pays galate », — le rédacteur, qui vient de mettre en scène Paul et Silas, aura trouvé ce « nous » par trop abrupt pour la transition, et il aura mis le récit en forme impersonnelle, sauf à laisser subsister le « nous » un peu plus loin, où il était moins choquant. Le « nous » devenait d'ailleurs commode à conserver, parce que le rédacteur allait reproduire quelques morceaux importants de la source. Et il se serait bien gardé de le supprimer tout à fait, voulant conserver à son œuvre l'autorité du témoignage direct et le patronage du premier auteur. Ainsi le « nous » se trouve dans le premier fragment de la source où il pouvait se rencontrer, le rédacteur n'ayant retenu aucun morceau notable de ce que Luc racontait touchant les faits où il avait été mêlé auparavant.

XLII. — PAUL A PHILIPPES

« Or, embarqués à Troas, nous allâmes droit à Samothrace ». — Ce qui signifie que la navigation de Troas à Samothrace dura une journée, et que l'on fit station à Samothrace. La précision des indications de temps et de lieu est caractéristique de Luc. Le ms. D lit : « Embarqués *le lendemain* à Troas », et enchérit ainsi sur le texte ordinaire ; mais ce lendemain n'aurait de sens que par rapport à un fait ou un jour spécial précédemment indiqué ; dans le ms. D, l'embarquement se trouve avoir lieu le lendemain de la vision ; le texte ordinaire, où un temps indéterminé, consacré aux recherches préliminaires nécessitées par le départ projeté, se place entre la vision et le départ, est certainement préférable. — « Le jour suivant, nous fûmes à Néapolis ». — Aujourd'hui Cavalla, port voisin de Philippes, qui est à treize kilomètres dans l'intérieur, au nord-ouest. De Néapolis partait la *via Egnatia*, qui traversait d'ouest en est la Macédoine et la Thrace, et que nos voyageurs durent prendre pour gagner Philippes. — « Et de là nous fûmes à Philippes, qui est une première ville de la partie de Macédoine, (et) colonie ». — Texte douteux et probablement altéré. Le ms. D tranche la difficulté en disant sim-

fûmes dans cette ville à passer quelques jours. ¹³ Et le jour du sabbat, nous sortîmes hors de la porte, près d'un cours d'eau où nous pensions qu'était un lieu de prière ; et nous étant assis,

plement : « ville capitale » (κεφαλὴ Μακεδονίας, au lieu de πρώτη τῆς μερίδος M.). Mais la capitale de la Macédoine était Amphipolis. D'autre part, on ne saurait entendre le mot « partie » au sens de province ; ni que Philippes est la première ville où Paul se soit arrêté (divers, *ap.* WENDT, 245) ; ou bien que c'était « une première », c'est-à-dire une remarquable ville-colonie de son district (HARNACK, III, 93) ; ou encore que Luc appelle Philippes la première ville de Macédoine parce que c'était son pays (RAMSAY, *supr. cit.*) ; car la première et la dernière de ces hypothèses sont purement fantaisistes ; et la seconde, qui peut s'autoriser du sens du mot « premier » en d'autres passages (XIII, 50 ; XVII, 4 ; XXV, 2 ; XXVIII, 7, 17) n'est pas très naturelle, attendu que le nombre des villes remarquables du district macédonien dont était Philippes n'était point si considérable, et que, dans les passages allégués, « premier », au sens de « notable », est dit de personnes et non de villes. On a proposé (BLASS, cité et approuvé par PREUSCHEN ; 101) de lire : « ville colonie du premier district (πρώτης, au lieu de πρώτη τῆς) de Macédoine », c'est-à-dire du premier des quatre districts entre lesquels la Macédoine avait été partagée par les Romains (TITE LIVE, XLV, 29). Auguste avait établi à Philippes une colonie romaine de droit italique. Luc donne ces détails, parce qu'il les connaît, ayant résidé assez longtemps dans la ville.

« Nous passâmes quelques jours dans cette ville » — sans faire œuvre d'apostolat. Il paraît bien que les missionnaires se trouvent là sur un terrain neuf pour eux et qu'ils explorent avant de commencer leur propagande. — « Et le jour du sabbat, nous sortîmes hors de la porte » — pour aller — « à une rivière », — sans doute le Gangites, aujourd'hui rivière de Bounarbachi (voir RENAN, 145, n. 1), — « où nous pensions qu'il y avait un lieu de « prière », — et où il y en avait un en effet. La notice est curieuse et confirme la première impression : les missionnaires ne savent pas encore où ils sont, et même ils vont un peu à l'aventure. Sans doute n'y a-t-il pas de juiverie importante ayant sa synagogue en ville ; mais ils ont conjecturé avec raison qu'un certain nombre de personnes, juives ou plus ou moins affiliées au judaïsme, existaient à Philippes, qui devaient avoir leur oratoire au bord de l'eau, comme on le faisait volontiers à cause des ablutions rituelles. Tel est au moins le sens de la leçon la plus autorisée (οὗ

nous parlâmes aux femmes qui (y) étaient réunies. ¹⁴ Et une femme nommée Lydia, marchande de pourpre de la ville de Thyatires, adoratrice de Dieu, écoutait, dont le Seigneur ouvrit

ἐνομιζομεν προσευχὴν εἶναι. Leçon des mss. BSAC; A et B ont par erreur προσευχή; les mss. plus récents et le texte reçu lisent : « où avait acoutumé (ἐνομιζετο) d'être prière » ; le ms. D : « où paraissait être (lieu ou réunion de) prière » (ἐδόκει π. ε.), suit, pour le sens, la première leçon, qui doit être la vraie ; car il s'agit du lieu de prière, dont il n'est pas très naturel de dire qu'il était d'ordinaire en cette place. Le mot *proseuché* se rencontre dans Philon et dans Josèphe, où il paraît à peu près synonyme de synagogue. Notre texte cependant marque une nuance entre les deux : on trouvera une synagogue à Thessalonique (xvii, 1) et à Bérée (xvii, 10); à Philippes il n'y a qu'une *proseuché*, par quoi l'auteur entend un lieu de réunion moins important comme construction, si toutefois il y a construction (cf. RENAN, 146).

« Nous étant assis, nous parlâmes aux femmes qui s'étaient réunies » — en ce lieu. Trait pittoresque et pris dans la réalité. Les missionnaires parlent « aux femmes », parce qu'il n'y a là que quelques femmes, et il ne faut pas demander où sont les hommes, ni s'il n'y en aurait pas quelques-uns. Le judaïsme n'était guère représenté à Philippes que par ce petit nombre de femmes, juives mariées à des païens, ou plutôt encore païennes touchées des idées juives. Aucun des apôtres ne fait de discours, mais tous entrent en conversation avec ces pieuses personnes. L'auteur en distingue une qui se montra particulièrement intéressée, et dont Paul acheva bientôt l'instruction et la conversion. Le texte ne dit pas que la chose se soit faite en un jour. — « Et une femme nommée Lydia », — nom qui se rencontre ailleurs, mais qui dans notre cas pourrait être en rapport avec l'origine de la personne, — « marchande de pourpre », — originaire — « de Thyatires » — en Lydie, — « craignant Dieu », — c'est-à-dire antérieurement gagnée à la foi juive, et qui pour cette raison fréquentait la *proseuché* de Philippes. La fabrication de la pourpre se pratiquait en Lydie comme en Phénicie. Lydia en était marchande à Philippes; peut-être était-elle veuve; en tout cas, la suite du récit laisse entendre qu'elle était riche; et le commerce qu'elle exerçait suppose un fonds de roulement assez considérable. Lydia donc — « écoutait » — les missionnaires, et — « le Seigneur lui ouvrit le cœur à s'attacher aux choses dites par Paul », — qui sans doute menait la

le cœur à s'attacher aux (choses) dites par Paul. ¹⁵ Et quand elle eut été baptisée, ainsi que toute sa maison, elle (nous) invita, disant : « Si vous m'avez jugé croyante au Seigneur, venez demeurer dans ma maison. » Et elle nous (y) contraignit.

¹⁶ Or advint que, nous rendant au lieu de prière, une jeune

conversation dans ce premier entretien et continua d'être le principal catéchiste de la bonne Lydia. C'est Dieu qui convertit par le ministère de son apôtre. Ce qui est dit ici de l'action divine, qui ouvre le cœur, est d'un autre sentiment et d'un autre accent que ce qui est dit ailleurs des prédestinés qui arrivent à la foi (XIII, 48). — « Et quand elle eut été baptisée, ainsi que sa maison », — par où l'on voit comment pouvait se former assez promptement un petit groupe chrétien, — « elle nous pria, disant : « Puisque vous avez pensé que je crois au Seigneur », — et que pour cela même vous m'avez donné le baptême, — « venez demeurer dans ma maison », — non simplement pour y loger, mais parce que Lydia se charge en même temps de leur entretien. — « Et elle nous força » — d'accéder à sa demande. Contrairement à son habitude, on peut dire à son principe, Paul consent à ne pas pourvoir lui-même à ses besoins ; mais c'est à raison des circonstances particulières de cette conversion, et parce qu'il s'agit d'une seule personne, riche et de grand mérite. Paul n'est pas pour cela à la charge des convertis de Philippiques. Plus tard il acceptera des secours qui lui viendront de Philippiques (PHIL. IV, 10-20 ; III COR. XI, 8-9), et probablement dans des conditions analogues. C'est à Philippiques, semble-t-il, que Paul a trouvé ses meilleurs amis, et il n'est pas de communauté avec laquelle il ait entretenu de plus intimes et de plus solides relations. Ce n'est pas à dire qu'il ait épousé Lydia, comme Renan (pp. 148-149) inclinait à le penser. Quand même les mots de l'épître aux Philippiens (IV, 3) : « vrai conjoint », ou « vraie conjointe » (γνήσιε σύζυγε), viseraient Lydia, ce qui n'est point impossible, ils signifieraient plutôt : « vraie sœur dans le Christ dont nous portons ensemble le joug », que : « ma chère femme ». Paul était si peu épouseur qu'on aurait besoin d'autres indices pour seulement conjecturer qu'il s'est marié à Philippiques.

Ce début de mission est admirable de lucidité, de précision, de vie. On s'attendrait à trouver ensuite des renseignements sur la continuation d'un apostolat si bien commencé, sur le recrutement de la communauté qui fut alors constituée. Cette suite manque, et l'on se trouve immédiatement en présence du fait qu'on nous dit avoir

esclave ayant un esprit python nous rencontra, qui procurait

obligé Paul à quitter Philippes. Le « nous », qui est maintenu, — peut-être artificiellement, — durant quelques lignes, disparaît bientôt, et l'on voit se dérouler autour de Paul et de Silas, sans que l'on sache ce que sont devenus Timothée et Luc, une histoire merveilleusement incroyable, dont, à mesure qu'on avance, il est trop visible que le rédacteur est le seul garant pour le principal. Il est donc très probable que le rédacteur a taillé dans le vif, retranchant le corps du récit concernant la fondation de Philippes, après en avoir gardé intact le commencement, et arrangeant à sa guise la conclusion pour y mettre un beau miracle.

« Et il advint, comme nous allions à la proseuché » — mentionnée plus haut et qu'on dirait maintenant visitée quotidiennement par les missionnaires, ce qui n'est pas autrement vraisemblable. Le lieu de culte étant si peu fréquenté, les missionnaires avaient eu intérêt à s'y rendre une première fois ; mais, ayant fait la connaissance des personnes qui y venaient, ils n'avaient pas grand motif d'y retourner, et ils pouvaient tout aussi bien leur donner rendez-vous chez Lydia ; en tout cas, s'ils tenaient à paraître à la proseuché, ils ne devaient s'y rendre que le jour où ils y pouvaient rencontrer quelqu'un, c'est-à-dire le jour du sabbat. — « Une jeune esclave, qui avait un esprit python, nous rencontra. » — L'esprit python est un démon qui dit l'avenir. On l'entendait (cf. PLUTARQUE, *De def. orac.*, 9) spécialement des ventriloques, qui étaient censés héberger un dieu. La jeune personne en question est donc ventriloque, et on la croit possédée d'un esprit qui parle par sa seconde voix ; elle se croit elle-même possédée et dit la bonne aventure, mais au bénéfice de ses maîtres. Vrai ou faux, le trait a été emprunté aux idées et aux coutumes du temps. Ce qui le rend suspect est le vague de la mise en scène, la correspondance trop étroite du récit avec les guérisons de possédés que raconte l'Évangile, et enfin la manière passablement artificielle dont un incident qui regarde deux ou trois individus devient un procès de toute la ville contre les missionnaires chrétiens. La personne en question — « procurait beaucoup de profit à ses maîtres en prophétisant ». — Le métier de pythonisse a toujours été avantageux. On dirait que celle-ci est la propriété commune de plusieurs individus, ce qui n'a rien d'impossible, mais pourrait aussi avoir été imaginé pour fournir dès l'abord un certain nombre de plaignants contre Paul.

grand gain à ses maîtres en prophétisant ¹⁷. Ayant suivi Paul et nous, elle criait, disant : « Ces hommes-là sont des serviteurs du Dieu très haut, qui vous annoncent voie de salut. » ¹⁸ Et elle fit cela durant plusieurs jours. Mais Paul, (qui en était) fatigué,

« Ayant suivi Paul et nous ». — Locution un peu étrange, où l'on pressent quelque maladroite surcharge du rédacteur ajoutant le « nous » pour amplifier un incident où, s'il est réel, Paul a pu figurer seul, à moins que ce ne soit une façon très gauche d'introduire un récit où Paul jouera le rôle principal. Dans la conclusion que Luc mettait à sa relation touchant l'évangélisation de Philippes, il pouvait bien être question de poursuites exercées contre Paul seul. — « Elle cria disant : « Ces hommes-là sont les serviteurs du Dieu très haut, qui vous annoncent la voie du salut. » — La pauvre fille n'aurait pas pu parler autrement si, au lieu d'être inspirée par le démon, elle l'avait été par le rédacteur lui-même, dont elle a bien pris le style. Comme les possédés de Palestine dénonçaient le Christ (Mc. I, 24; III, 11; V, 7; Lc. IV, 34, 41; VIII, 28, où Jésus est qualifié « fils du Dieu très haut », comme dans Mc. V, 7), la possédée de Philippes fait connaître les apôtres, mais ne se plaint pas d'eux, sans doute parce qu'ils ne s'occupent pas d'elle. — « Et elle fit cela plusieurs jours ». — Ceci doit expliquer pourquoi Paul s'impatiente à la fin ; mais on ne voit pas très bien pourquoi il se fâche. Si le témoignage du démon ne l'a pas offensé la première fois, il n'y a pas de raison pour qu'il s'en courrouce la dixième ; et comme il intervient en définitive pour délivrer la fille, il aurait plutôt dû exorciser le démon dès l'abord. — « Paul, chagriné » — de ces manifestations. Les commentateurs sont obligés de supposer qu'il trouve inconvenant que l'œuvre de Dieu soit soutenue par le démon (B. WEISS, I, 513; WENDT, 246) ; mais le rédacteur paraît n'avoir pas eu le sentiment de cette inconvenance, et il semble vouloir signifier simplement que Paul est agacé d'entendre toujours la possédée crier derrière lui ; s'il y avait sous cette histoire d'exorcisme un fond de source, on pourrait supposer que les cris de la possédée n'étaient pas si édifiants, et que l'ennui de Paul comporté une explication moins raffinée. Quoi qu'il en soit, — « se retournant, il dit à l'esprit : « Je t'ordonne, au nom de Jésus-Christ », — le nom de Jésus étant censé d'une efficacité toute-puissante contre les démons, — « de sortir d'elle ». Et » — le démon, obéissant, — « sortit à l'instant même ». — Comme le « nous » disparaît entre la première rencontre de la fille et la scène de l'exorcisme, on suppose que Luc

se retournant, dit à l'esprit : « Jet t'ordonne, au nom de Jésus-Christ, de sortir d'elle. » Et il sortit à l'instant. ¹⁹ Or ses maîtres, voyant qu'était parti l'espoir de leur gain, se saisirent de Paul et de Silas (et) les traînèrent à la place publique, devant les magistrats ;

s'est absenté dans l'intervalle (B. WEISS, I, 513). La vérité paraît être que cette histoire de possession et d'exorcisme n'est pas sur ses pieds et qu'elle a été profondément retouchée par le rédacteur, à moins qu'elle ne soit tout entière de son invention. Cette dernière hypothèse paraîtra la plus vraisemblable à qui voudra bien considérer que la plainte introduite devant les magistrats n'a aucun rapport avec le fait de l'exorcisme, les missionnaires étant seulement accusés de propagande juive. La plainte pourrait bien n'avoir pas eu d'autre motif que la propagande même ; et il n'en était pas besoin d'autre ; mais le rédacteur n'était pas homme à l'avouer, et il y aura imaginé une raison peu honorable, l'intérêt que quelques individus, païens de bas étage, avaient au gain d'une diseuse de bonne aventure. — « Or ses maîtres, voyant qu'était partie l'espérance de leurs bénéfices ». — Ils ont été bien prompts à le constater, car on dirait qu'ils s'emparent sur-le-champ de Paul et de Silas, et il leur a fallu au moins le temps de vérifier que leur esclave avait définitivement renoncé à ses idées de possession et à ses exercices de ventriloquie. — « S'étant saisis de Paul et de Silas ». — On ne voit pas bien pourquoi Silas, et pourquoi Silas seulement, attendu que, dans la perspective ouverte par le rédacteur (v. 16), Paul a autour de lui tous ses compagnons, qui devraient être pris avec lui, si l'on en veut au groupe des missionnaires, ou bien laissés tous, si l'on n'en veut qu'au chef ; on pourrait conjecturer que Paul et Silas ont été pris dans une autre occasion, mais le plus probable est que l'adjonction de Silas à Paul est due au rédacteur qui a constitué, pour commencer le récit de cette mission, le couple Paul-Silas en regard du couple Barnabé-Marc (xv, 39-40). Il faut supposer que l'esclave pythônisse avait un assez grand nombre de maîtres, puisqu'ils peuvent s'emparer de Paul et de Silas. — « Et ils les traînèrent à la place publique, devant les magistrats. » — Mais le récit présente en cet endroit une certaine incohérence qui paraît être indice de travail rédactionnel. On lit ensuite : — « Et les conduisant aux stratèges, ils dirent ». — Les magistrats (ἄρχοντες) font double emploi avec les stratèges (στρατηγοί), c'est-à-dire les préteurs ou *duumviri* qui étaient les magistrats supérieurs des colonies romaines ; et ce n'est pas la même chose d'être

²⁰ et les amenant aux préteurs, ils dirent : « Ces hommes troublent notre ville, étant Juifs, ²¹ et ils prônent des coutumes qu'il n'est pas permis à nous qui sommes Romains d'accepter ni de prati-

traîné à la place publique ou amené devant un tribunal. Il peut être prudent de laisser au rédacteur ce qu'il dit des maîtres de la devinette, et de retenir seulement le fait de la dénonciation par des gens de la ville qui amènent Paul et ses auxiliaires, — si toutefois ils n'ont pas amené Paul seul, — devant les duumviri. On sait par la première aux Thessaloniens (II, 2) que Paul fut très gravement maltraité à Philippes ; mais, comme ce fut par l'autorité romaine et sans aucune participation de Juifs, le rédacteur a fait tout le possible pour altérer la signification du fait.

Les accusateurs disaient : — « Ces gens troublent notre ville, étant Juifs ». — Et c'est donc une dénonciation de païens qui, très naturellement, ne font pas de différence entre les Juifs du commun et les prédicateurs chrétiens, confusion qui peut agréer au rédacteur, mais qu'il n'a pas introduite ici, vu que les plaignants s'autorisent de ce que le christianisme est juif pour demander qu'on en interdise la propagande. — « Et ils nous prêchent des coutumes qu'il ne nous est pas permis d'accepter ni de pratiquer, puisque nous sommes Romains. » — Il n'y a pas à dire (avec WENDT, 247) que la plainte ne vise que le christianisme en tant que variété condamnable de judaïsme, parce que le judaïsme était une religion licite, bien que la loi romaine interdît en principe l'introduction de cultes nouveaux. La distinction n'est pas du tout marquée ni insinuée dans le texte, et, si le judaïsme était une religion licite, c'était seulement en tant que religion des Juifs et pour leur usage ; mais la propagande juive n'était pas autorisée pour autant ; et c'est justement ce que signifie la plainte. Les accusateurs disent être des Romains que l'on sollicite d'abandonner la religion romaine pour un culte juif ; ils déclarent n'en avoir pas le droit, et ils estiment que des prédicateurs juifs ne peuvent avoir le droit de les solliciter à cette apostasie. La question est remarquablement posée, et l'on s'aperçoit que ce sont des Romains qui parlent ; elle sera de même tranchée à la romaine, dans le sens des plaignants. Seulement les préteurs décident d'après les principes de ce qu'on pourrait appeler la police générale des cultes, n'y ayant pas encore de pénalités spécialement définies contre la propagande juive ni contre la propagande chrétienne. Pas n'est besoin non plus de supposer (avec PREUSCHEN, 102) que les gens de Philippes auraient

quer ». ²² Et la foule se souleva contre eux. Et les préteurs, ayant fait arracher leurs habits, ordonnèrent de les

allégué l'édit de Claude contre les Juifs de Rome, dont il sera parlé plus loin (xviii, 2), car il n'est pas autrement certain que cet édit fût déjà rendu, on en connaît assez mal les circonstances, et il ne concernait pas les Juifs de province. Mais c'est un fait très remarquable, que le christianisme, à son premier contact avec le monde occidental et proprement romain, ait été jugé contraire aux lois romaines, aussi bien par le peuple que par les magistrats. Et l'on conçoit que le rédacteur ait, autant qu'il a pu, altéré et dissimulé ce fait si important et significatif. Si la plainte avait été occasionnée par l'heureux exorcisme de Paul, on devrait dire que les accusateurs n'en ont point parlé parce qu'ils n'étaient pas fiers de l'aventure, et qu'il n'y avait pas matière à condamnation; ils se seraient rejetés sur le thème général de propagande antiromaine. Or c'est ici justement que l'on sent le mécanisme de la rédaction. Car l'accusation suppose que la propagande chrétienne dure depuis assez longtemps et que la population peut s'en dire excédée, en sorte qu'un incident comme celui de l'exorcisme n'aurait eu, s'il était réel, qu'une signification tout accessoire, le vrai grief de la ville, on peut le dire, contre les nouveaux prédicateurs, étant celui qui est exprimé, à savoir l'agitation qu'ils provoquent et le caractère antiromain de leur propagande; ce que le récit de la pythonisse exorcisée veut empêcher le lecteur de penser.

« Et la foule se soulevait aussi contre eux », — s'associant par ses clamours à la plainte. On a donc ici l'idée d'une sorte de tumulte que le récit antérieur ne prépare pas suffisamment. Si le soulèvement populaire n'est pas pour l'amplification de la mise en scène, on dirait que l'accusation fait suite à quelque fait de prédication publique, ou à une série de faits, l'opinion populaire s'étant exaspérée contre la propagande chrétienne. Le rédacteur se sera tu sur ces préliminaires et aura cherché une autre explication, parce que l'opposition venait des païens et se fondait sur un motif politico-religieux. Il aura recours à un procédé analogue pour faire prendre le change au lecteur touchant la violente opposition que rencontra Paul à Ephèse. Ici ce sont des gens frustrés dans leur appétit de lucre par la guérison d'une possédée qui prophétisait contre argent sonnante; là une émeute sera déchaînée par les artisans qui faisaient argent à fabriquer et vendre des images du temple de la grande Artémis. Le

flageller ; ²³ et leur ayant fait administrer force coups, ils les jetèrent en prison, recommandant au geôlier de les tenir en sûre garde. ²⁴ Celui-ci, ayant reçu un tel ordre, les mit dans le cachot intérieur, et il leur entrava les pieds au billot. ²⁵ Or, vers minuit, Paul et Silas, priant, chantaient Dieu, et les prisonniers

ms. D dramatise la participation du populaire : « Et une foule *nombreuse* se soulevait aussi contre eux *en criant* ». Mais si la source parlait d'un mouvement populaire, ce qui est probable, elle devait le mentionner avant la plainte ; c'était la foule qui s'emparait de Paul, soit seul, soit avec ses compagnons, et c'étaient les meneurs de l'émeute qui formulaient l'accusation. Il ne semble pas qu'on procède à un jugement régulier, car il n'y a ni interrogatoire ni défense. On dirait que les prédicateurs ont été amenés comme des vagabonds qui auraient fait du désordre dans la ville, et que la police municipale ferait battre et emprisonner sans autre forme de procès. — « Les préteurs, ayant fait arracher leurs habits, ordonnaient » — aux licteurs, ou aux officiers de justice qui en tenaient la place, — « de les battre de verges ». — L'imparfait : « ordonnaient » (ἐκέλευον), pourrait marquer la durée de l'opération (WENDT, 247), à moins que ce ne soit le défaut de formes juridiques. — « Et leur ayant fait administrer force coups, ils les firent jeter en prison ». — Ce peut-être une des trois flagellations que Paul mentionne dans la seconde aux Corinthiens (xi, 25 ; remarquer, au v. 23, « les nombreux emprisonnements », indice d'arrestations multiples comme celle dont on parle ici, et qui sans doute ne donnèrent pas lieu davantage à un procès régulier, étant affaires de simple police). Le dernier trait, la recommandation au geôlier de « les mettre en sûre garde », est en rapport avec le grand miracle qu'on va raconter et où se reconnaît la façon du rédacteur. Le cachot le plus profond et les chaînes les plus lourdes ne sont pas de trop quand il s'agit de montrer que Dieu délivre ses serviteurs comme il lui plaît. Du reste, l'emprisonnement et les chaînes sont naturellement coordonnés à la flagellation (cf. MOMMSEN, dans *Z. N. T. W.*, 1901, p. 90).

« Ayant reçu un tel ordre », — le geôlier — « les mit dans la prison intérieure », — sans doute un cachot souterrain et bien obscur, le compartiment le plus profond et le plus noir de la prison municipale, — « et il leur entrava les pieds au billot », — pour qu'ils ne se pussent évader. Tout est prêt maintenant pour le miracle. — « Or, vers minuit, Paul et Silas, priant, chantaient Dieu » — tout haut —, « et les

les écoutaient. ²⁶ Et tout à coup il y eut tremblement de terre si grand que les fondements de la prison furent ébranlés ; et instantanément toutes les portes s'ouvrirent, et les liens de tous (les prisonniers) se relâchèrent. ²⁷ Et s'étant réveillé, le geôlier, voyant ouvertes les portes de la prison, tirait (son) épée (et)

prisonniers », — les autres prisonniers. toute prison qui se respecte devant être bien remplie, — « les écoutaient », — n'ayant rien de mieux à faire. Ils sauront que le miracle qui va se produire est dû aux prières de ces deux Juifs, leurs compagnons de captivité. Et ce doit être pour ce motif qu'on pourvoit d'auditeurs la prière des deux missionnaires. On a remarqué plaisamment que, cette nuit-là, dans la prison de Philippes, tout le monde était éveillé, sauf le geôlier (WELLHAUSEN, 32). — « Tout à coup il y eut un grand tremblement de terre qui ébranla les fondements de la prison », — sans causer, à ce qu'il semble, aucun dégât en ville, où l'on n'a pas l'air de s'en être aperçu. — « Toutes les portes s'ouvrirent instantanément, et les liens de tous » — les captifs — « se relâchèrent ». — Pour la beauté du miracle, il ne faut pas qu'une seule porte reste fermée ni qu'un seul prisonnier reste enchaîné. Rien ne sert d'alléguer que les tremblements de terre orientaux font encore de ces merveilles (J. WEISS, 212, d'après Ramsay) ; car le nôtre est plus qu'oriental, et les portes ne sont pas seulement disloquées, ni les chaînes détachées des murs, mais toutes les portes sont grandes ouvertes, et tous les prisonniers ont les pieds et les mains libres de toute entrave ; et personne ne bouge ; les compagnons de Paul et de Silas ont compris que le tremblement de terre est la réponse du ciel à la prière qu'ils ont eux-mêmes si pieusement écoutée ; ils ne sont donc pas effrayés, et ils n'ont aucune idée de s'enfuir ; ils restent bien sages dans leurs cachots respectifs, sachant sans doute que le miracle ne les concerne pas. Il n'y a que le geôlier qui s'inquiète. — « Or, s'étant éveillé », — par l'effet du tremblement de terre, — « le geôlier, voyant ouvertes les portes de la prison, tirait déjà une épée pour se donner la mort ». — On doit supposer qu'il était, sur sa tête, responsable des hommes confiés à sa garde, et qu'il se croyait perdu, — « pensant que les prisonniers s'étaient enfuis ». — Il faut croire que ce singulier tremblement de terre, qui a ébranlé la maison jusque dans ses fondements, n'a fait pourtant qu'en ouvrir les portes, sans y causer d'ailleurs le moindre dommage, en sorte que le pauvre geôlier, à son réveil subit, voyant les portes ouvertes et la maison silencieuse, s'imagine que tout son

allait se tuer, pensant que les prisonniers s'étaient enfuis. ²⁸ Mais Paul cria à très haute voix, disant : « Ne te fais point de mal,

monde est parti. — « Mais Paul », — on ne dit pas comment Paul, à minuit, du fond de son cachot, voit le désespoir du geôlier et sa funeste résolution, et il faut bien que ses yeux et aussi sa voix percent non seulement l'obscurité, mais aussi la distance et même quelques murailles, car il n'est pas tout près du geôlier, — « cria haute voix : « Ne te fais pas de mal, nous sommes tous ici ». — Ayant reçu cet avertissement charitable, dont on avouera que l'invention est assez chétive, le geôlier, — « demandant des flambeaux » — à ses assistants, — « et se précipitant » — dans la prison —, « s'en vint tremblant tomber aux pieds de Paul et de Silas ». — On ne lui reprochera pas d'avoir été lent à comprendre que le tremblement de terre et les portes ouvertes sont un miracle de Dieu, et que ce miracle est dû à l'homme qui vient de lui crier que tous ses prisonniers sont encore en place. Ce geôlier était prompt dans ses décisions : il a voulu se tuer, sans que sa responsabilité eût été en rien compromise, puisqu'il n'était pas maître d'empêcher les tremblements de terre, et avant de s'être seulement assuré si ses captifs s'étaient échappés ; maintenant le voilà converti, ou du moins disposé à se convertir, et sollicitant de ses deux prisonniers juifs l'instruction qui lui permettra de sauver son âme. Tout cela ne manque pas seulement de vraisemblance, mais de consistance. On dit qu'il est « devenu tremblant », et les commentateurs se demandent pourquoi : ce serait parce que, sachant que Paul annonçait le prochain jugement de Dieu, il aurait cru que le tremblement de terre était un présage de cette terrible chose (B. WEISS, I, 514), ou bien parce qu'il se reprochait d'avoir maltraité les hommes de Dieu. Mais il n'est pas supposé si bien instruit de la doctrine chrétienne, et, en mettant les missionnaires aux ceps, il n'a fait que suivre les instructions des magistrats. Le rédacteur paraît vouloir signifier tout simplement que la parole de Paul a suffi pour faire comprendre au geôlier le caractère surnaturel de l'évènement ; il tremble maintenant parce qu'il a conscience d'être devant Dieu et ses représentants, et qu'il a traité en malfaiteurs vulgaires les envoyés du ciel. Ce n'est pas la psychologie de cet homme qu'il faut chercher à analyser selon les vraisemblances ; c'est la pensée du rédacteur qu'il s'agit de suivre, en prenant les textes en leur sens naturel, si invraisemblable qu'il puisse être au point de vue de la réalité. La scène du tremblement de terre a été construite

car nous sommes tous ici. » ²⁹ Et ayant demandé des torches, il accourut, et, devenu tremblant, il tomba aux pieds de Paul et de Silas. ³⁰ Et les ayant conduits dehors, il dit : « Seigneurs, que faut-il que je fasse pour être sauvé ? » ³¹ Et ils dirent : « Crois au Seigneur Jésus, et tu sera sauvé, ainsi que ta maison. » ³² Et ils

par le rédacteur, et, comme tout ce que le rédacteur construit ainsi, elle manque d'équilibre : la pentecôte et mainte autre scène de son invention ne sont pas mieux conçues.

Cessant donc de traiter Paul et Silas en prisonniers, notre homme — « les conduisit dehors », — hors des locaux où étaient enfermés les captifs. Ce qui, bien sûr, n'est point dans son rôle de geôlier. Le ms. D à soin d'ajouter que ce fut « après s'être assuré des autres captifs », sans doute en remettant les chaînes aux hommes et en refermant les portes : trait qui veut être de couleur locale et qui, dans ce contexte, devient comique. Le rédacteur avait été mieux inspiré en négligeant les autres prisonniers, dont le rappel ne peut que faire ressortir l'in vraisemblance du tableau. Le geôlier dit à Paul et à Silas : — « Seigneurs, que faut-il que je fasse pour être sauvé ? » — Il parle en chrétien avant de l'être. — « Et ils dirent : « Crois au Seigneur Jésus, et tu seras sauvé, ainsi que ta maison ». — La famille est censée devoir se convertir avec son chef. Et bien que l'on soit encore en pleine nuit, que l'on ait été éveillé par le plus épouvantable et le plus extraordinairement localisé des tremblements de terre, bien que l'on soit hors de la prison, mais non dans la maison du geôlier, — ce qui permet aux commentateurs de supposer qu'on est dans une cour pourvue de la fontaine dont l'eau va être nécessaire, — il se fait un catéchisme pour le geôlier et sa famille. — « Ils lui dirent la parole du Seigneur, ainsi qu'à tous ceux qui étaient dans sa demeure », — c'est-à-dire à tous les membres de sa famille et à ses serviteurs ; car le rédacteur paraît ne plus penser aux autres prisonniers, et ceux-ci d'ailleurs ne sont pas dans la maison du geôlier. — « Et les prenant en cette heure de la nuit, celui-ci les lava de leurs plaies », — c'est-à-dire qu'il essuya les marques sanglantes qui leur restaient de la flagellation. Détail un peu singulier, et d'autant plus que le narrateur paraît le mettre intentionnellement en rapport avec le baptême du geôlier et des siens : l'eau sert au geôlier pour laver les cicatrices et le sang desséché qui restent sur le dos des missionnaires, et aux missionnaires pour baptiser le geôlier avec sa famille. — « Et il fut baptisé, lui et tous les siens, sur l'heure », — sans le moindre

lui dirent la parole du Seigneur, ainsi qu'à tous ceux qui étaient dans son logis. ³³ Et les prenant en cette heure de la nuit, il lava les traces des coups ; et il fut baptisé, ainsi que tous les siens, aussitôt. ³⁴ Et les ayant amenés à la maison, il fit servir à

retard, et comme si rien n'était plus urgent. C'est que le rédacteur veut mener à terme la conversion du geôlier avant qu'on règle l'affaire des missionnaires et leur expulsion immédiate. Cette instruction hâtive et ce baptême précipité sont, en leur genre, des traits aussi fantastiques et fictifs que le tremblement de terre auquel ils sont coordonnés. — « Et les ayant fait monter à la maison ». — Ne dirait-on pas qu'on les tire seulement alors de leur cachot, bien que précédemment (v. 30) on les ait amenés « dehors » ? ou bien est-ce que la maison est surélevée à l'égard de ce dehors ? ou bien encore faut-il penser que le rédacteur n'y regarde pas de si près ? — « Il fit mettre la table », — pour leur offrir un repas, nonobstant l'heure insolite, et comme si le tremblement de terre n'avait rien bouleversé dans la cuisine, — « et il se réjouit en famille d'avoir cru à Dieu ». — Festin de réjouissance, improvisé à deux heures du matin dans les conditions qu'on vient de voir. On peut trouver que le rédacteur s'amuse lui-même, ou qu'il se moque un peu de son lecteur.

Plusieurs ont déjà remarqué que toutes ces merveilles nocturnes forment une sorte d'enclave dans ce qui est raconté de l'arrestation et de la libération des missionnaires (voir WENDT, 248 ; mais l'enclave ne comprend pas seulement les vv. 25-34 ; la scène de nuit se prépare dès v. 23 *b*, avec la recommandation au geôlier), bien que la simple élimination de l'enclave ne suffise pas pour que le contexte fournisse un récit équilibré. Cette circonstance ne prouve pas (comme le voudrait HARNACK, I, 80-81 ; III, 179) que le tremblement de terre, avec tout ce qui s'ensuit, ne soit pas une fiction du rédacteur, mais que celui-ci ne s'est pas borné à interpoler son gros miracle dans le récit de l'arrestation et qu'il a frelaté aussi bien ce récit même. On a comparé la fiction du tremblement de terre avec certains traits du *Toxaris* (c. 27-34) de Lucien (ZELLER, *ap.* WENDT, 248 ; SCHMIEDEL, *art. Acts* dans *Encycl. bibl.*, I, 39). Une affinité beaucoup plus profonde (signalée aussi par SCHMIEDEL, *loc. cit.*) et qui pourrait provenir d'une dépendance plus ou moins consciente (cf. *supr.* p. 488) se remarque à l'égard des *Bacchantes* d'Euripide (vv. 436-441, 502-503, 606-628) : puissance de Dionysos manifestée en ce que les bacchantes, enfermées et enchaînées dans la prison publique, ont brisé leurs fers

manger, et il se rejouit en famille d'être devenu croyant en Dieu.³⁵ Or, le jour venu, les préteurs envoyèrent les licteurs

et se sont enfuies dans la forêt ; Penthée menace Dionysos de le faire enchaîner dans une prison, et Dionysos de répondre : « Le dieu me délivrera » ; le palais de Penthée, où celui-ci a voulu enchaîner Dionysos, a tremblé, il a paru en proie aux flammes, et, le dieu sorti, il s'est écroulé ; même la conduite du geôlier n'est pas sans rapport avec celle de Tirésias et de Cadmus dans les *Bacchantes*. En tout cas, c'est le même thème de légende religieuse qui est reproduit ici : l'impuissance des hommes à empêcher l'œuvre de la divinité, et le pouvoir des dieux se manifestant dans la miraculeuse délivrance de leurs serviteurs emprisonnés.

« Le jour venu, les préteurs envoyèrent les licteurs ». — Ces magistrats municipaux avaient deux licteurs, mais dont les faisceaux ne contenaient point de hache (MARQUARDT, *Staatsverf.*, I, 175-176). Les licteurs devaient — « dire » — au geôlier : — « Mets en liberté ces hommes-là ». — Le motif de leur décision est un mystère dont les commentateurs cherchent la clef. Comme il n'est pas question de tremblement de terre, on suppose volontiers que l'indication vient de source (WENDT, 249 ; PREUSCHEN, 103) ; et il n'est pas douteux que la source, où était racontée l'arrestation, racontait aussi la mise en liberté ; mais on peut douter qu'elle ait assigné à cette libération les conditions qui sont ici indiquées. La décision si prompte des magistrats, sans aucune garantie prise à l'égard des individus arrêtés, est bien singulière ; elle l'est d'autant plus que, Paul ayant fait connaître sa qualité de citoyen romain, les magistrats viennent lui faire des excuses, mais en l'invitant à partir tout de suite ; en sorte que leur démarche obséquieuse ne sert qu'à aggraver leur première décision ; et cela fait une combinaison bien étrange. La conclusion, certes, est à retenir : Paul et ses auxiliaires furent libérés à condition de quitter la place sans aucun délai. Mais tout porte à croire que la libération ne se fit pas dès le lendemain de l'arrestation ; quoi qu'il en soit, l'expulsion aura été jugée une sanction suffisante du délit commis, les magistrats ne pouvant apprécier exactement le cas au point de vue juridique, parce qu'ils ne savaient déterminer la peine qu'il pouvait comporter, et mettant leur responsabilité à couvert en envoyant les auteurs de l'agitation se faire pendre ailleurs ; l'arrêté d'expulsion aura été rendu en vertu des pouvoirs qui leur appartenaient pour la police de la ville. Et si les missionnaires, au lieu de

languir en prison, furent bientôt congédiés ainsi, ce résultat aura été acquis par l'intervention de personnes amies, qui peut-être se portèrent caution, et obtinrent l'élargissement des captifs sous condition de départ immédiat. C'est donc l'arrêté d'expulsion qui est la conclusion historique de la captivité, et cette conclusion ne s'accorde pas mieux avec la réclamation de Paul et les excuses des préteurs qu'avec le miracle du tremblement de terre. Assurément le glossateur dont vient la leçon du ms. D et de la marge Philox. a manqué de tact en écrivant : « Le jour venu, les préteurs *se réunirent sur la place publique, et se souvenant du tremblement de terre qui s'était produit, ils eurent peur*, et ils envoyèrent les licteurs dire : « Mets en liberté ces hommes *que tu as reçus hier*. » Le rédacteur avait tiré tout ce qu'il voulait de son tremblement de terre, et il ne se souciait pas de mettre expressément la décision des magistrats en rapport avec un cataclysme si particulier ; en tout cas, il lui avait paru plus utile de ne pas accentuer si lourdement la relation, et il s'était contenté de l'insinuer, si toutefois il y a pensé ; car il paraît plutôt disposé à oublier le miracle et à trouver une issue pour amener, en dépit du miracle, la fâcheuse conclusion qu'il ne s'est pas risqué à supprimer, à savoir l'expulsion des missionnaires. L'envoi des licteurs le lendemain de l'arrestation, la déclaration de Paul et la démarche des magistrats sont l'expédient qu'il a imaginé pour pallier cette conclusion fâcheuse. Et tout naturellement, sous cet expédient, l'on sent l'influence de la source, qui ignorait le miracle du tremblement de terre et qui ne connaissait que l'élargissement final avec expulsion immédiate. Dans ces conditions, il est assez inutile de se rappeler que la nuit porte conseil et de supposer (avec B. WEISS, I, 515 ; WENDT, 249) que les magistrats, bientôt informés sur le caractère des personnes arrêtées, avaient conçu des scrupules touchant la régularité de leur procédure. Le rédacteur, en effet, voudrait bien nous faire croire que les missionnaires ont été arrêtés, flagellés et emprisonnés, puis délivrés, arbitrairement et sans motif juridique ; mais qui peut sérieusement l'admettre en voyant que Paul et Silas ne sortent de prison qu'à condition de déguerpir sans tarder ? Au fond, le rédacteur ne tient à rien tant qu'à obscurcir la position du christianisme devant la loi romaine, et il s'y emploie d'autant plus énergiquement ici, que cette position juridique si défavorable y apparaissait pour la première fois avec une clarté inquiétante. On verra plus loin que, pour la conclusion du procès de Paul, où la même position s'affirmait à la lueur sinistre d'une condamnation capitale, il s'est réfugié dans le silence.

dire : « Mets en liberté ces hommes. » ³⁶ Et le geôlier rapporta ces paroles à Paul : « Les préteurs ont envoyé (dire) qu'on vous mette en liberté. Maintenant donc, sortant, allez en paix. »

³⁷ Mais Paul leur dit : « Nous ayant fait battre publiquement,

Sa présente fiction n'en est pas moins curieuse à étudier. — « Et le geôlier annonça la nouvelle à Paul » — comme au personnage principal. Le rédacteur nomme Paul, parce que c'est lui qui va faire la réponse. On peut d'ailleurs supposer que, dans la relation authentique, Paul était seul arrêté. Le geôlier dit donc : — « Les préteurs ont ordonné de vous relâcher. » — Sans conditions, évidemment. Et c'est ce qui fait ressortir l'absurdité de la combinaison adoptée par le rédacteur, puisque les magistrats, dans quelques minutes, avertis que Paul est citoyen romain, et confus de l'avoir maltraité, vont lui imposer une condition très dure à laquelle ils n'avaient pas songé d'abord ; ils libéreraient sans condition le Juif inculpé d'agitation contre les cultes établis, et ils vont faire partir incontinent le citoyen romain dont ils ont violé le droit en le faisant flageller et emprisonner avant tout examen de sa cause. Le bon geôlier conclut : — « Maintenant donc, sortez, allez en paix. » — L'omission de : « en paix », dans le ms. D, paraît accidentelle, ou bien le copiste aura pensé que, si ce vœu convenait au chrétien, le geôlier, personnage officiel, transmettant les ordres des autorités, ne pouvait que dire : « Allez-vous-en ». — « Mais Paul leur dit », — la réponse étant adressée aux messagers par l'intermédiaire du geôlier : — « Nous ayant fait battre publiquement ». — Le ms. D dit d'abord « sans cause » (*ἀναιτίους*). — « Sans jugement, nous qui sommes citoyens romains ». — On verra plus loin que Paul était citoyen romain, mais on ne saurait dire si Silas l'était aussi, ou bien, ce qui est plus probable, si le pluriel du citoyen romain ne serait pas pour l'équilibre grammatical de la phrase, le rédacteur ne prenant pas la peine de marquer une distinction dans l'état civil des deux captifs. La question pourrait bien d'ailleurs être sans objet, l'incident n'étant pas réel. Plus loin, lorsque Paul sera arrêté à Jérusalem, le rédacteur jouera encore du citoyen romain dans les mêmes conditions, sauf que Paul fera sa déclaration avant d'être battu de verges (xxii, 25), et pour ne pas l'être, mais après un premier interrogatoire où il se sera avoué seulement citoyen de Tarse (xxi, 39). Ce ne sont pas ces scènes fictives, que le rédacteur a pensé rendre piquantes en montrant les autorités dans l'embarras et contraintes à s'excuser, qui prouveraient que Paul avait le droit de cité romaine, c'est le fait,

sans condamnation, nous qui sommes Romains, ils (nous) ont jetés en prison ; et maintenant c'est en secret qu'ils nous jettent

apparemment certain, que sa qualité de citoyen romain lui a valu plus tard d'échapper aux poursuites du sanhédrin, après son arrestation, et quand le procureur Festus a voulu le faire juger à Jérusalem. Dans le cas présent, la réclamation de Paul est d'autant plus suspecte qu'elle arrive trop tard et qu'elle est sans effet sur la conclusion de l'affaire. A moins que Paul n'ait voulu mystifier les magistrats de Philippes, on ne voit pas pourquoi il s'est laissé battre et emprisonner, et ne proteste que quand on va le mettre en liberté. Les commentateurs sont obligés de dire que, dans le tumulte de la veille, il n'a pas pu placer un mot (WENDT, 247) : hypothèse violente et absurde, car les missionnaires ont été conduits devant les magistrats, ils ont été remis aux licteurs pour la flagellation, puis au geôlier pour l'emprisonnement, et il est incroyable qu'à travers toutes ces péripéties ils n'aient pas pu placer leur réclamation ; et, comme cette réclamation aboutit simplement à les faire expulser de la ville, elle se présente comme un artifice du rédacteur pour pallier la signification juridique de la mesure prise contre eux. Quand il écrivit la seconde aux Corinthiens, le citoyen Paul avait déjà été flagellé trois fois (II COR. XI, 25), et il avait subi quantité d'emprisonnements. Il paraît bien qu'au cours de ses missions il s'est toujours comporté en simple Juif, sans se prévaloir d'autres droits que ceux qui résultaient de la situation légale du judaïsme, et sans doute l'intérêt de sa propagande aussi bien que l'inclination de sa conscience religieuse le portaient à rester sur le terrain du judaïsme, à ne pas se prévaloir d'un titre qui, du point de vue juif, pouvait sembler profane et païen. C'est seulement à la dernière extrémité, quand il se verra au point de périr par sentence du sanhédrin, qu'il se décidera, pour sauver l'avenir de son ministère, à invoquer son titre de citoyen, afin d'être jugé par l'autorité romaine. Il est certain que tout ce qui est advenu avant cette conclusion, bastonnades et emprisonnements, n'était pas pour l'effrayer, et qu'il a subi tout cela sans se livrer à des protestations qui l'auraient entraîné en des procès réguliers, plus longs et plus compliqués, plus nuisibles à son activité, que quelques jours de prison et une flagellation un peu rude. En vérité, l'on se représente difficilement un tel homme alléguant un titre humain quelconque afin de se faire faire des excuses par les magistrats d'une ville pour des coups qu'il aurait pu s'épargner en ouvrant la bouche au moment de son

dehors ! Que non pas ! Mais qu'ils viennent eux-mêmes nous faire sortir ! » ³⁸ Et les licteurs rapportèrent aux préteurs ces paroles ; et ils eurent peur en apprenant que c'étaient des Romains ; ³⁹ et étant venus, ils leurs firent des excuses, et les ayant

arrestation. S'il avait cru devoir les supporter sans rien dire, il n'avait pas à se plaindre qu'on eût méconnu sa qualité. D'après notre hagiographe, Paul se plaindrait du traitement infligé à des citoyens romains que l'on avait soumis à la flagellation avant tout jugement, — ce qui était, en effet, contraire à la loi romaine. — Après cette flagrante illégalité, qui a été publique, — « on nous a jetés en prison ; et l'on nous fait maintenant sortir en secret ! Eh bien ! non ! » — Les prisonniers ne sortiront pas. Que ceux qui ont ainsi violé le droit — « viennent eux-mêmes nous faire sortir ! » — Ce sont des propos fiers, mais trop, et la prétention est ridicule dans les circonstances que le rédacteur y a voulu mettre. — « Or les licteurs rapportèrent aux préteurs ces paroles ; et » — ces magistrats, — « épouvantés en apprenant que c'étaient des citoyens romains », — s'empressèrent de faire la réparation publique demandée par Paul ; — « ils vinrent, leur dirent de bonnes paroles », — sans doute les excuses réclamées par la circonstance, — « et, les conduisant hors » — de la prison, — « ils les prièrent de quitter la ville ». — Singulière faveur, et non moins étrange prière. Comme on a supposé que Paul avait voulu se ménager cette honorable sortie dans l'intérêt de la communauté de Philippiques (WENDT, 247), on suppose maintenant que les magistrats craignent pour leurs victimes de la veille la fureur populaire, ou bien pour eux-mêmes quelques embarras à cause de l'illégalité commise (B. WEISS, I, 515). Toutes ces conjectures sont superflues : les fidèles de Philippiques ne couraient, pour l'instant, aucun danger sérieux, et l'on n'en voulait qu'aux prédicateurs juifs, dont la propagande avait dû être quelque peu indiscrete ; et ce n'est pas dans leur intérêt propre ou dans celui de Paul que les magistrats ont prié ce dernier de s'en aller ; ils l'ont expulsé d'office dans l'intérêt de la paix publique. La première aux Thessaloniens, qui accuse un sentiment très vif des violences subies à Philippiques (I THESS. II, 2), n'a aucun soupçon des politesses, excuses et précautions qui les auraient compensées de la part des magistrats. Le ms. D paraphrase : « *Et s'étant rendus avec de nombreux amis à la prison, ils les prièrent de sortir, disant : Nous ne connaissons pas vos affaires, (et nous ignorions) que vous êtes de braves gens ; et les faisant sortir ils les encourageaient, disant :*

menés dehors, ils les prièrent de s'en aller de la ville. ⁴⁰ Et étant sortis de la prison, ils entrèrent chez Lydia, virent les frères, leur firent exhortation et partirent.

xvii. ¹ Et, passant par Amphipolis et Apollonie, ils vinrent à

Sortez de cette ville, de peur que ceux qui ont crié après vous ne se rassemblent de nouveau contre vous. »

« Et étant sortis de la prison, ils entrèrent chez Lydia », — où il a été dit plus haut qu'ils demeuraient (v. 15), et où l'on doit supposer que se réunissaient les fidèles, — « et ayant vu les frères » — qui y étaient, — « ils les exhortèrent et partirent ». — Le ms. D lit : « et ayant vu les frères, ils leur racontèrent tout ce que le Seigneur avait fait pour eux, les exhortant, et ils partirent. » Le plus certain est qu'ils partirent; même la scène des adieux paraît un peu arrangée pour dissimuler tout ce que ce départ eut d'involontaire et de précipité. Aussi bien n'y aurait-il pas lieu d'attacher la moindre importance à ce que le récit dit : « ils partirent », et non : « nous partîmes », si les épîtres aux Thessaloniciens, où Luc n'est pas nommé avec Silvanus (Silas) et Timothée dans la suscription, ne semblaient témoigner aussi que Luc n'a pas suivi Paul à Thessalonique, Athènes et Corinthe, d'où fut écrite la première aux Thessaloniciens (et d'où la seconde est censée avoir été aussi expédiée). Il est possible que Luc soit resté à Philippes, où sa présence aurait été supportée parce qu'il n'était pas juif, peut-être aussi parce qu'il était ou paraissait moins activement mêlé à la propagande que Silas et Timothée. Mais on verra plus loin que la réapparition du « nous », au moment où Paul quitte la Macédoine pour se rendre à Jérusalem (xx, 5), ne prouve pas que Luc soit resté à Philippes jusqu'à ce temps-là et n'ait rejoint Paul qu'en cette occasion. Les Actes ne disent pas que Timothée ait quitté Philippes en même temps que Paul et Silas; on le retrouvera seulement à Bérée (xvii, 14), et ce qu'on lit à son sujet dans la première aux Thessaloniciens (i, 1; iii, 2, 6) ne permet pas d'affirmer sûrement qu'il est venu d'abord avec Paul à Thessalonique, bien que le silence du rédacteur sur ce point ne soit pas non plus un argument décisif en sens contraire.

XLIII. — A THESSALONIQUE ET A BÉRÉE

Suivant la via Egnatia, Paul et Silas — « traversèrent » — sans s'y arrêter, à ce qu'il semble, — « Amphipolis », — capitale de la pro-

Thessalonique, où il y avait une synagogue des Juifs.² Et selon qu'il était coutumier à Paul, il entra chez eux, et durant trois sabbats il s'entretint avec eux sur les Ecritures,³ expliquant et éta-

vince, sur le Strymon, à quarante-huit kilomètres de Philippes, — « et Apollonie », — à quarante-six kilomètres d'Amphipolis; cinquante-sept kilomètres plus loin — « ils arrivèrent à Thessalonique, où il y avait une synagogue des Juifs ». — Les mss. plus récents et le texte reçu ont l'article : « la synagogue des juifs », comme si cette synagogue comptait pour le district, ou même pour la province. Renan (p. 158), qui préfère cette leçon, estime que la synagogue de Thessalonique était « une grande synagogue, servant de centre religieux au judaïsme de Philippes, d'Amphipolis et d'Apollonie, qui n'avaient que des oratoires ». L'inférence peut être risquée, et le témoignage des mss. les plus anciens est à considérer. Le texte paraît signifier que Paul s'arrête à Thessalonique parce qu'il y a là une synagogue, un centre de propagande juive, et que, s'il a passé Amphipolis et Apollonie, c'est qu'il n'y avait pas là de synagogue. Peut-être l'Apôtre ne se souciait-il pas de renouveler tout aussitôt l'expérience de Philippes, et pensait-il avoir moins d'embarras du côté des païens dans une ville où existait une juiverie assez considérable. Thessalonique était devenue, sous la domination romaine, la ville la plus importante de la Macédoine; Octave et Antoine, dont elle avait embrassé le parti, l'avaient déclarée ville libre; elle avait son conseil de ville et ses magistrats propres ou « politarques ». Paul, qui fonda là une communauté assez nombreuse, dut y rester assez longtemps, plus longtemps que ne le donnerait à entendre notre récit, très probablement écourté, où on ne trouve aucun détail sur la fondation de la communauté, mais seulement l'indication de l'émeute, provoquée par les Juifs, qui aurait obligé Paul à quitter la ville. Sans contester à fond ce qui va nous être ici raconté, il convient de remarquer que la première aux Thessaloniciens (la seule où l'on puisse prendre des renseignements certains sur cette communauté) ne laisserait pas soupçonner que le goupe croyant s'est recruté en partant de la synagogue, ni que Paul a dû quitter la ville malgré lui, comme il le fait entendre assez clairement dans cette même épître à propos de Philippes.

« Selon sa coutume, Paul entra chez eux », — c'est-à-dire dans leur synagogue. Et l'assertion peut s'entendre de la coutume suivie par Paul dans les villes où il y avait Juifs et synagogue. — « Trois sabbats durant, il conféra avec eux sur les Ecritures », — c'est-à-dire sur les textes qui étaient censés concerner Jésus, — « expliquant et expo-

blissant que le Christ devait souffrir et ressusciter des morts, et que : « c'est le Christ, Jésus, que je vous annonce ». ⁴ Et quelques-uns d'eux furent persuadés et furent gagnés à Paul et à Silas, ainsi que grande quantité de Grecs adorateurs, et des

sant que le Christ devait souffrir et ressusciter des morts ». — Thème ordinaire des discours aux Juifs dans les Actes, et qui devait d'ailleurs être celui de Paul quand il prêchait dans les synagogues. La conclusion était que, le Messie présenté par les Ecritures comme devant souffrir la mort et ressusciter, — « c'est le Christ, Jésus, que je vous annonce ». — Si vraie que puisse être au fond cette donnée générale, on y reconnaît la banalité coutumière du rédacteur, et ce qu'il va dire des conversions est dans le même style. — « Et quelques-uns d'entre eux furent persuadés. » — De cette minorité juive la première aux Thessaloniens ignore totalement l'existence, et il n'y pas à dire (avec WENDT, 251) que l'épître aux Romains se présente dans les mêmes conditions, puisqu'elle paraît négliger aussi la présence de judéo-chrétiens dans la communauté romaine. Cette communauté n'avait pas été fondée par Paul, et l'on conçoit que, lui écrivant sans la connaître autrement que par qui-dire, il se soit mis en face de la majorité hellénochrétienne, ou plus exactement peut-être, il ait traité en bloc la communauté romaine comme une Eglise de la gentilité. Mais il connaissait individuellement tous les fidèles de Thessalonique, il leur écrit pour leurs besoins spirituels, non pour se recommander lui-même ; et ainsi l'omission de tout égard pour la minorité judaïsante, si elle a existé, serait moins facile à comprendre. On a supposé (HARNACK, *Sitzungsber. d. Akad. v. Berlin*, 1910, p. 560 ss.), il est vrai, que la seconde aux Thessaloniens était une lettre adressée au groupe judéochrétien de Thessalonique en même temps que la première l'était au groupe hellénochrétien ; mais, si cette hypothèse est aussi ingénieuse qu'avantageuse pour l'authenticité de la seconde épître, elle ne constitue pas même un commencement de preuve en faveur de cette authenticité, par ailleurs fort compromise, ni de l'existence d'une communauté judéo-chrétienne à Thessalonique. Les convertis juifs — « furent attribués » — par Dieu comme disciples — « à Paul et à Silas ». — Formule de rhétorique pieuse, qui est ici du remplissage. — « Et un grand nombre de païens craignant Dieu, avec un certain nombre de femmes les plus considérables » — nous dirions « dames de qualité » (γυναικῶν τε τῶν πρώτων οὐκ ὀλίγαι, pourrait se traduire : « et non peu de femmes des principaux » de la

femmes de qualité en certain nombre. ⁶ Mais, pris de jalousie, les Juifs, ayant ramassé quelques vauriens de place publique et fait rassemblement, mirent en révolution la ville et, se portant à la maison de Jason, ils cherchaient à les amener devant l'as-

ville ; mais la comparaison de XIII, 50, et surtout de XVII, 12, permet aussi bien d'entendre : « et non peu de femmes, (et) les premières » de la ville). Donnée acceptable, mais combien moins précise que ce qui nous a été raconté à propos de Lydia ! On dira que l'absence de Luc rend compte de ces généralités. Mais Luc n'ignorait pas que Paul à Thessalonique logeait chez un certain Jason, puisqu'on va nous parler de ce personnage ; le rédacteur va l'introduire comme si le lecteur le connaissait déjà et savait que Paul est chez lui. Preuve que la relation de Luc a été mutilée par le rédacteur. Et l'on voudrait être sûr qu'elle n'a été que mutilée.

« Mais les Juifs, pris de jalousie » — devant ce succès (cf. v. 17). Il ne semble pas que ce soit parce qu'on prêche aux païens (comme XIII, 43) ; mais cela revient au même, c'est toujours la jalousie enragée que le rédacteur prête aux Juifs devant la propagande chrétienne. Les Juifs donc, — « ayant recruté certains mauvais sujets parmi les habitués de la place publique », — oisifs toujours prêts à faire tapage pour qui les payait, — « firent une émeute qui troubla la ville, et, venant assiéger la maison de Jason », — il aurait fallu nous dire qui est Jason, et pourquoi les émeutiers se portent vers sa maison, — « se proposaient de les mener », — de mener les missionnaires, mais ils sont déjà un peu loin, et cet indice encore montre que la phrase est rapportée ici d'un autre contexte, — « au peuple » (εἰς τὸν δῆμον), — ce qui paraît s'entendre du peuple assemblé, d'une réunion publique des citoyens, sous la présidence de leurs magistrats municipaux. La glose du ms. D ne réussit pas à éclaircir la situation : « Et ceux des Juifs qui ne croyaient pas, ayant ramassé certains mauvais sujets de la place publique, troublèrent la ville », etc. Un Jason est nommé à la fin de l'épître aux Romains (xvi, 21), à côté de Sosipater, qui doit être Sopater de Bérée, mentionné dans les Actes (xx, 4), et il est possible, mais non certain, que ce Jason soit le nôtre. Si celui-ci était juif d'origine, Jason était son nom grec, et son nom juif aurait été Jésus. A Thessalonique, Paul travaillait de ses mains (I THESS. II, 7, 9), et il reçut par deux fois des secours envoyés de Philippes (PHIL. IV, 15-16) : d'où l'on peut inférer à coup sûr qu'il resta plusieurs mois à Thessalonique, et non pas seulement trois semaines au terme des-

semblée du peuple. ° Et ne les ayant pas trouvés, ils traînèrent Jason et quelques frères devant les politarques, en criant : « Ces (gens) qui bouleversent le monde se sont rendus de même ici ; ' Jason les a reçus ; et tous ceux-là contreviennent aux édits de César, disant qu'il y a un autre roi, (qui est) Jésus. » ° Et ils troublèrent la foule et les politarques, qui entendaient cela ; ° et

quelles il aurait dû fuir devant une émeute provoquée par les Juifs.

« Et n'ayant pas trouvé » — les missionnaires, — « ils traînèrent Jason et quelques frères aux politarques, en criant : « Ces gens qui révolutionnent l'univers », — exagération oratoire, ou plutôt anticipation inconsciente du rédacteur, attendu que Paul et le christianisme, à cette date, n'ont pas encore bouleversé le monde (xxiv, 5 est du même ton, mais vise une situation postérieure de quelques années, et dans un plaidoyer d'avocat où l'exagération est de mise) — « sont maintenant ici ». — L'engeance des chrétiens, qui bouleverse le monde, est maintenant représentée à Thessalonique par Paul et Silas. — « Reçus chez Jason », — homme connu dans la ville. — « Et eux tous », — c'est-à-dire les chrétiens en général, — « agissent contrairement aux édits de César ». — C'est, sous une forme un peu différente, la plainte portée devant les duumviri de Philippes, et l'on est quelque peu étonné de la retrouver dans la bouche des Juifs de Thessalonique. — « Disant qu'il existe un autre roi, qui est Jésus ». — La contradiction avec les édits de César consisterait donc principalement en ce que les chrétiens ne veulent pas reconnaître d'autre « seigneur » que le Christ. Mais les Juifs eux-mêmes ne reconnaissaient pas plus que les chrétiens la divinité de l'empereur, et il est permis de se demander, non seulement si le grief est bien placé dans leur bouche, mais s'il ne serait pas aussi un peu prématuré. La formule des païens de Philippes : « coutumes inacceptables pour des Romains », bien plus générale, correspondait mieux à la situation, et la présente pourrait bien en avoir été dédoublée par le rédacteur.

Les plaignants — « troublèrent la foule et les politarques, qui entendaient cela ». — Singulière tournure de phrase : puisque la ville est déjà en émoi (v. 5), l'énoncé de la plainte ne peut guère contribuer à son agitation, et le trouble des magistrats a une conséquence un peu inattendue. — « Ayant reçu caution de Jason et des autres qui avaient été amenés avec lui devant eux ». — Ce sont évidemment les politarques qui reçoivent la caution de Jason et de ses compagnons. — « Ils les renvoyèrent. » — Description confuse et qui ne

(les politarques), ayant pris caution de Jason et des autres, les

donne pas grande impression de réalité. On ne voit pas en quoi consiste la caution ni quel est son objet. Les commentateurs supposent volontiers que les magistrats ne prennent pas l'affaire au tragique, bien que le texte, au contraire, les dise troublés, et qu'ils se bornent à prendre garantie de Jason et des autres qu'aucune illégalité n'était commise (B. WEISS, I, 516), ou bien que les étrangers étaient inoffensifs, ou encore qu'ils quitteraient la ville (WENDT, 253). Mais le texte ne favorise pas ces conjectures, même la dernière. Car, si les frères font aussitôt partir Paul, il ne semble pas que ce soit en vertu d'une convention, c'est pour le soustraire au danger qui s'est déclaré. La satisfaction donnée par Jason et les autres ne concerne qu'eux-mêmes, et c'est la condition sous laquelle ils ont obtenu d'être remis en liberté. C'est cela que le texte signifie, et rien de plus. Le trouble des magistrats s'apaise à bon compte, et l'émeute de Thessalonique tourne en échauffourée dont tout le monde sort indemne, grâce à la modération des magistrats qui ne pensent pas à poursuivre l'affaire ou qui ne le veulent pas.

Rien n'est clair dans cette affaire de Thessalonique, et, si l'on considère que la perspective réelle du ministère de Paul en cette ville a été certainement faussée par le rédacteur, que la première aux Thessaloniens fait entrevoir un long séjour qui n'a pas été troublé par des événements semblables à ceux de Philippes, que des difficultés sont survenues pour les frères après le départ de Paul, mais de la part des païens, que Paul, à ce propos, rappelle les embûches que lui suscitent les Juifs, mais sans un mot qui rappelle des violences exercées par eux à Thessalonique (cf. I THESS., II, 1-16, si toutefois les vv. 13-16 sont authentiques), on ne peut guère s'empêcher de soupçonner le rédacteur d'avoir construit à la charge des Juifs la conclusion du ministère thessalonicien, par dédoublement de la conclusion du ministère philippien dans le récit de Luc. De ce que Luc racontait du ministère thessalonicien il n'aura retenu, pour les exploiter à son gré, que la prédication en synagogue et le nom de Jason. On est même fondé à conjecturer que certains traits du présent récit, par exemple la caution donnée, avaient originairement leur place dans le récit concernant Philippes, le rédacteur ayant imaginé pour Philippes un plus beau dénouement, et réservé la caution pour Thessalonique, où il ne faisait arrêter que l'hôte de Paul. On peut croire qu'à Philippes Paul, au lieu de sortir de prison par le miracle d'un tremblement de

mirent en liberté. ¹⁰ Mais les frères aussitôt firent partir de nuit

terre et avec les excuses des prêteurs, recouvrait sa liberté par l'intervention de ses amis, qui obtenaient son élargissement moyennant finances, et sous condition de départ immédiat. La combinaison du rédacteur lui permet d'avoir à Philippes des magistrats qui s'excusent d'avoir maltraité les missionnaires, et à Thessalonique des magistrats qui ont l'air de ne pas se prêter à la satisfaction des haines juives. Ainsi tout est pour le mieux dans la plus édifiante des légendes apostoliques.

Autant qu'on en peut juger, l'indication des trois sabbats consécutifs vient de la source : c'est le temps durant lequel Paul a pu prêcher en synagogue ; mais ce n'est pas en ces trois sabbats qu'il a pu recruter « une foule de craignant Dieu », et de façon à constituer une communauté capable de subsister sans lui. Il est probable que la prédication était devenue impossible en synagogue, et que la source, à ce propos, disait que Paul avait alors organisé des réunions chez un certain Jason, qui lui avait donné l'hospitalité ; la source devait indiquer la durée du séjour fait à Thessalonique, et qui fut assez long pour que l'Apôtre ait pu fonder solidement une communauté assez nombreuse. Rien n'oblige à supposer qu'il ait été contraint de partir, l'émeute juive étant pour le rédacteur une façon de transition systématique dont il va user encore pour Bérée. La possibilité de ces émeutes n'est pas niable, mais la réalité aurait comporté des circonstances particulières que Luc n'aurait pas manqué de mentionner, s'il y avait eu lieu. Rien ne sert de dire que Luc n'était pas à Thessalonique ni à Bérée ; il a certainement connu toutes les circonstances principales de ces fondations, et le rédacteur a voulu les ignorer. Le rédacteur, en ne racontant que le début et la conclusion des fondations, s'est obligé lui-même à créer les scènes de conclusion là où elles faisaient défaut, et comme il a retouché fortement celle de Philippes, on peut dire que tous ses dénouements, pour Philippes, Thessalonique, Bérée, Athènes (le discours), Corinthe (Gallion), Ephèse (l'émeute) sont artificiels.

« Les frères, dès la nuit suivante, firent partir Paul et Silas pour Bérée. » — Bérée, aujourd'hui Veria, était une ville assez peuplée, à l'écart des grandes routes, dans la troisième région de Macédoine, à l'ouest de Thessalonique, au pied du Bermios. Dans le contexte, il semblerait que Paul y va comme en un lieu de refuge. Rien ne prouve qu'il en ait été ainsi en réalité. — « Arrivés, ils se rendirent à

Paul et Silas pour Bérée. (Y) étant arrivés, ils allèrent à la synagogue des Juifs. ¹¹ Or ceux-ci étaient mieux élevés que ceux de Thessalonique ; ils reçurent la parole en tout empressement, recherchant chaque jour dans les Écritures si c'était ainsi. ¹² Plusieurs donc d'entre eux crurent, et des femmes grecques de qualité, et des hommes, en certain nombre. ¹³ Mais quand les Juifs de Thessalonique connurent qu'à Bérée aussi avait été annoncée par Paul la parole de Dieu, il vinrent agiter là de

la synagogue des Juifs. » — Trait gauche et peu sûr. On dirait que les missionnaires, en arrivant à Bérée, vont tout droit à la synagogue. C'est que le rédacteur n'a, pour le moment, que Juifs en tête. — « Ceux » — de Bérée — « étaient mieux élevés que ceux de Thessalonique ». — Réflexion naïve, qui atteste surtout l'intention qu'a le rédacteur de varier un peu le développement de sa thèse antijuive. Il est probable d'ailleurs que les bonnes dispositions des Juifs de Bérée étaient signalées dans la source ; mais le rédacteur tient à faire remarquer que tous les Juifs n'étaient pas ainsi. — « Ils reçurent la parole avec beaucoup d'empressement », — à tel point que, — « chaque jour, ils interrogeaient les Écritures » — pour voir — « si c'était ainsi », — c'est-à-dire si les textes disaient ce que prétendaient les missionnaires. — « Aussi bien beaucoup d'entre eux crurent-ils, ainsi qu'un certain nombre (οὗκ ὀλίγοι) de femmes païennes de qualité, et d'hommes » — aussi païens. Les unes et les autres appartenaient sans doute à la catégorie des « craignant Dieu », puisque toutes ces recrues semblent avoir été faites principalement par l'enseignement donné dans la synagogue.

« Mais, quand les Juifs de Thessalonique », — les terribles Juifs qui ont fait la grosse émeute dont le résultat fut nul, — « apprirent que la parole de Dieu avait été annoncée aussi à Bérée par Paul, ils vinrent ». — Ce ne put être un exode ; mais le rédacteur opère dans ces récits avec « les Juifs de Thessalonique », quantité vague et qui convient à une histoire peu nette. — « Ils vinrent agiter là aussi et troubler la foule. » — On ne dit pas comment ni avec quel résultat précis, en sorte que le critique peut se demander si les Juifs ne viennent point en manière de transition tendancieuse, le rédacteur n'ayant pas voulu que Paul pût quitter des villes où il y avait des Juifs et où il avait enseigné en synagogue, sans être forcé de partir par les émeutes que les Juifs avaient provoquées. — « Alors, tout de suite, les frères firent conduire Paul jusqu'à la mer ». — Et l'on peut

même et troubler la foule. ¹⁴ Et tout de suite alors les frères firent partir Paul pour aller jusqu'à la mer. Cependant Silas et Timothée restèrent là. ¹⁵ Et ceux qui conduisaient Paul le menè-

croire que Paul, en effet, se rendit de Bérée à la mer pour aller à Athènes. Mais la phrase est bizarrement tournée, ou elle le paraît, parce que, le départ étant encore présenté comme une fuite, on ne voit pas bien ce qu'y fait la circonstance de la conduite jusqu'à la mer. Le ms. D diminue ces embarras en lisant : « et là aussi *ils ne cessaient pas* d'agiter et de troubler la foule ; les frères *donc* firent partir Paul pour s'en aller à la mer ». Le départ n'a plus rien de précipité, parce que les agissements des Juifs ne sont pas interprétés, comme les a entendus le rédacteur, en émeute spéciale qui réclame une fuite immédiate. Mais cette amélioration a été voulue et n'est que correction d'un texte mal venu. Certains mss. plus récents et le texte reçu, au lieu de : « jusqu'à la mer » (ἕως ἐπὶ τὴν θάλασσαν), lisent : « comme à la mer » (ὡς ἐπὶ τ. θ.), ce qui pourrait marquer la direction prise (HOLTZMANN, 116), ou bien (selon PREUSCHEN, 106) une feinte, les voyageurs ayant fait semblant de se diriger vers la mer, sauf à prendre en réalité la voie de terre. Mais la suite du récit ne confirme pas cette interprétation ni la lecture qui la supporte, si tel en est le vrai sens ; car il paraît bien (v. 15) que Paul arrive par mer à Athènes, après s'être embarqué vers Alorus ou Méthone (RENAN, 166).

« Cependant Silas et Timothée restèrent là », — à Bérée, pendant que Paul était obligé de s'en aller. On peut dire que Paul était plus en danger comme chef de mission (J. WEISS, 215) ; mais ne nous a-t-on pas dit que Silas avait été emprisonné avec lui à Philippes, et les émeutiers de Thessalonique n'ont-ils pas crié contre tous les missionnaires ? Il est de toute invraisemblance que Paul ait déjà été dénoncé comme renégat dans les synagogues (conjecture de J. WEISS, *loc. cit.*) : dans ce cas, il n'aurait pu avoir accès aux synagogues de Thessalonique, de Corinthe, d'Ephèse, et on ne l'aurait pas reçu non plus à Bérée. On a supposé encore (B. WEISS, I, 517) que Silas et Timothée seraient restés pour qu'on ne soupçonnât pas d'abord à Bérée le départ de Paul. Toutes ces conjectures pourraient avoir une raison d'être si notre récit présentait des garanties suffisantes, et si l'on était sûr de n'être point en présence de combinaisons rédactionnelles.

D'après les Actes, — « ceux qui conduisaient Paul », — les fidèles de Bérée qui l'avaient accompagné vers la mer et qui devaient le mettre

rent jusqu'à Athènes, et, prenant ordre pour Silas et Timothée de venir au plus tôt près de lui, ils s'en allèrent.

à destination, — « le menèrent jusqu'à Athènes, et le quittèrent après avoir reçu de lui pour Silas et Timothée l'ordre de le rejoindre le plus tôt possible ». — Or, d'après les Actes mêmes, Silas et Timothée n'ont rejoint Paul qu'à Corinthe, où il semble que l'Apôtre les ait encore attendus assez longtemps (xviii, 1-5), quoiqu'ils aient été tous deux ses auxiliaires pendant la majeure partie de son séjour en cette ville (cf. II COR. I, 19). De plus il résulte de la première aux Thessaloniens, que Timothée était avec Paul à Athènes, et que Paul y resta seul parce qu'il avait envoyé son disciple à Thessalonique (I THESS. III, 1-2, envoi de Timothée, Paul restant seul à Athènes ; v. 6, retour de Timothée auprès de Paul, avec nouvelles des fidèles thessaloniens ; le lieu de la rencontre n'est pas mentionné, mais ce ne peut être que Corinthe). En regard de ce texte, il est arbitraire de supposer (avec WENDT. 253-254) que l'ordre de rejoindre Paul à Athènes ne portait point préjudice à l'ordre antérieurement donné à Timothée de se rendre à Thessalonique, et que Paul, disant qu'il est resté seul à Athènes parce qu'il avait envoyé Timothée aux Thessaloniens, voudrait signifier qu'il avait par avance renoncé à la société de son disciple, ou bien de conjecturer que notre auteur n'aurait pas su que Timothée était venu à Athènes. Le rédacteur des Actes ignore surtout ce qu'il lui plaît d'ignorer ; comme ses indications sont contradictoires, c'est qu'il a retouché les données de l'auteur. Et il n'est pas moins gratuit d'admettre (avec J. WEISS, 216) que Silas et Timothée sont venus en réalité retrouver Paul à Athènes ; que Paul, ayant envoyé Timothée à Thessalonique, est resté seul à Athènes avec Silas ; que Silas resta à Athènes après Paul pour y attendre Timothée ; qu'enfin tous les deux rejoignirent ensemble Paul à Corinthe. Ces conjectures, qui veulent concilier les Actes et l'épître, font violence aux deux textes. Etant données les libertés que prend d'ordinaire le rédacteur des Actes, on n'a pas lieu de lui rien sacrifier de ce que nous apprend l'épître. Or, d'après l'épître, Paul, Timothée parti, resta seul à Athènes ; et c'est sur cette donnée de Paul seul qu'est construit le récit des Actes touchant la prédication de Paul en cette ville. Tout porte à croire que, dans la réalité, aussi dans la relation de Luc, Paul, quittant tranquillement Bérée après un ministère fructueux, y laissait provisoirement Silas pour achever d'organiser la fondation, et emmenait avec lui Timothée à Athènes ; les

¹⁶ Or, Paul les attendant à Athènes, son esprit s'irritait en lui

nouvelles qu'il y reçut bientôt de Thessalonique le décidèrent à y envoyer Timothée ; comme Timothée devait rester quelque temps à Thessalonique, et que Paul n'avait pas sans doute l'intention de s'éterniser à Athènes, il est probable que Timothée avait la consigne de prendre, en revenant, Silas à Bérée, afin de rejoindre avec lui l'Apôtre à Corinthe. Mais le rédacteur n'avait aucun souci de pareils détails, ni des difficultés qui avaient motivé l'envoi de Timothée à Thessalonique ; ayant construit sa persécution juive, qui se renouvelle de Thessalonique à Bérée, il trouve plus expédient, en faisant fuir Paul de Bérée, d'y retenir ensemble Silas et Timothée, sauf à les mobiliser pareillement tous deux pour un rendez-vous qui paraît donné à Athènes et qui dans la réalité concerne Corinthe.

Le glossateur du ms. D a voulu savoir pourquoi Paul était allé de Macédoine à Athènes en négligeant la Thessalie ; après avoir dit que les guides de Paul le conduisirent jusqu'à Athènes, il remarque : *Et il (Paul) passa la Thessalie, car il fut empêché de leur prêcher la parole.* Et ayant reçu de Paul ordre pour Silas » etc. — L'interpolation est flagrante, ce qui est dit de l'ordre donné par Paul ne s'ajustant pas naturellement à ce qui a été dit d'abord de ses compagnons de voyage. L'interpolateur a pensé sans doute à une interdiction donnée par l'Esprit (d'après xvi, 6), et cette conjecture vaut bien celle de Renan (p. 164), qui pense que Paul a voulu « se rendre dans un pays assez éloigné pour que la haine de ses adversaires fût dépitée ». La vérité doit être que Paul, ayant terminé son ministère à Bérée, et ne voyant pas de porte ouverte à l'Evangile dans la contrée voisine, eut l'idée de se rendre à Athènes. La conduite que lui font les frères de Bérée, et qui doit être un trait de source, était sans doute pour lui ménager quelque introduction auprès de personnes connues de ceux qui l'accompagnaient. S'il avait eu à cet égard quelque suggestion de l'Esprit, il aura été le premier à l'oublier après son insuccès. Luc paraît avoir été très bref sur cette mission d'Athènes, dont on pourrait même être tenté de suspecter l'historicité, si la première aux Thessaloniciens n'obligeait à retenir comme venant de source la donnée fondamentale du récit des Actes.

XLIV. — A ATHÈNES

« Comme Paul attendait à Athènes » — Silas et Timothée. Transition artificielle où la main du rédacteur est d'autant plus sensible

à voir la ville remplie d'idoles. ¹⁷ Il s'entretenait donc à la synagogue avec les Juifs et les adorateurs, et sur la place publique, tous les jours, avec ceux qui se rencontraient ; ¹⁸ mais quelques

que cette attente ne sera suivie d'aucun effet. — « Son esprit s'irritait en lui à voir combien cette ville était remplie d'idoles ». — Autant dire que le rédacteur considère Athènes comme la patrie du paganisme, et c'est en cette qualité qu'il va l'honorer de son plus beau discours. Ville de la science grecque, ou censée telle pour le rédacteur, qui, de propos délibéré, ignore Alexandrie, Athènes est comprise ici en capitale de la religion et de la philosophie helléniques. Bien que fort déchuë, à beaucoup d'égards, de son antique splendeur, Athènes était toujours un grand souvenir, qui avait attiré Paul, et que le rédacteur va exploiter. Pour lui, cette ville où la piété des Athéniens avait multiplié les temples, les autels, les statues, en l'honneur des dieux et des héros nationaux (cf. PAUSANIAS, I, 24, 3), était « pleine d'idoles ».

L'Apôtre y partageait son temps et son zèle, du moins on nous le dit, entre les Juifs et les païens. — « Il conversait donc à la synagogue avec les Juifs et les adorateurs » — de Dieu. Ce détail, qui peut être vrai, doit être allégué surtout pour que Paul n'ait pas l'air d'oublier les Juifs ; le rédacteur n'y insiste pas, bien ce que ce soit peut-être tout ce que Paul a fait à Athènes, s'il y a pu faire quelque chose. — « Et sur la place publique », — sans doute le marché principal ou Céramique, voisin de l'Acropole, — « tous les jours », — les discours en synagogue n'ayant lieu que le jour du sabbat, — « aux premiers venus ». — Dans la perspective artificielle du récit, on pourrait croire que Paul n'était pas rendu à Athènes pour y prêcher, mais pour se soustraire aux poursuites des Juifs macédoniens et attendre là en sûreté que ses auxiliaires vinssent le rejoindre : ce seraient les occasions, le désir de ne point rester inactif, l'impatience de voir pareille idolâtrie, qui l'auraient induit à parler ainsi aux Juifs dans la synagogue, aux païens sur l'agora (B. WEISS, I, 517) ; mais l'indication générale sur l'activité de Paul à Athènes peut venir de source, et elle est à dégager de son cadre fictif. Les détails qui suivent paraissent avoir été imaginés par le rédacteur pour servir d'introduction au discours.

« Mais quelques-uns aussi des philosophes épicuriens et stoïciens disputaient avec lui ». — Puisqu'il est à Athènes, il convient que Paul rencontre des philosophes. On s'est demandé pourquoi l'hagio-

uns aussi des philosophes épicuriens et stoïciens disputaient avec lui; et les uns disaient : « Que veux dire ce freux ? » Et

graphe mentionnait ces deux écoles, et celles-là seulement, négligeant les philosophes de l'Académie et les cyniques, quoique la propagande de ces derniers n'ait pas été sans analogie avec l'apostolat chrétien (PREUSCHEN, 107). La vraie raison doit être que, si le rédacteur n'est pas fâché de montrer son érudition, il ne se soucie pas autrement d'être complet; il indique deux écoles ou sectes qui lui paraissent principales, et l'on peut même supposer qu'il trouve, au fond de sa pensée, quelque analogie entre ces deux écoles et les deux sectes juives qu'il oppose volontiers l'une à l'autre, les épicuriens faisant le pendant païen des sadducéens, et les stoïciens celui des pharisiens (J. Weiss, 181). Seulement ces auditeurs distingués ne s'échauffaient ni pour ni contre la nouvelle doctrine, et c'est à peine s'ils y prenaient un intérêt de curiosité amusée. Aussi bien, si le tableau de cette première rencontre du christianisme avec la philosophie est dépourvu de vérité historique, la façon dont le rédacteur, contemporain de Tacite, conçoit et représente l'attitude des païens instruits à l'égard du christianisme, ne laisse pas d'être significative, tout comme l'est sa propre philosophie de la religion, son idée du rapport fondamental entre la sagesse païenne et la doctrine révélée, son apologie du christianisme devant le paganisme éclairé. — « Quelques-uns » — de ces philosophes — « disaient : Qu'est-ce que veut conter ce freux ? » — L'épithète (σπερμολόγος) est proprement le nom de la corneille moissonneuse, employé en terme de mépris; on l'entendait des gueux qui ramassaient les déchets du marché, métaphoriquement des bayards ou bouffons qui faisaient provision de bons mots ou d'histoires recueillis au hasard. Le narrateur s'est fait, en tout ce morceau, le plus athénien qu'il a pu. Le mot des philosophes ne lui paraît compromettant que pour ses auteurs, dont il atteste la frivolité. — « D'autres disaient : « Ce paraît être un prêcheur de divinités étrangères » (ξένων δαιμονίων). — Et les derniers mots rappellent l'accusation, portée contre Socrate, de ne pas regarder comme dieux ceux qu'honore la cité, et de vouloir introduire des divinités nouvelles (χαινὰ δαιμόνια. XÉNOPHON, *Memor.* I, 1). Seulement il s'agit ici d'une simple remarque; du moins le rédacteur se retient-il d'insister sur le griet que ces paroles pourraient exprimer. Il ne veut pas se risquer à dire en propres termes que Paul eut à soutenir un procès; et il ne le dit pas, parce qu'il n'y eut pas l'ombre d'un procès, et qu'il trouverait

d'autres : « C'est de divinités étrangères qu'il paraît être prêcheur. » — Parce qu'il prêchait Jésus et la résurrection. — ¹³ Et

par trop audacieux de l'inventer, Il va néanmoins s'avancer dans ce sens autant qu'il pourra sans produire d'assertions trop compromettantes. Paul ne sera pas accusé, il ne sera pas jugé, il ne sera pas condamné : ce qui ne l'empêchera pas de comparaître en un lieu de jugement, si ce n'est même devant un tribunal, de prononcer une façon d'apologie, et d'avoir presque l'air d'échapper à une condamnation. Si ces philosophes, remarque le rédacteur, disaient que Paul prêchait des dieux étrangers, c'est — « parce qu'il annonçait Jésus et la résurrection ». — Sans doute faut-il entendre que Résurrection a été prise pour une divinité parèdre de Jésus, comme le dit Chrysostome (*Hom.* XXXVIII, 1). La méprise est un peu forte, et le propos des philosophes serait explicable s'il ne visait que Jésus, ou bien encore Dieu et le Christ. Le ms. D et un ms latin (*c. Gigas*) n'ont pas cette remarque. On ne conçoit guère qu'elle ait été éliminée comme faisant trop peu d'honneur aux philosophes. Cependant le ms. D n'est pas un témoin très sûr ; la remarque pourrait y avoir été supprimée comme trop invraisemblable, si on l'a comprise, ou bien comme inutile, — et elle l'est, si le rédacteur n'a pas pensé à un contresens sur le mot de « résurrection », pris pour une déesse Anasztasis, — ou comme précisant inopportunément un passage où l'on ne voulait pas accentuer la nuance d'accusation. Car le glossateur ne veut pas que Paul ait été conduit tout de suite à l'Aréopage, et il dit : « *Et après quelques jours*, l'ayant pris, ils le conduisirent sur l'Aréopage, l'interrogeant et disant », etc., de façon que la réflexion sur le « prédicateur de dieux étrangers » n'ait aucunement l'air d'un point sur lequel Paul aurait eu à se purger sans retard. Mais tout cela va contre l'impression que voulait donner le rédacteur.

« L'ayant pris ». — Sans violence évidemment, puisque ce sont des philosophes et non des gendarmes. Cependant le même mot (*ἐπιλαβόμενοι*), dans les autres passages des Actes (ix, 27 ; xvi, 19 ; xviii, 17 ; xxi, 30 ; xxii, 19), s'entend toujours au propre, et parfois avec le sens de contrainte. Ces gens emmenèrent réellement Paul, et l'on ne doit pas entendre qu'ils l'ont seulement invité à les suivre. — « Ils le conduisirent sur l'Aréopage. » — Et c'est une question de savoir si l'auteur attache à ce mot une signification géographique ou juridique, s'il pense au lieu ou bien au tribunal de l'Aréopage, à moins qu'il n'associe les deux en son esprit. La « colline d'Arès »

l'ayant pris, ils le conduisirent sur l'Aréopage, disant : « Pouvons-nous savoir quelle est cette nouvelle doctrine par toi enseignée ?

était une éminence à l'ouest de l'Acropole, où le plus haut tribunal d'Athènes tenait ses séances à certains jours du mois. Aux temps romains, ce tribunal paraît avoir exercé un certain contrôle sur l'enseignement (cf. THALHEIM, art. *Areopagus* dans PAULY-WISSOWA, I, 632). On dit que, l'hypothèse d'un jugement étant à écarter, le lieu de l'Aréopage est choisi simplement comme endroit plus calme que le marché public, et plus convenable pour un discours adressé à un auditoire nombreux et choisi (WENDT, 255; B. WEISS, I, 518). Mais cette hypothèse est tirée des vraisemblances, en supposant la réalité du fait. Le texte ne la favorise pas. On vient de voir que Paul est « emmené » ; le lieu où on le conduit est celui qui convient, non pas à un discours pour assemblée de philosophes et de citoyens éclairés, mais à un exposé de la nouvelle doctrine devant le tribunal qualifié pour connaître des nouveautés religieuses ; et la formule employée : (ἐπὶ τὸν Ἀρειὸν πάγον) « sur l'Aréopage », semble viser à la fois le lieu et le tribunal, ce dernier n'étant pas compris, et avec raison, comme une inquisition aussi redoutable que le sanhédrin. Il ne s'agit que d'une information officielle et qui n'aura pas de suite. Le choix de l'Aréopage n'a de sens que par rapport au tribunal, le rédacteur n'ayant pas pris seulement pour le discours un lieu célèbre d'Athènes, mais un lieu approprié à ce discours religieux, à l'exposé d'une doctrine qui avait paru concerner des « dieux étrangers ». L'intérêt de la fiction tient à ce que le tribunal ne se prononcera pas. Et l'on remarquera qu'aucune autre solution n'était à la portée du rédacteur : il se serait bien gardé de feindre que le christianisme avait été formellement réprouvé à Athènes comme superstition étrangère ; et d'autre part, il ne pouvait pas davantage faire reconnaître par ce tribunal athénien la vérité du christianisme. Selon lui, chacun était resté sur ses positions. Le tribunal n'a pas condamné, n'a pas estimé qu'il y eût lieu de sévir contre la nouvelle doctrine : c'est là ce qui importe à notre hagiographe ; c'est l'attitude qu'il fera prendre à Gallion, et qu'il aurait voulu voir prendre par l'autorité romaine à l'égard du christianisme. Et il faut toujours se dire que l'auteur n'accentue pas sa fiction, de crainte qu'elle n'éclate. Comme le tribunal portait le nom du lieu, on a supposé que le discours n'avait pas été tenu sur le rocher de l'Aréopage, qui ne convenait pas pour une assemblée nombreuse, mais au Portique royal, près du Céramique,

¹⁰ Car c'est quelque chose d'étrange que tu apportes à nos oreilles. Nous voudrions donc savoir ce que cela peut être. » — ¹¹ Tous les Athéniens et les étrangers demeurant (chez eux) n'ont d'autre loisir qu'à dire ou entendre quelque chose de neuf.

où l'Aréopage avait une sorte de bureau pour la surveillance de la place publique; on aurait conduit Paul en cet endroit, et c'est là qu'au milieu de l'Aréopage, c'est-à-dire des magistrats ou de leurs assesseurs et employés, l'Apôtre aurait adressé son discours à l'élite des Athéniens (hypothèse de CURTIUS, adoptée par RAMSAY, 243; cf. RENAN, 194). L'hypothèse n'est pas à discuter au point de vue de l'histoire; mais telle est bien la mise en scène qu'a rêvée le rédacteur, sans s'inquiéter de savoir si le rocher de l'Aréopage y était approprié, et en supposant que le tribunal y siégeait.

L'intention de ceux qui amènent Paul est formulée en termes étudés tout exprès pour limiter l'affaire à une information qui peut bien être officielle, mais qui n'affecte pas le caractère judiciaire et qui n'a rien d'une instruction criminelle. Que si le cas se trouve ainsi n'appartenir à aucune espèce juridique, c'est qu'il n'a pas de réalité. L'on dit à Paul : — « Pouvons-nous savoir quelle est cette nouvelle doctrine que tu enseignes ? » — Il est très significatif que ces philosophes ne trouvent là que du « nouveau » et laissent tomber entièrement la question politico-religieuse de contradiction aux lois impériales, que soulevaient les gens de Philippes (xvi, 20-21, avec la réplique, xvii, 7) et à laquelle on peut voir que le rédacteur était plus empêché de répondre. — « Car ce sont des choses extraordinaires que tu nous fais entendre. » — Les doctes Athéniens disent n'avoir jamais rien entendu de semblable, mais ils ne soufflent mot de superstition étrangère ou dangereuse : ce que dit Paul est nouveau pour eux, vraiment. — « Nous voudrions donc savoir ce que c'est ». — On n'est pas plus poli. Mais Paul rendait plus exactement le sentiment des philosophes quand il écrivait aux Corinthiens que les Juifs demandent des miracles, que les Grecs veulent de la sagesse, et que le Christ crucifié, scandale pour les premiers, paraît une folie aux derniers (I COR. I, 22-23). Au surplus, quand les philosophes se sont occupés du christianisme, ils n'ont pas pris la chose aussi *philosophiquement* que l'entend ici le rédacteur. Celui-ci insiste sur l'idée de nouveauté. — « Car tous les Athéniens et les étrangers qui demeurent chez eux ne passent leur temps qu'à dire ou entendre des nouvelles » (sur *καινότερον*, qu'il ne faut point prendre en superlatif, voir NORDEN, 333). — La curiosité

” Or Paul, se tenant au milieu de l’Aréopage, dit : « Hommes

des Athéniens était, en effet, proverbiale, et c’est pourquoi l’auteur en parle ici, moins peut-être pour taxer de frivolité ce peuple éclairé, que pour rendre suffisamment croyable ce que lui-même raconte, à savoir que Paul a prêché publiquement dans Athènes, à l’Aréopage, devant un auditoire de philosophes. La chose, en effet, n’eût guère été possible. Mais les Athéniens étaient tellement curieux ! La remarque elle-même est du meilleur style attique, et certainement le rédacteur a pris quelque part l’idée et la phrase (cf. NORDEN, 335),

« Or Paul, se tenant au milieu de l’Aréopage ». — Ce qui peut s’entendre aussi bien du tribunal que du lieu (et la comparaison des autres passages des Actes où l’on rencontre ἐν μέσῳ ou ἐκ μέσου favoriserait plutôt la première hypothèse ; Paul, qui maintenant se tient « au milieu de l’Aréopage », sortira « du milieu d’eux », v. 33 ; en tout cas, l’auditoire, sinon spécialement le tribunal, est ici compris dans la désignation du lieu) — « Paul dit : « Hommes athéniens ». — Ainsi, le discours ne s’adresse pas au tribunal, s’il est censé présent, mais à l’élite athénienne, et Paul ne comparaît pas en accusé ; au fond, c’est le christianisme qui tâche de se faire entendre du monde savant, et c’est pourquoi la mise en scène est un peu flottante, sous l’affectation de couleur locale. — « Je vois qu’à tous égards vous êtes très dévots. » — Exorde insinuant. Les Athéniens sont plus pieux que le commun des païens. Leur réputation était faite sur ce point (cf. JOSÈPHE, *c. Ap.* II, 11 ; PAUSANIAS, I, 17, 1). Philostrate fait dire aussi à Apollonius, dans un passage important pour la critique du présent discours, qu’il faut parler pieusement de tous les dieux, « surtout à Athènes, où l’on érige des autels aux dieux inconnus » (*Vit. Apoll.* VI, 3, 5 ; cf. NORDEN, 31-35 ; il ne semble pas néanmoins que l’hypothèse de cet auteur, touchant la dépendance du rédacteur des Actes à l’égard d’une biographie d’Apollonius, dépasse les limites d’une simple probabilité). Il paraît certain que le rédacteur a travaillé d’après un modèle à lui fourni par la « diatribe » philosophique, et qu’en parlant de la piété des Athéniens attestée par le culte qu’ils rendent même aux dieux inconnus, il utilise un thème à lui fourni par la littérature, une sorte de lieu commun (cf. JOSÈPHE, *loc. cit.*, rappelant que les Athéniens sont, « au dire de tous, les plus pieux des Grecs »). Paul dit « dévots » (δαιοδαιμονεστέρους), employant un terme neutre, qui peut caractériser aussi bien la superstition que la religion, et qui convient ici pour définir un sentiment louable dont on n’approuve pas de tout point

athéniens, à tous égards je vous vois très dévots. ²³ Car, passant et regardant les objets de votre culte, j'ai trouvé même un

l'objet. La raison pour laquelle Paul trouve les Athéniens si pieux ressemble tout à fait à celle qu'Apollonius alléguait pour la même fin. La grande piété des Athéniens va jusqu'à ériger des autels aux dieux inconnus. — « Car en passant, regardant les objets de votre culte. » — Encore un terme neutre (*σεβίσματα*), choisi tout exprès pour n'offenser pas les Athéniens en parlant de leurs temples, autels et images divines. — « J'ai trouvé même un autel avec cette dédicace : « Au dieu inconnu ». — Et de ce trait particulier, cité à l'honneur des Athéniens, l'orateur déduit le thème de son discours. — « Cet être donc que vous adorez sans le connaître, c'est lui-même que je vous annonce ». — Les prétendues nouveautés sur lesquelles on l'interroge ne sont pas autre chose que la religion de leur dieu inconnu. Et pour une figure oratoire, c'est une belle figure; pour un exorde frappant et même piquant, c'est un bel exorde. Mais est-il aussi ingénieux qu'il paraît, et d'où vient-il ?

Un premier point important, de grande conséquence pour l'appréciation du discours, et que la tradition des premiers siècles chrétiens n'ignorait pas, c'est que, quoi qu'en dise le discours, il n'y avait point à Athènes d'autel : « au dieu l'inconnu », mais seulement des autels : « aux dieux inconnus ». Pausanias (I, 1, 4), énumérant les sanctuaires qui sont aux alentours du port de Mounychia, mentionne les autels de « dieux dits inconnus », de héros qui semblent être dans les mêmes conditions, des enfants de Thésée, autre groupe du genre héroïque, et de Phalerus, enfin l'autel d'Androgée de Crète, qu'on appelle l'autel du héros (ce qui pourrait faire supposer que le nom d'Androgée s'y est rattaché seulement dans la tradition). Le même Pausanias (V, 14, 16) signale pareillement à Olympie un autel de dieux inconnus, qui était à côté du grand autel de Zeus Olympien. L'intention de telles dédicaces apparaît en ce qui est raconté (DIOGÈNE de Laërte, *Épim.* 3) de la purification d'Athènes par Epiménide de Crète : des brebis noires et des brebis blanches avaient été lâchées de l'Aréopage en différentes directions, et l'on avait érigé, aux endroits où elles s'étaient arrêtées, des autels pour les immoler « au dieu compétent » (*τῷ προσήκοντι θεῷ*). Il aurait donc pu exister à Athènes un autel dédié : « au dieu inconnu », qui n'aurait été ni le Dieu inconnaissable, ni le Dieu suprême et créateur de l'univers, mais un esprit anonyme qu'on aurait voulu se rendre propice, bien

autel avec la dédicace : « Au dieu inconnu ». Cet (être) donc

qu'on ne sût pas l'identifier ; mais il ne semble pas qu'un tel autel ait existé. Tertullien (*Ad Nat.* II, 9 ; *Marc.* I, 9), sans s'inquiéter du texte des Actes, parle de l'inscription lue par Paul comme concernant les dieux inconnus. Ce n'est pas motif, d'ailleurs, pour supposer (avec BLASS, 59) que la leçon originelle aurait été dans les Actes : « aux dieux inconnus », avec quoi s'accorderait la reprise : « *ce que* vous adorez » etc., (δ... τοῦτο ; leçon des plus anciens mss., les autres ayant δν... τοῦτον) ; car le discours n'est plus en équilibre si l'on met le pluriel, et l'emploi du neutre « ce que » (cf. JN. IV, 22) montre simplement que l'on ne considère pas dans ce passage le dieu comme personnalité, mais la divinité comme objet de culte (WENDT, 257). Jérôme (*In Tit.* I, 12), d'après une autorité qu'il ne cite pas, mais qui est probablement Origène, déclare en propres termes que la dédicace n'était pas, comme Paul le dit : « Au dieu inconnu », mais : « aux dieux d'Asie, d'Europe et de Lybie, aux dieux inconnus et étrangers ». Cette inscription a existé, mais ce n'est pas celle de l'autel mentionné par Pausanias, et elle ne doit pas remonter au temps de Paul. Il n'en est pas moins significatif que les personnes informées, aux premiers siècles de l'Eglise, savaient à quoi s'en tenir sur ce point, et n'hésitaient pas à admettre que le discours des Actes avait substitué, pour la commodité de l'argumentation, le singulier au pluriel de la dédicace « aux dieux inconnus ».

Le détail est à considérer. Si le discours avait été réellement prononcé, Paul n'aurait pas pu citer une inscription qui n'existait pas ; ou bien, s'il s'était permis de substituer le singulier au pluriel pour faciliter son raisonnement, il se serait couvert de ridicule. La substitution, peut-être inconsciente, ne se comprend que de la part d'un rédacteur qui probablement ne connaissait que par les livres les autels athéniens aux dieux inconnus, et put s'imaginer que chacun de ces autels concernait respectivement un dieu inconnu dont on pouvait bien faire pour la circonstance le dieu inconnu. Le lecteur pouvait supporter ce que l'auditoire athénien de Paul n'aurait pu entendre sans se moquer de l'orateur. Le rédacteur a donc mis l'inscription au singulier pour l'équilibre logique de son petit morceau, sans aucun souci ou soupçon des inconvénients que le procédé aurait eus si Paul s'en était servi. Jérôme (*loc. cit.*) dit que Paul a changé quelque chose au texte de l'inscription, « parce qu'il n'avait pas besoin de plusieurs dieux inconnus mais d'un seul ». Là est la vraie raison

que vous adorez sans le connaître, c'est lui que je vous annonce.

de la substitution ; seulement les anciens auteurs ecclésiastiques se sont interdit de voir qu'un si ingénieux artifice n'était praticable que sur le papier.

Quand même l'inscription aurait été au singulier, le passage du petit dieu anonyme au dieu inconnaissable n'aurait toujours été qu'un jeu d'esprit. Car la dédicace n'aurait pas été un aveu d'ignorance touchant la nature de la divinité (B. WEISS, I, 519), mais aurait attesté seulement l'impossibilité où l'on était de dénommer l'esprit que l'on supposait agissant et que l'on croyait devoir honorer en tel lieu. On a dit (WENDT, 258) que Paul, — mettons le rédacteur, — aurait pu tirer meilleur parti du « Dieu très haut » (θεὸς ὑψίστος), dont le culte était répandu en Asie mineure, non sans influence juive, et se trouve même attesté pour Athènes par une inscription (*Anc. Gr. Inscr. in the Brit. Mus.*, I, n. LXX). Le rédacteur n'ignore pas le « Dieu très haut » : la pythonisse de Philippes a crié derrière Paul et Silas qu'ils étaient les serviteurs de ce dieu (xvi, 17). Mais la référence au Dieu très haut aurait manqué d'intérêt, son culte n'étant point proprement athénien. Le rédacteur, en sa littérature, connaissait le culte athénien des dieux inconnus, et il a trouvé piquant d'y rattacher, par substitution du dieu inconnu aux dieux inconnus, sa thèse du dieu inconnaissable qui est révélé dans la religion juive et chrétienne. Le « Dieu très haut », dieu connu, n'offrait pas le même avantage.

C'est, en effet, avec la notion mystique, — on pourrait dire gnostique, — du dieu inconnaissable, qu'opère ici le rédacteur. Ce dieu est celui du mystère chrétien : le « secret de son royaume » (Mc. iv, 11) n'est révélé qu'à ses fidèles ; c'est celui qui n'est pas connu des sages, mais des petits, parce que « nul ne le connaît, si ce n'est le Fils, et ceux à qui le Fils le révèle » (Mt. xi, 27) ; « nul ne l'a jamais vu, mais son Fils unique l'a raconté (Jn. i, 18) ; la gnose, dès le commencement, a usé et abusé de cette notion du dieu primordial et inconnaissable, qu'elle a voulu opposer au créateur et au dieu des juifs, alors que le christianisme maintenait fermement l'identité de l'un et de l'autre, sauf pourtant à prêter au Fils la fonction d'un demiurge agissant en parfaite coordination et harmonie avec le dieu fondamental et inconnaissable. Cette idée de l'inconnaissabilité de Dieu, à laquelle tient l'idée d'une révélation par grâce, n'est point hellénique d'origine, mais elle procède du mysticisme oriental, bien qu'on ne puisse faire que des conjectures sur ses lointaines origines dans les religions de

²⁴ Le dieu qui a fait le monde et tout ce qu'il contient, étant

l'Orient (voir NORDEN, 83-114; cf. *Revue d'hist. et de lit. religieuses*, 1913, p. 355-356). Le rédacteur des Actes l'exploite sans y insister; car l'idée du dieu inconnaissable, si elle n'est point proprement hellénique, n'est pas non plus proprement juive; elle classe le christianisme dans la catégorie des mystères hellénistiques, et elle sert ici à le présenter comme le vrai mystère, insuffisamment pressenti dans les autres; elle fait écho à la première gnose chrétienne, dont nous venons de citer quelques témoignages, et elle inaugure en quelque façon l'apologétique chrétienne du second siècle, en présentant le christianisme comme la véritable théosophie; mais elle ne sert pas la thèse générale du livre, moins profonde, d'ordre pratique, et politiquement intéressée, à savoir, l'identité du christianisme et du judaïsme le plus authentique.

L'exorde ayant été ainsi tiré du dieu inconnu, que les Athéniens adorent sans savoir ce qu'il est ni qui il est, et qui se trouve être précisément celui dont Paul apporte la révélation, celui dont il prêche la religion (vv. 22-23), le discours expliquera d'abord comme quoi ce dieu est le créateur de l'univers (vv. 24-25), spécialement le conducteur de l'humanité, dont il voudrait être connu, et dont il semblerait qu'il dût l'être, bien que l'idolâtrie polythéiste le méconnaisse (vv. 26-29); ensuite, après ces réflexions plutôt philosophiques et qui s'inspirent des spéculations helléniques plutôt que de la mystique du dieu inconnu, comment ce dieu, le jugement dernier étant proche, invite tous les hommes à changer de vie, leur juge devant être celui qu'il a ressuscité des morts (vv. 30-31). La seconde partie du discours, spécialement chrétienne, se trouve ainsi soudée à la partie philosophique, où l'auteur s'est efforcé de transposer le monothéisme juif et chrétien dans les termes de la sagesse hellénique. La correspondance de ces deux parties est loin d'être intimé et parfaite, mais c'est que l'harmonie de la spéculation grecque avec l'apocalyptique juive n'était pas autrement facile à établir; et l'on peut dire, en un sens, qu'elle n'a jamais été obtenue. De même le corps du discours ne développe pas logiquement la théorie mystique du dieu inconnu, annoncée dans l'exorde. C'est que notre rédacteur est un rhéteur bien plus qu'un théologien, et rien n'était plus loin de sa pensée que de produire une théorie du mystère chrétien. L'idée du dieu inconnu, en connexion avec l'autel d'Athènes, lui a paru fournir une matière d'exorde merveilleusement appropriée à la circonstance, et il n'a point

seigneur du ciel et de la terre, n'habite pas en temples fabriqués, ²⁶ et ce n'est point par mains humaines qu'il est servi :

regardé au delà de cette opportunité. Ce peut être avec intention que l'exorde se trouve contenir une réponse à la remarque faite par les Athéniens, que Paul prêche des dieux étrangers : Paul prêche un dieu que les Athéniens adorent sans le bien connaître ; par conséquent, on ne peut pas l'accuser de prêcher des divinités étrangères ; et même les Athéniens auront l'air d'en convenir à moitié ou de laisser la question indécise. On entrevoit là l'idée, que Tertullien fera valoir, de l'âme naturellement chrétienne, du christianisme expression de ce que la foi païenne contient de plus pur et de plus consistant. Mais on peut douter que la pensée du rédacteur aille jusque-là ; car son attention s'arrête aux mots, aux formules, aux périodes, plus qu'aux doctrines qu'il se trouve exprimer à l'occasion. Quand il fait dire à Paul : « ce que vous adorez sans le connaître, c'est ce que je vous prêche », il a conscience de tourner une jolie phrase ; il ne paraît pas avoir voulu signifier nettement que les Athéniens avaient, que les païens possèdent une vague notion du dieu que le christianisme fait pleinement connaître.

« Le dieu qui a fait le monde et tout ce qu'il contient. » — Formule qui fait écho au langage des psaumes, et qui s'est déjà rencontrée, plus développée, dans l'allocution de Paul et de Barnabé aux païens de Lystres (xiv, 15), première ébauche du présent discours. — « Etant seigneur du ciel et de la terre », — comme il est dit en maint endroit de l'Ecriture (par exemple, Ps. LXXXIX, 11), — « n'habite pas dans les temples faits de main d'homme ». — Thèse déjà soutenue dans le discours d'Etienne (vii, 48), mais qu'on n'est pas surpris de retrouver ici. La correspondance ne mérite pas moins d'être notée, parce qu'elle n'est pas la seule qui se remarque entre les deux discours, et que ces analogies entre les discours des Actes, cette conformité de fond et de plan général, sont là preuve que tous ces morceaux oratoires sont du même auteur. Il importait de faire valoir, contre les païens aussi bien que contre les Juifs, que le culte de Dieu n'est pas lié aux temples. L'auteur soutient, contre les Juifs, que le christianisme, bien que de bonne heure constitué à l'écart du temple juif et en dehors de son culte, détaché même de son souvenir, ne laisse pas d'être dans le véritable courant de la révélation israélite (cf. *supr.*, p. 345) ; il soutient, contre les païens, que nul culte de temple ne convient au dieu qui ne peut être enfermé nulle part. — « Ce n'est point

(comme) ayant besoin de quoi que ce soit, lui qui donne à tous vie, souffle et toutes choses. ²⁶ Et il a fait que, (issue) d'un seul, toute gent d'hommes habitât sur toute la face de la terre,

par les mains des hommes » — lui offrant leurs sacrifices, — « qu'il est servi, comme s'il avait besoin de quelque chose, lui qui donne à tous » — les hommes — « la vie, le souffle et tout » — ce qui est nécessaire à leur subsistance. Ce sont là idées de l'Ancien Testament, mais devenues plus efficaces parce qu'elles sont isolées du judaïsme. L'originalité du christianisme s'est affirmée d'abord en ce qu'il a répudié pour son dieu et pour son culte tout temple et tout sacrifice, tout service pareil à celui dont on avait honoré ce dieu chez les Juifs, et dont on continuait d'honorer les dieux païens. Sans ce principe d'ordre pratique, en rapport avec la haute conception morale qui était à la base de la foi chrétienne, la nouvelle religion aurait couru grand risque de se confondre avec les cultes païens ou de leur ressembler trop pour réussir à les supplanter. Le rédacteur exprime ici le sentiment des premières générations chrétiennes, et, s'il s'accorde avec certaines déclarations des philosophes (voir NORDEN, 13), on ne peut pas dire qu'il leur emprunte quoi que ce soit. Le même sentiment s'exprime dans le quatrième évangile (JN. IV, 20-24). Si l'on n'en trouve pas une expression aussi accentuée dans l'enseignement de Jésus ni dans celui de Paul, c'est qu'il a fallu la ruine du temple et la séparation totale du christianisme d'avec le judaïsme pour qu'il pût se développer et s'exprimer ainsi.

Ce dieu — « a fait que, sortie d'un seul » — homme (ἐξ ἑνός) — « toute gent des hommes habitât sur toute la face de la terre ». — C'est la donnée biblique sur l'origine du genre humain ; cette donnée condamne implicitement les divers mythes païens sur l'origine des peuples, comme celle de la création du monde par le dieu unique réprouve les autres cosmogonies ; il n'apparaît pas que l'auteur ait voulu réprouver spécialement l'autochthonie des Athéniens. Le ms. D et beaucoup d'autres témoins récents lisent : « d'un seul sang », précision qui ne dit rien. Il n'y a pas lieu à hésitation (contre PREUCHEN, 109) pour le mot sous-entendu dans le texte authentique, vu que, si, grammaticalement, la traduction : « il a fait sortir d'une seule gent toutes les nations des hommes », est possible, il n'est pas douteux logiquement que, pour l'auteur, « l'un » dont procèdent tous les peuples ne peut être qu'Adam. Le dieu qui a pourvu ainsi à la création et à la multiplication des peuples, a réglé aussi les condi-

ayant fixé des temps réglés et les limites de leur habitat, ²⁷ afin

tions de leur séjour sur la terre, — « fixant des temps réglés et les limites de leur habitat ». — Bout de phrase quelque peu embrouillé. Plusieurs entendent que Dieu a réglé les limites des peuples dans l'histoire et dans l'espace, marquant à chacun « la durée de son existence et les limites de ses domaines » (RENAN, 196). Cependant rien n'indique la succession des peuples dans l'histoire selon la conception de Daniel, ni les étapes de leur développement intérieur; encore moins est-il question des « temps des gentils », dont parle le troisième évangile (Lc. xxi, 24), durée apocalyptique de la domination des païens sur Jérusalem ruinée à la fin de l'âge présent. La délimitation des temps est dans le plus étroit rapport avec celle des pays, quoique la proposition ne soit pas construite de façon à signifier la durée limitée du séjour d'un peuple en un lieu déterminé (dans ὁρίσας προστεταγμένους καιροὺς καὶ τὰς ὁροθεσίας τῆς κατοικίας αὐτῶν, le complément τῆς κατοικίας ne se rapporte qu'à τὰς ὁροθεσίας); car il est dit que Dieu a réglé l'habitat des peuples en mesurant *des* temps prescrits et *les* frontières de chaque peuple. L'auteur envisage la distribution générale de la terre entre les peuples (comme DEUT. xxxii, 8) et paraît vouloir dire que leur vie s'écoule en temps mesurés, réglée par le cours des saisons, dans les limites naturelles de leur séjour, l'idée étant ici la même que dans le passage parallèle, déjà cité (xiv, 17), où il est dit que les pluies et les saisons qui apportent les fruits (καιροὺς καρποφόρους) rendaient témoignage à Dieu devant les païens dans le temps où il les laissait suivre leurs voies. On va nous dire pareillement que Dieu avait ainsi réglé la vie des peuples pour qu'ils fussent en mesure de le chercher, de le toucher et de le trouver. C'est donc que les temps et la terre rendaient témoignage à Dieu par leur fécondité. Ainsi l'auteur ne considère ni l'histoire ni les frontières variables des peuples, mais leurs existences propres se déroulant suivant le cours des saisons sur leurs territoires respectifs (WENDT, 258). S'il n'insiste pas davantage pour signifier que Dieu se rappelle aux hommes par le soin qu'il prend de les nourrir, c'est pour ne pas se répéter trop ouvertement; c'est aussi, et surtout, que cette idée s'entrecroise dans son esprit avec une autre, ou avec une forme plus philosophique, plus savante, plus abstraite, de la même idée.

L'intention de Dieu, en réglant ainsi les conditions de la vie humaine, avait été que les hommes pussent, moyennant ces condi-

qu'ils cherchassent Dieu, si toutefois ils le pouvaient toucher ou

tions mêmes, le reconnaître. Il n'est pas dit que le Créateur ait dispersé les hommes pour leur donner le désir de le chercher (B. WEISS, I, 519) : il ne s'agit pas de dispersion des peuples, mais d'occupation de toute la terre par les différents peuples ; ni de la facilité qu'auraient eue les peuples de connaître Dieu s'ils étaient restés ensemble, mais de ce que Dieu a fait pour qu'ils se tournassent vers lui dans les habitats qu'il leur avait assignés. Tout avait été réglé — « pour qu'ils cherchassent Dieu, si toutefois ils pouvaient », — savaient ou voulaient — « le toucher ou le trouver », — chose en soi facile, — « vu qu'il n'est pas loin de chacun de nous ». — L'auteurs'embarque dans la métaphysique, et même il s'y perd quelque peu. Pour avoir voulu s'élever dans l'abstraction, il a commencé par être obscur en disant les conditions que Dieu avait faites à l'humanité sur la terre ; il n'est pas clair sur les moyens que Dieu avait donnés aux hommes de le connaître ; il oubliera de dire nettement que les hommes n'en ont pas profité, et il raisonnera ensuite comme s'il l'avait dit. Ce discours si vanté, parce que la hauteur du ton et un certain air de profondeur impressionnent le lecteur, apparaît à l'analyse fait d'éléments mal digérés. On se demande ici ce qu'il entend par « chercher Dieu », « le toucher », « le trouver ». Chercher signifie-t-il l'effort pour connaître, ou l'effort pour atteindre ? Faut-il ne voir dans « toucher » et « trouver » que des métaphores pour marquer le caractère immédiat de la connaissance (WENDT, 259) ? Ou bien cette connaissance mystique n'est-elle pas à prendre en un sens plus réaliste, comme une jouissance, une possession sentie de son objet ? Ou bien ce langage ne ferait-il qu'exprimer hardiment la présence universelle de Dieu, que l'on pourrait chercher, toucher et trouver en toutes choses, puisqu'il y est, et n'aurait-on ici que l'expression de l'immanence divine d'après la philosophie stoïcienne (NORDEN, 14-18), sans accentuation, peut-être même sans aucune idée de l'union mystique ? La dernière hypothèse paraît la plus vraisemblable ; vu que « toucher » ne paraît pas pouvoir s'entendre en simple métaphore, à côté de « trouver », quoique le mot ne s'entende pas non plus tout à fait au sens propre : car on ne touche pas Dieu, si ce n'est en touchant les choses dans lesquelles on constate (ou l'on suppose) sa présence. A quoi il convient d'ajouter que le rédacteur lui-même n'a pas pénétré bien avant dans le sens philosophique des formules qu'il emploie, et que son discours n'est pas l'expression

trouver, d'autant qu'il n'est pas loin de chacun de nous.¹⁸ Car

d'un système doctrinal qu'il aurait, après réflexion, adopté comme définitif. Même quand il parle philosophie, le rythme de la phrase lui tient plus à cœur que l'exactitude de la pensée. A le lire, on le croirait panthéiste, mais il n'a pas la moindre envie de l'être, et il ne s'aperçoit pas qu'il parle comme s'il l'était. Le ms. D met « le divin » (τὸ θεῖον), au lieu de « Dieu » (τὸν θεόν), peut-être pour éviter l'attouchement de Dieu, à moins que cette leçon, qui se trouve déjà dans Irénée et Clément d'Alexandrie, ne soit simplement influencée par le suite du discours (v. 29). Cette lecture paraît écartée par le contexte immédiat, où Dieu est considéré comme personne, et il ne sera parlé ultérieurement du « divin » que pour marquer l'incompatibilité de la nature divine avec toute représentation par image.

Dieu n'est pas loin de nous, — « car c'est en lui que nous vivons, que nous nous mouvons, et que nous sommes ». — Le ms. D, prosaïquement et lourdement, ajoute : « chaque jour ». On peut toucher Dieu, on peut le trouver, parce qu'il n'est pas loin de l'homme, il est près de tous et toujours, étant en toutes choses ou, ce qui revient au même, tout et tous étant en lui. Etre en Dieu ne s'entend pas au sens de la vie mystique dans le Christ, et l'auteur parle plutôt le langage de la philosophie pure, comme l'indique la progression de la vie au mouvement, et du mouvement à l'être. Reste à savoir ce qu'il entend par cette trinité. Vie, action, conditions d'existence (B. WEISS, I, 519), ce ne sont point ces notions vagues que le texte exprime ; et les formules : « il n'est pas loin », « en lui nous vivons », signifient autre chose que la dépendance absolue de l'homme à l'égard de Dieu. Ces formules ont un sens spatial, ou bien elles ne signifient rien. On peut douter aussi qu'il s'agisse simplement de la vie en général, des mouvements naturels et de l'existence physique (WENDT, 259) ; car il est question de la vie, de la mobilité, de l'existence en tant que vie, mobilité et existence des hommes, ce qui ne permet guère d'exclure toute considération psychologique, au moins pour les deux derniers termes. On a fait remarquer (NORDEN, 20-23) que, selon les stoïciens, Dieu est la force automobile qui met en mouvement le monde et les âmes, produisant tout par le mouvement et causant le devenir et le changement ; la vie se trouve être ainsi une propriété que le mouvement conduit à une façon d'être ; la vie corporelle de la plante devient sensible et mobile dans l'animal, réfléchie dans l'homme ; et ce doit être cette évolution qui est indiquée dans notre texte ; c'est parce que le

c'est en lui que nous vivons, nous mouvons et sommes, selon que quelques-uns aussi de vos poètes l'ont dit :

De sa race aussi nous sommes.

mouvement chez l'homme est réfléchi et libre que l'homme ressemble à Dieu ; et ainsi se trouve amenée la citation poétique dont on est assez empêché d'expliquer autrement le rapport logique avec la formule de philosophie dont elle est présentée comme l'équivalent. Si l'auteur n'entendait que la vie, le mouvement, l'être de l'homme sont en affinité intime avec la vie, le mouvement et l'être de Dieu, il ne pourrait pas justifier son dire sur la vie, le mouvement et l'être de l'homme en Dieu par la parole du poète touchant la parenté de Dieu et de l'homme. Il paraît clair que, dans la pensée de l'hagiographe, pour autant qu'il a une pensée et qu'il s'y attache, l'homme est apparenté à Dieu par la forme de vie, de mouvement et d'être qu'il a en lui. Il n'apparaît aucunement que la transition de l'énoncé philosophique à la citation poétique se fasse par l'idée de dépendance, l'homme étant apparenté à Dieu parce que sa vie vient de lui (B. WEISS, *loc. cit.*), ou par celle d'immanence, l'homme étant dit apparenté à Dieu parce que Dieu vit en lui (WENDT, *loc. cit.*), vu que ces deux idées, outre qu'elles ne sont aucunement suggérées par le texte, n'impliquent ni l'une ni l'autre celle de ressemblance. Or ce n'est pas seulement parce que l'homme existe par Dieu et parce que Dieu vit en lui, que l'homme est apparenté à Dieu, c'est parce qu'il lui ressemble. Assurément, le langage de l'auteur est passablement elliptique dans tous les cas ; mais son résumé plein de lacunes est à interpréter par l'ensemble de la doctrine qu'il a voulu s'approprier et qui en fournit la seule explication naturelle.

Que nous vivions, nous mouvions et soyons en Dieu, c'est — « selon ce qu'ont dit quelques-uns de vos poètes : « De sa race nous sommes aussi » (τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμὲν). — Hémistiche du poète Aratus (*Phænom.* 5), originaire de Soli en Cilicie, qui vivait au III^e siècle avant notre ère. La même idée se retrouve chez d'autres, notamment chez Cléanthes d'Assos (*Hymn. à Jupiter*, 5), avec une légère variante de forme. Le rédacteur a trouvé la citation quelque part, peut-être dans le livre même où il a pris l'élément philosophique de son discours, et l'on n'est pas obligé de supposer qu'il avait lu spécialement Aratus et les autres poètes. Il a pensé devoir faire une citation de poète dans ce discours aux païens d'Athènes, comme il émaille de citations de prophètes les discours aux Juifs, les poètes étant pour les Grecs des

« ²⁹ Puis donc que nous sommes de la race de Dieu, nous ne devons pas penser que la divinité soit semblable à l'or, à l'ar-

façons de prophètes, et il fait sa citation dans la même forme, citant « les poètes » et non l'auteur du texte allégué. Il ne dit pas, et pour cause, que l'hémistichie d'Aratus concerne Zeus, non « le dieu inconnu » et il trouve plus expédient de l'appliquer au Dieu unique, sans autre explication. Pour la clarté du discours, il faudrait un commentaire de ce qui est dit là sur la parenté de l'homme avec Dieu ; le rédacteur va partir de cette parenté pour condamner le polythéisme idolâtrique, et l'on sera obligé de deviner pourquoi cette parenté rend le polythéisme digne de réprobation.

« Puis donc que nous sommes de la race de Dieu, nous ne devons pas nous imaginer la divinité ». — Expression neutre (τὸ θεῖον) et qui ne désigne pas le divin conçu de façon abstraite ou comme une essence impersonnelle, mais la nature divine en tant que réalité correspondant aux dieux du paganisme, dont l'auteur ne pourrait parler comme existant réellement, et en tant qu'identique au vrai Dieu, dont il n'avait pas davantage à faire mention directe, les païens ne l'ayant ni connu ni représenté matériellement. — « Comme semblable à l'or, ou à l'argent, ou à la pierre, image due à l'art et à la méditation de l'homme. » — C'est tout le procès du paganisme, et il est permis de trouver que l'auteur abuse des raccourcis et des sous-entendus. On peut, il est vrai, suppléer facilement l'idée principale qui est indispensable pour la liaison de cette partie du discours avec la dernière, la proposition de la foi chrétienne. On comprend que : « nous ne devons pas penser » signifie : « vous n'auriez pas dû penser », l'erreur fondamentale du paganisme étant censée avoir été d'identifier les puissances divines à leurs images fabriquées. L'économie générale du passage n'en reste pas moins confuse : il est dit que l'on ne doit pas assimiler la divinité aux images que l'homme en peut faire, et cela signifie littéralement que la divinité n'est pas à représenter dans ces images, parce qu'elle n'y est pas du tout représentable ; mais il est sous-entendu qu'il ne fallait pas, comme les païens l'ont fait, multiplier la divinité elle-même dans les divinités qu'on a voulu représenter ou plutôt incarner dans les images. C'est parce que les païens ont fait ainsi, que toute l'histoire antérieure de l'humanité va être appelée « temps d'ignorance ». Mais si cette critique du paganisme se laisse entrevoir, la raison pour laquelle les hommes auraient dû conclure de leur parenté avec la divinité, qu'il ne fallait pas

gent ou à la pierre, image due à l'art et à la méditation de l'homme.³⁰ Passant donc sur les temps d'ignorance, Dieu maintenant avertit tous les hommes, en tous lieux, de se repentir,

figurer celle-ci dans des images, anthromorphes ou autres, de métal, de pierre ou de bois, est moins apparente. Comme la raison de la parenté divine n'a pas été définie, on ne voit pas sur quoi repose la conclusion. L'idée de l'auteur est que Dieu n'est pas représentable, que sa nature répugne à l'assimilation qui, dans le paganisme, se fait de la divinité à ses images, assimilation qui va ou qui est censée aller jusqu'à l'identification. Pour que la parenté divine de l'homme justifie cette conclusion, il faut, la ressemblance de forme sensible étant exclue, que la parenté dont il s'agit ne consiste pas dans le simple rapport de dépendance ou d'immanence, mais dans la ressemblance de la vie, du mouvement et de l'être humain avec la vie, le mouvement et l'être divin; de sa nature spirituelle, par laquelle il est de race divine, l'homme aurait dû induire que la divinité dont il procède ne devait pas être figurée ni adorée dans des images matérielles. Ainsi l'argumentation des prophètes juifs contre les idoles (Is. XLIV, 9-20), renouvelée dans la Sagesse (XIII, 10; XV, 15-17), se trouve pénétrée par la doctrine des philosophes qui avaient critiqué de même le culte des images divines. Toutefois, en remettant sur ce point le discours en son équilibre logique, l'on peut craindre, sinon de dépasser la pensée de l'hagiographe, du moins de la faire plus nette et plus précise qu'elle n'était dans son esprit. Car sa transition à la critique de l'idolâtrie pourrait être artificielle et de pure forme. Ou bien il a voulu dire simplement que l'être divin n'était pas plus réalisable que l'être humain, l'être vivant, dans les images fabriquées : il était donc absurde de traiter en divinité ces images.

L'auteur avait si bien en vue tout le passé idolâtrique de l'humanité, qu'il le désigne, en venant à la dernière partie de son sujet, comme « les temps d'ignorance », la longue suite de siècles où Dieu n'a pas été connu dans le monde. — « Passant donc sur les temps d'ignorance ». — Le mot (ὑπεριδών) implique un certain dédain (la leçon du ms. D, παριδών signifie simplement ne pas voir, négliger), c'est-à-dire que Dieu a dédaigné de punir, l'ignorance de ceux qu'il avait laissés « suivre leurs voies » (XIV, 16) étant d'ailleurs une excuse (cf. III, 17). L'auteur n'a pas égard à ce que l'épître aux Romains dit avoir été volontaire et répréhensible dans cette incrédulité, ni au châtement qui, selon Paul, en est résulté (Rom. I, 18-32). Mais les temps de l'igno-

" parce qu'il a fixé un jour où il doit juger le monde en jus-

rance, qui ont été aussi ceux de l'indulgence, sont accomplis. Dieu veut bien jeter un voile sur ce triste passé, mais un devoir présent existe, qui est d'extrême urgence. — « Dieu maintenant fait savoir aux hommes qu'ils aient à se convertir (cf. xiv, 15) tous, partout », — tous tant qu'ils sont sur la face de la terre où ils se sont répandus (v. 26). On retrouve ici l'idée de prompte évangélisation universelle qui domine le livre des Actes. La conversion dont il s'agit n'est pas chose purement morale ; elle comprend toute une révolution de la pensée religieuse, l'abandon des « vanités » idolâtriques et l'accession au « Dieu vivant » (xiv, 15). Comme la critique du paganisme a été sommaire, et plus que sommaire, la proposition de la vérité chrétienne se trouve amenée de façon abrupte. Tout ce discours est fait de pièces mal taillées et mal ajustées. L'exposé de la foi chrétienne n'est guère plus complet que la dénonciation de l'erreur païenne.

Il faut se repentir, — « parce que Dieu a fixé un jour où il jugera le monde dans la justice ». — Ce sont expressions de psaumes (cf. Ps. ix, 19 ; xcvi, 13 ; xcvi, 9), sans citation formelle, qui serait déplacée dans le présent discours. Mais il importe de constater que, pour notre auteur, l'essentiel du christianisme, la vérité sur laquelle il est nécessaire d'attirer l'attention des païens, parce qu'elle a été l'objet propre du message du Christ, est le prochain jugement de Dieu. L'apologiste n'en est pas encore au point de vue de l'évangile johannique, et même sa religion n'est pas, au même degré que chez Paul, la religion du Christ. Il est vrai qu'une sorte de parti pris entre dans cette définition eschatologique du christianisme, où s'affirme l'espérance juive. Ainsi la fonction qu'elle attribue au Christ ressuscité est celle de juge des vivants et des morts (déjà dans le discours de Pierre à Cornélius, x, 42, *supr.*, p. 450). Car Dieu ne jugera pas lui-même les hommes ; il les jugera — « par l'homme », — le ms. D ajoute : « Jésus », — « qu'il a destiné » — à cette œuvre (ἐν ἀνδρὶ ᾧ ὥρισεν. Cf. x, 12, ὁ ὥρισμένος ὑπὸ τοῦ θεοῦ χριτῆς ζώντων καὶ νεκρῶν). Façon bien discrète et peu paulinienne de parler du Seigneur Christ. Mais la christologie de notre hagiographe n'est pas précisément celle de Paul ; il tient à rester dans la note juive, et il a fait dire aussi à Pierre que Jésus était un « homme autorisé par Dieu », qui l'avait ressuscité (ii, 22-23) ; dans le cas présent, il pourrait aussi, plus ou moins consciemment, minimiser le Christ pour choquer le moins possible la philosophie hellénique dont il vient de s'inspirer, et ne point définir le Christ en

tice, par (un) homme qu'il (y) a destiné, offrant garantie à tous

termes qui le rapprocheraient des dieux païens. Il fallait bien pourtant parler de la résurrection de Jésus, élément capital de l'eschatologie chrétienne ; et c'est là-dessus que va se terminer le discours. C'est sa résurrection qui autorise Jésus comme juge. On remarquera que l'auteur, en annonçant le jugement, s'est servi de termes assez vagues, — trop vagues pour être bien compris, s'il s'agissait d'un discours réel, — et que la résurrection des morts y est sous-entendue, pour ne s'affirmer, en quelque sorte, que dans la résurrection du Christ. Dieu donc jugera le monde — « par l'homme qu'il a prédestiné, faisant foi à tous » — de ce jugement prochain, ou bien autorisant le message qui l'annonce, — « en le ressuscitant des morts ». — La résurrection de Jésus le recommande à la foi ; elle l'autorise comme juge de l'humanité, elle présage la résurrection générale dans laquelle il exercera son rôle de juge. Ces dernières lignes sont un résumé de la croyance chrétienne, dans le même genre et dans le même style que la philosophie générale de l'histoire et de la religion, et que la critique du paganisme auxquelles elle vient s'ajouter. Morceau de pensée incomplète par lequel s'achève l'ébauche de synthèse que représente notre discours.

Comme la chute est un peu brusque, que le discours paraît manquer de péroraison, et que l'auteur dit aussitôt l'impression produite par l'idée de la résurrection des morts, — car les auditeurs sont censés avoir compris ce que veut signifier l'auteur, à savoir, qu'une résurrection générale est en perspective, dont la résurrection de Jésus est comme le prélude, — beaucoup pensent que le discours a été interrompu. Mais le rédacteur ne le dit pas, et le cas n'est pas le même que dans le discours de Paul au peuple de Jérusalem, où l'auditoire éclate contre l'orateur sur une parole qui l'a irrité (xxii, 22). L'interruption serait, dit-on (WENDT, 261), à présumer de ce que Jésus n'est pas nommé, ce qui laisserait en perspective une notice concernant sa manifestation, et de ce que l'impression produite par ce qu'il avait dit de la résurrection a décidé Paul à se retirer (v. 33). Arguments fragiles : c'est avec intention que l'auteur n'a pas nommé Jésus, et cette réserve est en rapport avec le caractère général, théorique et abstrait, du discours ; pour la même raison, un développement sur la carrière terrestre du Christ n'est pas à attendre, et il serait d'ailleurs déplacé après ce qui a été dit du rôle qui appartient au Christ dans le jugement dernier ; le ministère de Jésus ne rentrait pas dans le cadre

en le ressuscitant des morts. » ³² Mais, en entendant (parler de) résurrection de morts, les uns raillaient, et d'autres dirent : « Nous t'entendrons là-dessus encore une autre fois. » ³³ C'est

du présent discours, et le rédacteur pensait avoir traité suffisamment ce sujet dans les discours aux Juifs ; enfin Paul s'en va sur l'impression fâcheuse ou équivoque produite par ses derniers mots, mais rien ne laisse entendre que cette impression l'ait arrêté ni qu'elle l'ait retenu de dire quoi que ce soit qu'il aurait eu l'intention d'ajouter à ce qu'il avait déjà dit. Le discours est complet en lui-même, et l'auteur, qui y a mis tout ce qu'il voulait, n'a pas feint qu'il y manquât quelque chose. Autant que le comporte le ton général de cette harangue, aussi froide que philosophique, la dernière partie en est aussi la péroraison, étant une exhortation discrète à la repentance. S'adressant à des sages de ce siècle, l'orateur est censé n'avoir pas dû insister davantage. Le pathétique n'aurait pas été de mise ; et quant à l'impression produite par la doctrine de la résurrection, outre que le trait n'est pas mal choisi pour marquer ce que les païens instruits trouvaient de plus incroyable ou inconcevable dans le christianisme, il sert aussi à signifier, sans le dire, l'insuccès du discours, insuccès qui, dans la réalité, correspond à celui de la prédication de Paul à Athènes.

« En entendant parler de résurrection de morts, les uns se mirent à railler », — prenant la chose en plaisanterie ; — « les autres dirent : « Nous t'entendrons là-dessus une autre fois ». — Le rendez-vous n'est pas très chaudement donné, et l'on peut même se demander s'il est donné sincèrement ; mais l'auteur paraît vouloir opposer à l'ironie méprisante des uns la curiosité tout intellectuelle et peu ardente des autres (cf. II, 12-13, un partage analogue de curieux et de mauvais plaisants). Car l'intérêt de ceux-ci est censé médiocre, et l'on entrevoit que l'Apôtre n'aura pas envie de recommencer. — « C'est ainsi », — dans ces conditions peu flatteuses et peu encourageantes, — « que Paul sortit du milieu d'eux. » — Il ne s'enfuit pas ; mais pour un peu on dirait qu'il s'échappe, qu'il se tire d'un mauvais pas ; cette grande séance à l'Aréopage aboutit à un départ sans gloire. Il n'y a pas de conclusion ; le discours n'est pas tombé tout à fait à plat, vu qu'il n'a pas eu un succès de complète indifférence ; nul n'y a vu matière à poursuite ; on n'a plus parlé de dieux étrangers ; bien moins encore a-t-on songé à décréter d'accusation le prédicateur comme important un culte exotique, réprouvé par les lois, et peut-être l'auteur a-t-il

ainsi que Paul sortit du milieu d'eux. ³⁴ Cependant quelques

voulu souligner cette abstention ; mais on ne s'est pas ému, on n'a pas cru, plusieurs ont ri, d'autres n'ont vu dans la nouvelle doctrine qu'un thème à discussions oiseuses. Paul s'en est allé ; il n'avait rien à faire en ce milieu. Autant dire que le rédacteur des Actes n'en est pas encore à escompter la conversion du monde savant ; selon lui, ces gens sont incapables de prendre le christianisme au sérieux, ou bien ils ne savent l'apprécier que comme une doctrine entre mille autres, à classer parmi les innombrables curiosités que fournissent les religions du temps.

Il ne veut pas néanmoins que l'orateur ait perdu tout à fait sa peine. — « Quelques hommes s'étant attachés à lui », — à ce qu'il semble, et dans l'économie actuelle du récit, ensuite de ce discours, — « crurent, parmi lesquels était Denys l'Aréopagite ». — Le titre est donné tout exprès, marquant rapport entre la qualité du personnage et la circonstance du discours, sans qu'il y ait lieu de discuter si Denys était juge ou simple employé, l'intention de l'auteur n'étant certainement pas de le présenter comme un vulgaire commis, et le titre s'entendant naturellement d'un membre du célèbre tribunal. — « Et aussi une femme appelée Damaris ». — Donc, en tout, quelques hommes, dont un notable, et une femme. — « Et d'autres avec eux ». — Ce qui a tout l'air d'une surcharge maladroite, pour ajouter quelque chose au petit nombre annoncé d'abord. Dans le contexte, on peut entendre que le discours eut pour effet de rallier à Paul quelques hommes de condition, dont Denys, même une femme, qu'on peut supposer avoir été aussi de qualité, et d'autres individus de moindre importance. Mais, si le fond de cette indication vient de source, comme il est assez probable, Luc devait y résumer le peu de fruit qu'avait produit la prédication de Paul à Athènes, en disant qu'il y avait gagné seulement quelques hommes et une femme. Le ms. D supprime toute mention de la femme, soit par accident de copie, soit que cette mention ait paru hors de propos, et lit : « parmi lesquels était *un certain* Denys, aréopagite *distingué* » (ἐὺσχημον). Denys de Corinthe (dans EUSÈBE, *Hist. Ecc.* III, 4 ; IV, 23) dit que l'Aréopagite fut le premier évêque d'Athènes ; mais l'épiscopat unitaire ne remonte pas jusqu'au temps de Paul, et l'épiscopat athénien de Denys pourrait avoir été induit des Actes. Ce témoignage pourrait donc ne confirmer en rien l'historicité de notre notice. Damaris doit être le même nom que Damalis, qui est nom de femmes athéniennes. Le rédacteur

hommes, s'attachant à lui, crurent, parmi lesquels Denys l'Aréopagite, et une femme nommée Damaris, et d'autres avec eux.

ne serait pas incapable d'inventer des noms et même la conversion d'un juge aéropagite. Il doit être néanmoins plus prudent d'admettre que Denys l'Aréopagite et Damaris étaient mentionnés nommément dans la source parmi le petit nombre des convertis que Paul avait faits. Peut-être même est-ce le nom d'aréopagite qui a suggéré au rédacteur l'idée de mettre le discours à l'Aréopage. Paul, il est vrai, dit, dans la première aux Corinthiens (xvi, 15), que Stephanas et les siens sont « les prémices », c'est-à-dire les premiers convertis de l'Achaïe, ce qui serait plus que compromettant pour les convertis d'Athènes, s'il fallait prendre l'assertion tout à fait à la lettre ; mais on conçoit que Paul, écrivant à Corinthe, ait appelé prémices d'Achaïe les premiers convertis de cette communauté, oubliant les quelques recrues qu'il avait pu faire à Athènes. En tout cas, la notice des Actes n'est pas à sauver en supposant que les convertis d'Athènes n'auraient été baptisés que plus tard à Corinthe (WENDT, 261) : ou bien la parole de Paul n'est pas à prendre avec tant de rigueur, ou bien la notice des Actes sur les conversions d'Athènes est une fiction du rédacteur.

La provenance du discours n'est pas plus douteuse que celle des autres discours des Actes : ce discours a été composé par le rédacteur, qui y a voulu mettre toute sa science et tout son talent ; on y sent un effort auquel le succès ne répond pas tout à fait. Les motifs qu'il a eus d'élaborer cette harangue et de la placer à Athènes, sur l'Aréopage, au cœur des missions en pays hellénique, et au milieu de son livre, ont été relevés au cours de l'explication. La seule chose qui importe à dire maintenant est combien un tel discours est éloigné de la pensée comme de la pratique de Paul. Paul à Athènes ne s'est point départi de la méthode qu'il dit avoir suivie à Corinthe et qu'il suivait partout : il ne savait que le Christ crucifié ; il apportait le témoignage de Dieu sans affectation d'éloquence ni de sagesse ; et quand il parlait sagesse avec les initiés, ce n'était point la sagesse des philosophes, mais une sagesse toute spirituelle, non apprise des hommes, la sagesse mystique de la rédemption, qui était sottise pour les philosophes. Un discours comme celui qu'on vient de voir, où l'on s'est au contraire étudié à rejoindre la philosophie païenne en lui empruntant délibérément et ses idées et son langage, pris dans ses livres, est à l'égard de Paul un pur contresens et un anachronisme.

xviii, ' Après cela, s'éloignant d'Athènes, il vint à Corinthe.

Pour ce qui est des faits, il convient de noter, en partant de la première aux Thessaloniens, que Paul a dû demeurer un certain temps à Athènes, s'y consumant en efforts à peu près inutiles. Là comme ailleurs il pourvoyait par son travail à ses besoins matériels et s'employait du mieux qu'il pouvait à faire des recrues à l'Evangile sans être à charge à personne (cf. I THESS. II, 1-12). La juiverie d'Athènes ne semble pas avoir été bien considérable, et sa propagande n'avait probablement pas été beaucoup plus favorisée que celle de Paul lui-même. Il est certain que l'Apôtre n'aboutit à aucun résultat comparable à ceux qu'il avait eus à Philippes, à Thessalonique, à Bérée, qu'il allait avoir à Corinthe et plus tard à Ephèse. Pendant qu'il était à Athènes, il fut instruit des difficultés que la naissante communauté de Thessalonique éprouvait du côté des païens, et il aurait voulu se rendre auprès d'elle ; les circonstances ne le permirent pas (I THESS. II, 13-20). Paul dit que Satan l'en empêcha. Les obstacles à ce voyage pouvaient être de plus d'une sorte, et il est superflu de les conjecturer. Ne pouvant faire trêve à son inquiétude, l'Apôtre, qui n'avait que Timothée auprès de lui, se décida à l'envoyer auprès des fidèles de Thessalonique avec ses recommandations ; il resta seul à Athènes pendant quelque temps, sans doute parce qu'il ne désespérait pas encore tout à fait de cette mission (I THESS. III, 1-5). Mais, l'insuccès se confirmant, il se rendit à Corinthe, où il savait probablement devoir trouver un terrain plus favorable à son activité.

XLV. — A. CORINTHE

Dans la population fort mêlée de Corinthe il y avait beaucoup de Juifs, et Paul a pu donner pendant un certain temps un enseignement suivi dans la synagogue. L'ancienne ville grecque avait été détruite en 146 avant notre ère par Mummius ; Corinthe fut rebâtie en l'an 44 par César, qui en fit une importante colonie romaine, peuplée surtout d'affranchis ; depuis l'an 27, elle était capitale de la province d'Achaïe et résidence du proconsul, la province, impériale sous Tibère, étant redevenue sénatoriale sous Claude. Ville cosmopolite, dont la licence de mœurs était proverbiale. Ce milieu était beaucoup plus favorable à la propagande du christianisme que la vieille Athènes.

« Après cela, s'éloignant d'Athènes, il vint à Corinthe. » Bien que le texte ne le dise pas, Paul dut venir d'Athènes à Corinthe par mer, et

¹ Et ayant trouvé un Juif nommé Aquila, originaire du Pont,

débarquer à Kenchrées, qui était le port de Corinthe sur la mer Egée. En arrivant à Corinthe, — « il trouva un Juif nommé Aquila » — On le dit juif afin d'expliquer pourquoi il a été expulsé de Rome, mais il ne s'ensuit aucunement qu'Aquila et sa femme n'aient pas encore été chrétiens quand ils rencontrèrent Paul ; bien que plusieurs admettent comme possible que Paul les ait gagnés définitivement au christianisme, le contraire paraît ressortir de la façon dont Paul lui-même s'exprime à leur sujet (Rom. xvi, 3-4 ; I Cor. xvi, 19), disant que toutes les communautés de la gentilité leur sont redevables et que lui-même leur a de grandes obligations ; d'où il résulte qu'Aquila et Prisca sont un couple apostolique avec lequel Paul a eu les meilleures relations, mais qui ne soutient à son égard aucun rapport de dépendance et dont on pourrait même dire qu'il a son ministère propre, comme il a une petite communauté dans sa maison. — « Originaire du Pont », — mais ultérieurement établi à Rome, si l'on en croit notre texte, — « récemment arrivé d'Italie ». — Fait coordonné à ce qui va être dit de la cause qui lui a fait quitter ce pays, mais coupé singulièrement par la mention de la femme. — « Ainsi que Priscilla sa femme ». — Prisca dans les épîtres, Priscilla étant forme diminutive du même nom ; Priscilla est toujours nommée avec son mari, et quelquefois avant lui (*infr.* vv. 18 et 26 ; Rom. xvi, 3 ; II Tim. iv, 19), ce qui laisse supposer que son rôle et son activité dans la propagande chrétienne étaient plus grands ou du moins plus apparents que ceux d'Aquila — « Parce que Claude avait édicté que tous les Juifs s'éloignassent de Rome ». — Et l'on croit tenir ici une attache solide à l'histoire contemporaine.

Il y aurait pourtant beaucoup à dire sur la façon dont cette notice est présentée. Le passage est abominablement incohérent et surchargé. Le ms. D n'y remédie pas en ajoutant : « qui s'étaient établis en Achaïe » ; ni la glose plus abondante d'un ms. latin (*Floriac.* et marge Philox.) : « Aquila..., qui était récemment venu d'Italie avec Priscilla sa femme. Et il (Paul) les salua. Ils avaient quitté la Ville parce que Claude avait édicté que tous les Juifs sortiraient de la Ville. Ils vinrent en Achaïe, et Paul fit la connaissance d'Aquila, parce qu'il était du même métier », etc. Le texte ordinaire est le texte authentique, mais ce texte authentique est peu satisfaisant. On a dit (PREUSCHEN, III) que la mention de Priscilla paraît interpolée. Mais il est inconcevable que Priscilla n'ait pas été nommée ici ; elle appa-

récemment arrivé d'Italie, et Priscilla sa femme, — parce que

rait un peu plus loin (v. 18) comme une personne déjà bien connue. La vraie surcharge n'est pas dans la mention de Priscilla, mais dans ce qui est dit du décret de Claude. Car on n'obtient une construction satisfaisante et on ne recouvre la notice originale qu'en lisant : « Et ayant rencontré un Juif appelé Aquila, originaire du Pont, et Priscilla sa femme, il se joignit à eux, et, parce qu'il était du même métier, il demeura chez eux ». La notice montrait Paul arrivant d'Athènes seul, heureux de rencontrer, en arrivant à Corinthe, deux personnes avec lesquelles il pût lier société et trouver des moyens de subsistance. Car la situation de l'Apôtre en ce début du séjour à Corinthe paraît avoir été fort précaire et embarrassée. Aquila et Priscilla lui ont été d'un grand secours. C'est peut-être tout ce que Luc avait éprouvé le besoin de dire. Peut-être aussi qualifiait-il Aquila de « disciple », c'est-à-dire « chrétien », et non de « Juif », cette dernière qualification étant coordonnée à la mention de l'édit, et le rédacteur à qui cette mention est due ayant préféré d'ailleurs ne pas laisser voir que des chrétiens avaient mis le pied à Corinthe avant Paul. Dans ces conditions, la raison alléguée pour expliquer la présence à Corinthe d'Aquila et de Priscilla pourrait n'être pas aussi solide qu'on le croit généralement. Ce pourrait fort bien être un de ces synchronismes arbitrairement établis par le rédacteur avec les ressources de son érudition trop facile : ne l'avons-nous pas vu naguère alléguer « la famine qui eut lieu sous Claude » (xi, 28), pour appuyer une interprétation toute fictive du voyage de Barnabé et de Paul à Jérusalem ? Il jouerait ici de l'édit de Claude comme il a joué de la famine, et comme il a joué du recensement de Quirinius, et de Theudas, et de Judas le Galiléen ; et ce serait aussi une fiction pure, et les remarques savantes des commentateurs sur l'édit de Claude seraient sans intérêt pour notre sujet. Du reste, la notice originale d'Aquila et de Priscilla aurait été conçue comme celle d'Apollos, qu'on trouvera plus loin (vv. 24-28), sans qu'on indiquât en quelles circonstances ils avaient trouvé la foi ; et l'on verra que le rédacteur traite aussi Apollos de juif, et, ne pouvant nier qu'il crût en Jésus avant d'avoir rencontré des disciples de Paul, ose bien dire qu'il ne connaissait pas parfaitement la voie de Dieu. Comme l'épître aux Romains suppose qu'Aquila et Priscilla sont à Rome, il était facile d'en induire qu'ils y avaient résidé d'abord avant de venir à Corinthe ; mais ils pouvaient tout aussi bien être fixés à Corinthe depuis un

Claude avait décrété que tous les Juifs s'éloignassent de Rome,

certain temps et avoir été gagnés à la foi, soit à Corinthe soit ailleurs, par quelque disciple inconnu. On ne sait pas non plus par qui l'alexandrin Apollos avait été converti. Le synchronisme indiqué par le rédacteur n'est d'ailleurs point à rejeter sans autre examen, et il peut être vrai approximativement, comme celui qui va être fourni par l'incident du proconsul Gallion.

Le malheur est qu'au surplus l'on n'est point au clair sur cet édit de Claude. Il y a d'abord le texte bien connu de Suétone (*Claud.* 25), disant de Claude : « Il chassa de Rome les Juifs, qui s'agitaient sans cesse sous l'impulsion de Chrestus. » La plupart des critiques admettent que *Chrestus* est *Christus*, et que l'historien ou sa source se sont mépris, en imputant à ce Chrestus l'agitation très vive que produisait dans les synagogues la propagande chrétienne. Mais, comme, après tout, un agitateur appelé Chrestos put exister en ce temps-là, inquiétant la police de Rome, bien que la donnée de l'expulsion ne puisse être sans quelque fondement dans la réalité, il n'est pas tout à fait certain que la mesure dont il s'agit ait été en rapport avec des troubles provoqués par les premiers prédicateurs chrétiens qui ont entrepris de gagner à eux la clientèle des synagogues. Une forte présomption subsiste néanmoins en faveur de cette hypothèse, parce que, la communauté romaine étant déjà nombreuse et renommée lorsque Paul écrit l'épître aux Romains, il va de soi que la propagande avait dû être active à Rome dix ou quinze ans auparavant, c'est-à-dire dans les premières années du règne de Claude. On fait état du témoignage d'Orose (VII, 6, 15) disant que les Juifs, d'après l'historien Josèphe, furent expulsés de Rome en la neuvième année de Claude, c'est-à-dire en l'an 49, et Orose lui-même rapproche cette donnée de celle de Suétone. L'indication manquant dans Josèphe, on a supposé (HARNACK, *Sitz. Ber. d. Berl. Akad.*, 1912, p. 674 ss.) qu'elle avait été empruntée à un exemplaire de la Chronique de Jérôme interpolé d'après Jules Africain. Seulement il n'y a là qu'une hypothèse, et l'assertion d'Orose pourrait, en définitive, ne reposer que sur une conjecture. Orose n'est pas toujours très exact; rapportant à la quatrième année de Claude la famine dont il vient d'être parlé (sur la date réelle voir *supr.*, p. 472), il dit (VII, 6, 12), d'après Josèphe, mais sans le citer et en altérant ses indications, que les chrétiens de Jérusalem furent alors nourris avec les grains que la reine Hélène d'Adiabène, chrétienne elle-même, fit venir d'Égypte. Or, la

reine Hélène était juive, et, d'après Josèphe (*Ant.* XX, 2, 6), secourut les Juifs palestiniens à l'occasion de la famine. La combinaison des données de Josèphe avec celles des Actes (XI, 27-30) est purement arbitraire et quelque peu frauduleuse. La date assignée à l'expulsion des Juifs pourrait n'être qu'une conjecture faussement placée sous le patronage de Josèphe. Il n'est pas très probable que les mesures prises par Claude, si elles ont intéressé en quelque façon et plus ou moins dérangé la propagande chrétienne, se rapportent à une date aussi rapprochée de l'épître aux Romains. Dion Cassius (LX, 6, 6) parle aussi de mesures prises par Claude contre les Juifs, mais qui semblent rapportées à la première année du règne, c'est-à-dire à l'an 41 ; les Juifs s'agitant, Claude, vu la difficulté de les expulser, leur aurait interdit de s'assembler, tout en leur permettant de vivre selon leur Loi. Claude aurait défendu les attroupements (*συναθροίζεσθαι*), ce qui ne doit pas exclure les réunions ordinaires pour le service des synagogues (MOMMSEN, *ap.* SCHÜRER, III³, 32, n. 87), cette façon de sanctifier le sabbat étant censée comprise dans la Loi (ZAHN, II, 633). Il n'y aurait pas difficulté majeure, bien que plusieurs y répugnent par confiance dans la notice des Actes, à rapporter au même édit de Claude la donnée de Suétone et celle de Dion Cassius. Ce dernier laisse entendre qu'on avait songé à l'expulsion, mais que finalement cette mesure se trouva impossible à exécuter, et que l'on s'en tint à des prescriptions de police. L'interdiction des réunions synagogales aurait été la suppression du culte juif à Rome et aurait donné lieu aux mêmes inconvénients que l'expulsion en masse. On dit que cette interdiction aura déterminé plusieurs Juifs à quitter Rome (SCHÜRER, *loc. cit.*) ; mais elle aurait eu d'abord pour effet de les soulever tous. Le langage de Dion Cassius est compatible avec l'édit de tolérance que Claude rendit, dès le début de son règne, en faveur des Juifs. (JOSÈPHE, *Ant.* XIX, 5, 2-3) ; car cet édit n'accorde aux Juifs que la faculté de vivre selon leur Loi, comme avant les vexations qu'ils avaient eu à subir au temps de Caligula, et ce qu'on fit pour Rome, avec certaines particularités en rapport avec les circonstances locales, serait ce qu'on a fait pour tout l'empire. Il reste seulement, pour justifier ce que dit Suétone, qu'un assez grand nombre d'expulsions, atteignant certains individus ou des groupes plus agités, ont dû être prononcées, bien qu'on n'ait pu aller très loin dans cette voie, comme le dit Dion. Renan (111) supposait qu'on n'avait expulsé que les chrétiens, à l'instigation des Juifs ou des princes hérodiens ; mais la police n'y avait probablement pas regardé de si près. Si toutes les mesures dont il s'agit se rapportent au commencement du règne, la propagande chrétienne n'était pas la

— il se joignit à eux, ³ et, parce qu'il était du même métier, il

seule cause de l'agitation des Juifs ; mais il n'est pas impossible que cette propagande ait profité à Rome de l'émotion produite dans le monde juif par les folles exigences de Caligula. Si Claude avait décrété réellement l'expulsion des Juifs de Rome, ni Tacite ni Josèphe n'auraient pu s'en taire. Les mesures signalées par Dion Cassius et Suétone auront donc été de médiocre portée, et il semble arbitraire de ne pas les mettre à la place que leur assigne Dion Cassius. Seulement le rédacteur des Actes, écrivant à Rome longtemps après les événements, aura exploité, comme Suétone, une source qui parlait d'expulsion, sans indiquer la portée réelle des mesures prises. Le rédacteur dit qu'Aquila et Priscilla venaient justement d'arriver à Corinthe, parce qu'il veut marquer l'étroit rapport de leur arrivée avec l'édit de Claude. Si l'on veut croire à la notice, il faut mettre l'édit vers l'an 50 ; mais, pour être logique, on devrait admettre aussi que tous les Juifs avaient été chassés de Rome, et avec eux tous les judéo-chrétiens.

Paul se joignit à Aquila et à sa femme, — « parce qu'il était du même métier qu'eux ». — Ce qui ne veut pas dire qu'il l'exerçât dans les mêmes conditions. Aquila et Priscilla ont, à Ephèse (I COR. XVI, 19) et à Rome (ROM. XVI, 5), tout un groupe chrétien dans leur maison : ce couple croyant n'est donc pas un ménage d'ouvriers ; il est riche au moins relativement, plus riche que Paul, et il lui aura donné de l'emploi, parce que Paul n'aura pas voulu jouir de son hospitalité sans rien faire ; et le fait mérite d'être noté, que l'Apôtre, qui a reçu l'hospitalité de Lydia à Philippes et qui recevra bientôt à Corinthe même le secours des fidèles philippiens, n'a pas voulu contracter la même obligation envers Aquila et Priscilla. Il peut avoir eu pour cela plusieurs raisons ; mais une de ces raisons est certainement que ces chrétiens n'étaient pas entrés par lui dans la foi. — « Il resta chez eux, et ils travaillaient », — c'est-à-dire que Paul était associé à leur industrie ; — « car ils étaient de métier faiseurs de tentes » (σκηνοποιοί). — Le ms. D omet cette explication, qui paraît pourtant nécessaire et n'a guère pu être surajoutée. On remarque, à propos de cette indication, que les rabbins exerçaient un métier pour gagner leur vie, et l'on suppose volontiers que Paul a suivi leur exemple (SCHÜRER, II³, 318). Mais Paul n'était pas rabbin, et il est peu probable qu'il ait pensé devoir imiter les rabbins pour enseigner les Juifs, puisque les apôtres judaïsants se faisaient nourrir par leurs catéchumènes ; lorsqu'il traite

demeura chez eux, et ils travaillaient ; car ils étaient de (leur)

ce point ex professo dans la première aux Corinthiens (ix), il n'autorise d'aucun exemple sa pratique, qui est aussi celle de Barnabé ; il tient, au contraire, à établir qu'il aurait le droit de se faire sustenter par ceux qu'il évangélise, et il apporte maint argument à l'appui de cette thèse, mais il n'a pas la moindre idée de comparer sa situation à celle d'un rabbin, pour la bonne raison, semble-t-il, que les deux situations ne sont pas réellement comparables, les maîtres de la Loi ayant un rôle tout autre que celui des prédicateurs de l'Evangile, et n'étant aucunement missionnaires. Si donc Paul travaille, bien que sa profession de missionnaire l'engageât à vivre aux dépens de ses fidèles, comme Jésus lui-même était censé y avoir autorisé ses disciples (Mt. x, 10 ; Lc. x, 7), — si Paul le sait (I Cor. ix, 14), il n'en tient compte, — ce doit être parce qu'il était accoutumé à travailler, qu'il était fier de n'être point à charge à ses communautés, et qu'il voulait garder à leur égard une parfaite indépendance ; sans doute aussi Barnabé et lui avaient-ils voulu en user ainsi pour que les gentils ne les pussent confondre avec certains prédicateurs ambulants de divinités orientales, qui ne passaient pas pour d'honnêtes gens. Paul ne pense pas imiter les rabbins, qu'il n'a jamais beaucoup fréquentés, et il n'a pas dû suivre, sans s'en apercevoir, la contagion de leur exemple. Ce qu'était au juste son métier, on ne saurait le dire. Renan (pp. 8, 111) dit que Paul était « tapissier », ce qu'il explique (*Apôtres*, 168) par « ouvrier en ces grosses toiles de Cilicie qu'on appelait *cilicium* » ; mais « faiseur de tentes » ne signifie pas précisément « faiseur de toile », quoiqu'on ait pu faire des tentes avec le tissu en poils de chèvres dit *cilicium*. L'industrie en question n'existait pas qu'en Orient : une inscription atteste l'existence à Rome d'une corporation de « faiseurs de tentes » (*tabernaclariorum*. CIL, VI, 5183^b). C'était chose importante pour Paul de pouvoir travailler de son état là où il passait. La maison d'Aquila s'ouvrait donc fort à propos pour lui. Il est un peu risqué de dire que « tous les trois (Aquila, Priscilla et Paul) établirent un petit magasin, qu'ils fournirent d'articles confectionnés par eux » (RENAN, *Saint Paul*, 215). Car il ne paraît pas possible qu'Aquila et Priscilla aient été de simples ouvriers. Si l'on écarte la notice relative à l'édit de Claude, il sera naturel de supposer qu'Aquila et Priscilla étaient établis à Corinthe depuis un certain nombre d'années, et que leur commerce y avait prospéré. De modestes artisans, qui seraient arrivés à

métier faiseurs de tentes. ⁴ Or il discourait dans la synagogue, chaque sabbat, et il persuadait Juifs et Grecs, ⁵ Mais, quand furent

Corinthe à peu près en même temps que Paul, n'auraient guère pu quatre ou cinq ans plus tard avoir à Ephèse une « communauté » dans leur maison. Mais on conçoit qu'ayant acquis à Corinthe une certaine aisance, ils aient réalisé leur fortune pour s'associer aux projets de Paul, dont ils ont secondé le ministère à Ephèse, et dont on dirait qu'ils ont ensuite préparé la prédication à Rome.

Comme il fallait s'y attendre, le rédacteur a présenté dans une perspective des plus confuses la prédication de Paul à Corinthe. Après avoir dit qu'il travaillait assidûment chez Aquila, il continue : — « Et il parlait dans la synagogue, chaque sabbat, et persuadait », — ou s'efforçait de persuader — « Juifs et païens ». — Assertion qui suppose une activité missionnaire de plusieurs semaines, dont on ne marque pas autrement le succès. Un changement se produit avec l'arrivée des deux auxiliaires que le rédacteur nous avait dit être attendus de Paul à Athènes. — « Mais, quand Silas et Timothée furent arrivés de Macédoine », — indication qui doit venir de source puisqu'elle s'accorde mal avec sa préparation rédactionnelle, — « Paul fut pris par la parole, prouvant aux Juifs que Jésus était le Christ ». — Et le trait paraît fort étrange ; car que faisait-il autre chose chaque sabbat que de prouver aux Juifs, aussi bien qu'aux païens craignant Dieu, la messianité de Jésus ? Certains commentateurs (B. WEISS, I, 521 ; WENDT, 264) croient pouvoir deviner que Paul n'était à Corinthe qu'en attendant les disciples, et se proposait d'aller avec eux on ne saurait dire où, mais que le succès de la parole évangélique le retint à Corinthe. Cependant, s'il n'avait pas l'intention d'évangéliser les Corinthiens, qu'allait-il faire chaque sabbat dans la synagogue ? Et que ne restait-il à Athènes, s'il ne voulait pas évangéliser Corinthe ? Quelques mss. récents ayant remplacé « la parole » par « l'Esprit », on a pensé (PREUSCHEN, 112) trouver là un indice du transport spirituel qui aurait saisi Paul quand il commença d'enseigner à Corinthe. Le fait est que cette notice ne cadre pas avec la précédente, touchant l'activité de Paul en synagogue. Ce à quoi elle s'oppose est la période de travail manuel chez Aquila, et c'est à ce qui a été dit de cette période (v. 3) qu'il faut rattacher (v. 5a) : « mais quand Silas et Timothée furent arrivés de Macédoine, Paul fut pris par la parole », dont il ne s'était pas occupé auparavant ; ce qui sans doute n'aura point paru à notre rédacteur suffisamment édifiant. Ce

arrivés de Macédoine Silas et Timothée, Paul fut pris par la parole, prouvant aux Juifs que Jésus était le Christ. ⁶ Et comme ils résistaient et blasphémaient, secouant ses vêtements, il leur

qui vient ensuite : « prouvant aux Juifs », etc., appartient à un autre courant d'idées ; le rédacteur veut préparer par là la rupture violente avec les Juifs, scène convenue, dont nous avons eu le pendant à Antioche de Pisidie. La vraie suite de ce qui s'est passé après l'arrivée des deux auxiliaires se trouve (v. 7) à l'endroit où il est dit que Paul — « partit de là pour aller se loger chez un certain Titius Justus, adorateur de Dieu, dont la maison était contiguë à la synagogue ». — On dirait que Paul sort de la synagogue pour aller loger chez Titius. Mais il n'avait pas élu domicile à la synagogue. « De là » ne s'entendrait logiquement que de la maison d'Aquila, — le ms. D et deux autres témoins (min. 137, c. *Floriac.*) le disent expressément, — et ce doit être en effet la maison d'Aquila qui était visée dans la source. Mais ce rapport exclut le lourd et systématique intermède de la rupture dénoncée en synagogue. Le récit fondamental peut donc être avec vraisemblance reconstitué comme il suit : « ¹ Etant parti d'Athènes, il vint à Corinthe, ² et ayant trouvé un juif (?) nommé Aquila, originaire du Pont, et sa femme Priscilla, il se joignit à eux ; ³ et parce qu'il était du même métier, il resta chez eux, et ils travaillaient (ensemble) ; car ils étaient faiseurs de tentes. ⁴ Mais quand Silas et Timothée furent arrivés de Macédoine, Paul fut pris par la parole ; ⁵ et partant de là, il vint (loger) dans la maison d'un certain Titius Justus, adorateur de Dieu, dont la maison était voisine de la synagogue. ⁶ Et il parlait dans la synagogue chaque sabbat, s'efforçant de persuader Juifs et païens. ⁷ Et Crispus le chef de la synagogue crut au Seigneur avec toute sa maison ; et beaucoup de Corinthiens, ayant entendu (la parole), crurent et furent baptisés. » — Le ms. D ajoute inutilement : « croyant en Dieu par le nom de notre Seigneur Jésus-Christ ». — Ainsi l'enchaînement des faits devient intelligible. Paul, arrivé seul d'Athènes, et probablement sans ressources, se met d'abord à travailler chez Aquila, n'exerçant aucun ministère extérieur et prenant le temps d'étudier le terrain, d'autant que l'expérience d'Athènes avait pu le rendre circonspect. Au bout de quelque temps ses auxiliaires arrivent, et il croit devoir se donner tout entier au service de la parole, il est pris par ce service ; afin de s'y adonner plus facilement, il se transporte chez un païen judaïsant qui demeurerait tout près de la synagogue ; installé auprès de ce centre de la vie juive

dit ; « Votre sang soit sur votre tête ! (En étant) innocent, désormais je vais aux gentils. » ' Et partant de là, il vint à la mai-

à Corinthe, Paul est libre non seulement d'être à la synagogue le samedi, mais de recevoir chez lui tous ceux qui veulent prendre un intérêt particulier à son enseignement ; c'est pourquoi son ministère l'absorbe. Il ne travaille plus, et l'on peut croire que son travail chez Aquila lui a procuré quelque avance, ou plutôt encore que Silas et Timothée ont rapporté de Philippes ce qu'il fallait pour l'entretien des missionnaires. Plus tard, lorsque Paul et les fidèles corinthiens en seront venus à de mutuelles récriminations, Paul dira crûment à ses convertis (II COR. XI, 7-9) qu'il leur a prêché l'Evangile gratis, qu'il a vécu aux frais d'autres communautés, — expression générale qui évite de dire quelle communauté a soutenu l'Apôtre, — sans demander quoi que ce soit à personne d'entre eux, et que ce sont « les frères arrivés de Macédoine » qui ont pourvu à son besoin. Rien n'empêche d'admettre que les frères en question sont Silas et Timothée ; et quand même il s'agirait d'un secours ultérieurement apporté par d'autres, tout porte à croire que Silas et Timothée avaient apporté déjà quelque chose, puisque leur arrivée produit un changement complet dans la situation de Paul, qui non seulement se trouve appuyé par eux pour le ministère de la parole, mais cesse de travailler pour gagner sa vie et la leur, parce que sans doute ses deux auxiliaires ne sont point arrivés les mains vides ; ils ont pu, d'ailleurs, être accompagnés de quelques Philippiens. Nous savons qu'à Thessalonique déjà les pieux Philippiens lui avaient par deux fois fait parvenir des subsides (PHIL. IV, 15-16) ; ils lui auront continué leur secours à Corinthe ; ils l'assisteront encore dans sa captivité romaine (PHIL. IV, 14). Pendant assez longtemps et avec grand succès Paul a pu prendre la synagogue de Corinthe comme centre de ses opérations apostoliques ; il a même converti le chef de la synagogue, Crispus, personnage assez considérable, puisque l'on parle de toute sa maison, qui se convertit avec lui. Paul lui-même, dans la première aux Corinthiens (I, 14), rappelle qu'il a baptisé Crispus, bien que d'ordinaire il laissât à d'autres, probablement à ses auxiliaires, l'administration du baptême. Nombre de Corinthiens se sont pareillement convertis ; et puisque l'on parle de Corinthiens, il est arbitraire d'entendre (avec WENDT, 264) Juifs à l'exclusion de païens ; car l'auteur doit dire Corinthiens tout exprès pour ne pas spécifier, ayant dit que Paul prêchait dans la synagogue aux Juifs et aux païens (le v. 4, si mal placé, paraît indispensable

son d'un appelé Titius Justus, adorateur de Dieu, dont la mai-

entre le v. 7 et le v. 8), et il va de soi que le bon Titius Justus, chez qui était logé Paul, était un de ces païens craignant Dieu qui fréquentaient la synagogue, qu'il fut converti à la foi chrétienne, et qu'il fut baptisé, comme Crispus et les autres.

Les transpositions et additions du rédacteur ont eu pour fin principale de conformer le ministère corinthien au type convenu dont on a vu déjà plusieurs fois l'application. L'hagiographe a voulu que Paul prêchât tout de suite, et il a maladroitement intercalé l'arrivée de Silas et de Timothée entre la prédication synagogale et la scène de rupture qu'il introduit vaguement, sans aucune indication de circonstances spéciales, comme il convient à une fiction de cette sorte. Paul — « prouvait aux Juifs que Jésus était le Christ. » — Le ms. D et la marge Philox., pour ménager la transition, ajoutent d'abord : « Beaucoup de paroles ayant été dites et l'Écriture expliquée », — « Comme ils résistaient » — à son argumentation — « et blasphémaient ». — C'est la répétition de ce que le rédacteur a dit s'être passé à Antioche de Pisidie le second sabbat (xiii, 45, ἀντέλεγον... βλασφημοῦντες ; ici ἀντιτασσομένων δὲ αὐτῶν καὶ βλασφημοῦντων), avec cette différence que la scène d'Antioche est mieux préparée, tandis qu'ici une donnée générale s'achève en fait particulier. — « Secouant ses habits » — de leur côté pour en faire tomber la poussière, comme lui et Barnabé, en s'éloignant d'Antioche de Pisidie, avaient secoué sur les Juifs du lieu la poussière de leurs pieds (xiii, 51). Secouer le vêtement était geste plus convenable au lieu, sans compter que, probablement, Paul est censé avoir laissé ses sandales en entrant dans la synagogue (cf. *E. S.* I, 873). — « Il leur dit : « Que votre sang soit sur votre tête ! » — C'est-à-dire : ayant fait pour vous ce que j'ai pu, et rompant désormais tout commerce avec vous, je ne suis pas responsable de votre perte, qui ne sera imputable qu'à vous. — « Pur », — dégagé de tout rapport, de tout commerce, de toute participation qui me ferait solidaire de votre conduite et de ses conséquences (cf. xx, 24 ; *Mt.* xxvii, 24), — « je vais désormais aux païens ». — Propos déjà tenus aux Juifs d'Antioche de Pisidie (xii, 46) ; propos sans réalité, de portée symbolique, signifiant la réprobation des Juifs au profit des païens ; propos en contradiction avec la situation indiquée, attendu que Paul prêchait auparavant aux Juifs et aux païens dans la synagogue, et que, même repoussé de la synagogue, il ne cessera certainement pas d'accueillir les Juifs qui viendront à lui, quoique, vrai-

son était contiguë à la synagogue. ⁸ Et Crispus, le chef de synagogue, crut au Seigneur avec toute sa famille, et beaucoup de Corinthiens, entendant (la parole), croyaient et étaient baptisés,

semblablement, ce soient surtout les païens craignant Dieu qui accueillent sa parole et reçoivent ordinairement ses soins. La contradiction est d'autant plus criante ici que, dans la combinaison rédactionnelle, Paul a l'air de ne quitter la synagogue que pour s'installer dans la maison la plus voisine. C'est, disent les commentateurs de bonne volonté, pour bien montrer la rupture avec la synagogue, qu'il ouvre une concurrence à côté (B. WEISS, I, 521). On devrait le croire, si le rédacteur était digne de foi ; mais la scène précédente étant fictive, l'intention de concurrence disparaît. Il est trop clair que Paul ne s'est installé auprès de la synagogue que pour entretenir avec elle des rapports positifs, pour l'avantage et la facilité de son ministère auprès des Juifs et des païens adorateurs qui la fréquentaient.

Ce n'est pas à dire que la bonne harmonie entre Paul et la synagogue ait subsisté jusqu'à la fin de son séjour à Corinthe ; le contraire est certain, et il n'est pas sûr non plus que Paul soit resté près de la synagogue, chez Titius Justus ; la position serait devenue facilement intenable ; il aura émigré chez quelque autre, peut-être chez Caius, où nous le voyons, dans son dernier séjour, quand il écrivit l'épître aux Romains (cf. Rom. xvi, 23). Ce Caius était un des principaux convertis de Corinthe, et Paul le mentionne, à côté de Crispus, comme ayant été baptisé par lui-même (I Cor. i, 14). La conversion de Crispus ne put manquer de jeter le trouble dans la juiverie de Corinthe, et ce fut peut-être à la suite de cette conversion que l'accès de la synagogue fut interdit à Paul. Le rédacteur, qui a anticipé la rupture en l'exagérant, a dissimulé, en le supprimant, le détail des difficultés réelles que Paul a rencontrées à Corinthe. Il donnera en supplément l'histoire de Gallion, qui ne tient à rien, et qu'il a probablement inventée. Mais la source, après avoir mentionné la conversion de Crispus et les premiers succès de Paul, devait expliquer comment l'Apôtre rencontra ensuite des embarras assez sérieux pour qu'il ait songé à se mettre en sûreté en quittant la place. La vision qui est mentionnée après les succès de Paul, le rédacteur ayant jugé à propos de la conserver, n'a de sens que par rapport à des difficultés et à des dangers auxquels Paul avait quelque tentation de se dérober. Il est à croire que ces obstacles ne venaient pas uniquement des Juifs, autrement le rédacteur n'aurait pas été si empressé à les taire. Toujours est-il que la

° Or le Seigneur dit de nuit en vision à Paul : « N'aie pas peur, mais parle et ne te tais pas ; ° car je suis avec toi, et nul ne t'attaquera de façon à te nuire, parce qu'un peuple nombreux est

situation était assez grave, puisque Paul a dû s'encourager lui-même par la vision qui nous est racontée. N'écrit-il pas dans la première aux Corinthiens (II, 3) : « C'est en faiblesse, en grande crainte et tremblement, que je fus auprès de vous » ?

« Or le Seigneur dit la nuit, en vision (δι' ὀράματος ; cf. *supr.*, IX, 10, p. 404), à Paul », — qui sans doute avait eu besoin de cerève consolateur : — « N'aie pas peur ; parle et ne te tais point ». — C'est langage biblique, mais il n'y a pas à discuter le détail de paroles censées entendues en rêve, qui ont pu être et qui ont été arrangées successivement par Paul et par Luc, peut-être même un peu paraphrasées par le rédacteur. — « Car je suis avec toi, et nul ne t'attaquera de façon à te nuire. » — Ce qui ne veut pas dire que Paul ne sera point attaqué, mais que les attaques ne lui porteront pas de grave dommage. — « Parce qu'un peuple nombreux est à moi en cette ville ». — Beaucoup de gens y sont prédestinés à la foi et au salut, qui n'ont pas encore entendu l'Apôtre et auxquels il se doit. Paul n'a pas lieu de craindre, puisque le Christ l'assiste ; il doit parler, puisque des âmes l'attendent. La vision se place donc à un point moyen du séjour à Corinthe, après les premiers succès, assez importants, qu'ont suivi de très grosses contrariétés, et avant une période de succès plus considérables que les premiers, au moins par le nombre, période qui dut être aussi celle d'une organisation quelconque de la communauté naissante. Sur cette dernière période, dont il n'est pas croyable que Luc ne dit rien, puisque la vision même en annonce le récit, le rédacteur n'a pas voulu retenir un seul mot de la source, — car l'affaire de Gallion ne se rapporte pas aux succès annoncés ; elle est en coordination logique avec l'opposition des Juifs, avec la scène fictive de rupture dans la synagogue ; — et cette omission réfléchie, cette suppression, doit tenir à ce que le rédacteur ne s'intéresse pas à l'histoire détaillée du travail apostolique, mais seulement aux faits qui peuvent servir de base à sa démonstration, ou aux fictions dont il l'appuie ; elle doit tenir encore à ce que la relation contenait toutes sortes de choses qui allaient contre la thèse de l'auteur et peut-être aussi contre sa préoccupation d'édifier en tout le lecteur chrétien. La communauté corinthienne eut bientôt une vie très intense, qui ne ressemblait plus que de fort loin à celle d'une synagogue juive. Ce que Luc pouvait en

à moi en cette ville. » ⁴¹ Et il siégea un an et six mois, enseignant parmi eux la parole de Dieu.

dire n'était pas de nature à prouver que le christianisme était la forme la plus exacte du judaïsme. D'autre part, les difficultés extérieures que Paul put rencontrer du côté des autorités ou du populaire corinthien, les difficultés intérieures qui bientôt surgirent dans la communauté n'étaient pas non plus matière à retenir par notre rédacteur, qui dissimulera soigneusement les très graves démêlés que Paul eut à Corinthe quand il y revint après sa prédication d'Asie. Ce parti pris de l'hagiographe est d'autant plus regrettable que la fondation de Corinthe est, à beaucoup d'égards, la plus importante que Paul ait faite, celle qui excita le plus le travail de son esprit sur la foi qu'il prêchait, et les ressources de son initiative pour la discipline qu'il se vit amené à y instituer.

De ce ministère si fécond, dont les épîtres aux Corinthiens permettent seules d'entrevoir la délicate complexité, le rédacteur a retenu la durée. Paul — « siégea un an et six mois, enseignant chez eux la parole de Dieu. » — Notice qui pouvait venir ainsi dans la source, pour introduire les récits concernant la dernière période du séjour à Corinthe, ou bien en conclusion de ces récits. Quoi qu'il en soit, la durée indiquée paraît être celle de l'activité enseignante (ἐκάθισεν... διδάσκων dit autre chose et plus que : il resta dans la ville en enseignant ; cela veut dire qu'il siégea en docteur de la foi), et par conséquent elle ne comprend pas la période préliminaire, qu'on ne doit pourtant pas se figurer très courte, du séjour chez Aquila ; elle s'étend depuis le moment où, Silas et Timothée étant arrivés de Macédoine, Paul se met à prêcher, jusqu'à celui où il quitte Corinthe pour se rendre à Ephèse. L'Apôtre est donc resté à Corinthe plus de dix-huit mois ; mais ce n'est point qu'on doive ajouter à ce chiffre les « jours assez nombreux » que Paul est dit avoir passés encore à Corinthe après l'incident Gallion (v. 18), jours qui seraient à comprendre dans nos dix-huit mois d'enseignement corinthien, s'ils n'appartenaient à une combinaison rédactionnelle ; c'est parce qu'il y faut joindre le temps indéterminé que Paul a d'abord passé chez Aquila en travaillant de son métier. Dans le contexte actuel, la vision qui encourage Paul à rester semblerait vouloir expliquer pourquoi Paul est demeuré si longtemps à Corinthe ; mais il est demeuré deux ans à Ephèse (xix, 10), sans qu'une vision ait été nécessaire pour l'y retenir. Notre donnée chronologique a été isolée de son contexte primitif.

¹² Or, Gallion étant proconsul d'Achaïe, les Juifs unanime-

XLVI. — GALLION

Le récit où apparaît Gallion n'est aucunement préparé : ou bien le rédacteur a supprimé l'introduction que ce morceau avait dans la source, ou bien, — ce qui est plus probable, — il l'a tiré tout entier de son cru, comme il a inventé l'histoire de Sergius Paulus, et pour un motif analogue, pour exploiter le nom d'un personnage romain considérable et bien connu, en donnant à ce personnage une attitude positivement ou négativement favorable au christianisme. Sergius Paulus ne devait pas être tellement célèbre que l'on ne pût, sans trop de risque, en faire un converti. Comme il n'était pas possible de faire un chrétien de Gallion, le rédacteur s'est contenté de lui prêter l'attitude que, selon lui, l'autorité romaine devrait avoir dans le conflit qui sépare le christianisme du judaïsme : ne pas s'immiscer dans une querelle de théologie juive, ne pas ratifier l'excommunication prononcée par le judaïsme contre le christianisme, et laisser courir celui-ci sous la protection officielle qui est garantie à celui-là. L'opinion du sage Gallion fait, dans l'ordre de la politique impériale, pendant à celle du sage Gamaliel dans l'ordre de la politique juive. Aucun de ces deux personnages n'aurait été cité par le rédacteur s'ils n'appartenaient l'un et l'autre à l'histoire ; mais il ne s'ensuit pas que les incidents où on les fait figurer, les propos qui leur sont attribués, soient historiques.

Marcus Annæus Novatus était fils du rhéteur M. Annæus Seneca, et frère aîné de Sénèque le philosophe ; adopté par le rhéteur L. Junius Gallio, il s'appela ensuite L. Junius Annæus Gallio. C'était, dit-on, un homme aimable et un esprit cultivé. La date de son proconsulat peut être maintenant fixée, grâce à une inscription de Claude, retrouvée à Delphes, où Gallion est nommé (texte dans BOURGUET, *De rebus delphicis imperatoriæ ætatis*, 1905, pp. 63-64 ; cf. BABUT, dans *Revue d'hist. et de lit. relig.*, 1911, pp. 139-140 ; DEISSMANN, *Paulus*, 1911, pp. 159-177). Gallion fut à Corinthe en 51-52. La date serait infiniment précieuse pour l'histoire de Paul, si notre récit offrait de meilleures garanties d'historicité. Même si l'incident n'était pas inventé, le vague de la mise en scène ne permettrait pas de dire si c'est au commencement où la fin du proconsulat de Gallion, c'est-à-dire dans la seconde moitié de l'an 51 ou dans la première de l'an 52, que Paul a été amené devant lui, et par conséquent l'on ne saurait toujours

ment se jetèrent sur Paul et le conduisirent au tribunal,

dire si c'est en 51 ou 52 que Paul a quitté Corinthe, en 49 ou en 50 qu'il y est arrivé. Mais si la sentence de Gallion n'a pas plus de réalité que l'avis de Gamaliel, la donnée chronologique est encore bien plus incertaine. Il reste possible que le rédacteur ait inventé le présent récit d'après une indication de la source où était le nom de Gallion, et, dans ce cas, le synchronisme garderait toute sa valeur; mais il est possible aussi que le rédacteur ait connu par ailleurs Gallion et sa magistrature corinthienne, il est même plus probable qu'il a connu ainsi l'un et l'autre, et qu'il n'aura pas résisté à la tentation de mettre Paul en rapport avec ce personnage; dans ce dernier cas, le synchronisme pourrait avoir la même valeur que celui de la famine sous Claude avec le voyage de Barnabé et de Paul à Jérusalem, ou bien celui du recensement de Quirinius avec la naissance de Jésus, c'est-à-dire que le rapprochement pourrait être à quelques années près, et sans utilisation précise pour la chronologie de Paul.

« Or, Gallion étant proconsul d'Achaïe ». — Façon de parler qui atteste surtout le désir d'introduire Gallion dans l'histoire de Paul, mais qui ne permet aucunement de dire dans quel rapport l'année du proconsulat se trouve avec les derniers mois du séjour de Paul à Corinthe; car le texte ne dit pas que Gallion vient d'arriver dans la province; il signifie simplement que le fait dont il va être parlé se passa dans le temps où Gallion était proconsul; et l'on ne saurait dire si c'était à la fin, au milieu ou au terme de sa magistrature. Mais Paul n'a pu naviguer de Corinthe à Ephèse que pendant la belle saison, et il semble que le proconsulat dû prendre possession de son siège vers le milieu de l'année, en sorte que, si l'indication était historique, on aurait le choix, pour la date de l'incident, entre la fin de l'été 51 et le printemps de 52. Le malheur est que le vague de l'indication initiale se complique et s'aggrave du vague de toutes les autres circonstances. — « Les Juifs unanimement se jetèrent sur Paul. » — On serait curieux de savoir où, comment, et à quel propos. Les Juifs, dans les Actes, sont capables de tout; mais encore le lecteur aurait-il le droit d'exiger que leurs crimes aient au moins une apparence de raison et se définissent avec quelque précision. Ici encore, il paraît trop clair que le rédacteur ne jette les Juifs sur Paul que pour ménager la rencontre de Paul avec Gallion. On peut dire qu'il a résumé la source; mais, dans cette hypothèse, n'aurait-il pas retenu quelque trait plus net? Etant données ses habitudes, ce ne doit point être hasard qu'il parle

¹³ disant : « C'est de façon contraire à la Loi que celui-ci engage les hommes à honorer Dieu. » ¹⁴ Mais, Paul allant ouvrir la bouche, Gallion dit aux Juifs : « S'il y avait quelque injustice

comme s'il inventait ce qu'il dit. — « Et ils le conduisirent au tribunal, en disant ». — Le ms. D et un ms. latin (*c. Floriac.*) tâchent d'étoffer ce pauvre début : « Gallion étant proconsul d'Achaïe, les Juifs se soulevèrent ensemble, *s'étant concertés entre eux* contre Paul, et *mettant les mains* (sur lui), le conduisirent au tribunal, *en criant et* disant ». Ces gloses ne font qu'attester l'insuffisance du récit original.

Les Juifs se plaignent que — « cet individu engage les hommes à honorer Dieu d'une façon qui est contraire à la Loi ». — La plainte est libellée comme il convient pour définir le grief essentiel du judaïsme contre le christianisme. Seulement les Juifs ont soin de dire « la Loi » ; on ne leur fait pas dire « notre Loi », et l'on entend signifier que, la Loi juive étant reconnue et autorisée, les Juifs prétendent, — sans doute à tort, — que la prédication chrétienne, en offensant la Loi juive, offense une loi de l'empire. En revanche, Gallion dira « votre Loi », affectant de penser que le christianisme n'est qu'une façon d'interpréter la Loi juive, et que ce différend entre sectateurs de la même religion n'est pas chose dont l'autorité romaine ait à tenir compte ni à s'occuper ; cette autorité reconnaît la religion juive, mais elle n'a pas à intervenir dans les disputes auxquelles certains de ses articles peuvent donner lieu entre ses adeptes. Il ne lui appartient pas de se prononcer au sujet de « la voie » qui est la meilleure « façon de servir Dieu ». Paul n'a même pas besoin de se défendre. — « Mais, comme Paul se disposait à ouvrir la bouche », — Gallion, au lieu de lui donner la parole pour s'expliquer sur l'accusation, écarte dédaigneusement la plainte et — « il dit aux Juifs : « S'il s'agissait d'une injustice ou d'un mauvais coup, ô Juifs, je vous supporterais comme il faudrait » (*κατὰ λόγον ἂν ἀνεχόμην ὑμῶν*). — C'est-à-dire : « je prendais la peine, comme il serait juste, d'examiner votre affaire », plutôt que : « je m'occuperais de votre affaire selon votre attente » (WENDT, 265). On remarquera que Gallion a été bien prompt à se former un avis, car il n'a pas eu le temps de savoir ce que les Juifs entendent par « servir Dieu contrairement à la Loi » ; il est censé avoir compris le grief au sens où le comprend le rédacteur lui-même. Il n'aurait pas pu procéder ainsi dans la réalité ; car il aurait été saisi d'une plainte moins vague, et il aurait dû examiner la cause avant de répondre. Il n'aurait proba-

ou mauvais coup, ô Juifs, je vous supporterais comme de raison ; ¹⁵ mais, si ce sont querelles à propos de doctrine, de

blement pas vu d'un œil aussi indifférent une propagande qui allait réellement contre le statut légal des Juifs et non seulement contre une interprétation de leur Loi. Car, si le judaïsme était toléré ou autorisé comme religion propre des Juifs, il n'était pas autorisé pour autant à entamer une propagande subversive de tous les autres cultes, à commencer par la religion de l'empire. Claude le leur rappelait dans l'édit de tolérance qu'il promulgua au commencement de son règne, et c'est en partant de ce principe que l'autorité impériale sévit contre le christianisme dès qu'elle le trouva devant elle. On pourrait dire, il est vrai, que les Juifs de Corinthe ont présenté l'affaire du point de vue de la Loi, et que le mouvement chrétien n'était peut-être pas encore assez avancé pour que Gallion pût en saisir la portée, sans autre information que la plainte énoncée devant lui. Ce qui rend l'anecdote suspecte est moins le fond de la réponse que la manière de présenter toute l'affaire, qui paraît conçue d'après la théorie du rédacteur, non racontée d'après une réalité vécue. — « Mais, puisque ce sont querelles touchant doctrine, noms, Loi à vous propre, voyez-y vous-mêmes. » — Gallion paraît savoir parfaitement à quoi s'en tenir; il a dit : « *si c'était crime... je vous écouterais* », et il continue en disant : « *si ce sont querelles* » (εἰ δὲ ζητήματα ἐστίν), c'est-à-dire : « puisque ce sont querelles » doctrinales, « cela vous *regarde* » (ὁψεσθε αὐτοί). Dans la pensée du rédacteur, qu'on pourrait s'étonner de voir si exactement reflétée par le discours de Gallion, la « doctrine » est la résurrection des morts, dont les chrétiens font une application spéciale à Jésus et qu'ils coordonnent à sa mission ; les « noms » sont les titres et qualités que les chrétiens attribuent à Jésus et que les Juifs lui contestent, c'est la controverse sur la personne du Christ ; les spécialités de la « Loi » sont les observances, dont les missionnaires chrétiens dispensent leurs prosélytes païens, tandis que les Juifs condamnent cette dispense. En disant que les Juifs pourvoient eux-mêmes à ces querelles de ménage, Gallion n'entend certainement pas renvoyer le jugement de l'affaire à leur propre juridiction (opinion de WENDT, 266) ; car le rédacteur serait bien fâché que l'on remit le christianisme au jugement du sanhédrin et à la police des synagogues. Confondant ensemble Juifs et chrétiens, le proconsul leur dit simplement de débrouiller entre eux les questions qui les divisent. Solution trop commode, puisque

noms et de loi à vous propre, voyez-y vous-mêmes; je ne veux pas être juge de ces choses-là. » ¹⁶ Et il les renvoya du tribunal.

la propagande chrétienne, tout en se produisant sous le couvert du judaïsme, échappait à son contrôle, du moins en dehors de la Judée. — « Je ne veux pas être juge de ces affaires-là. » — Le mot est dédaigneux. L'auteur y a voulu mettre une nuance de mépris pour les Juifs, non pas en tant que Juifs, mais en tant que parti religieux obstiné sur des questions de doctrine et de discipline où il s'aveugle lui-même, en affichant la prétention de mettre de son côté l'autorité romaine, c'est-à-dire de la faire dupe ou complice de cet aveuglement. Ainsi la réplique de Gallion n'est pas que méprisante, sans aucune inspiration de sagesse (WENDT, 266). Le mépris seul s'accuse dans la forme; mais le rédacteur entend bien que le jugement sur le fond est profondément sage; ce jugement est même typique de sagesse, car il se recommande à la réflexion et à l'imitation des autorités romaines, comme celui de Gamaliel est recommandé à la réflexion et à l'imitation des autorités juives.

Et l'histoire finit en comédie. Gallion — « les renvoya » — ainsi — « du tribunal. Or tous, s'emparant de Sosthénès, le chef de synagogue », — probablement celui qui avait remplacé Crispus, à moins que la synagogue de Corinthe n'eût plus d'un chef (cf. XIII, 15), — « le battaient devant le tribunal », — où le proconsul continuait de siéger, et que l'on doit supposer en lieu public et découvert, — « sans que Gallion fit attention à rien de cela ». — On voit jusqu'à quel point Gallion se désintéresse de l'affaire, puisqu'il ne s'inquiète pas des coups que reçoit sous ses yeux le chef de synagogue. Mais on voit moins bien qui bat Sosthénès, et pourquoi on le bat. Le ms. D et plusieurs autres lisent: « Et tous *les Grecs*, saisisant Sosthénès », etc.; on a suppléé le sujet, qui manque dans les plus anciens témoins, et la question reste de savoir si l'addition des mss. plus récents est conforme au sens du récit. Quelques témoins lisent: « Et tous *les Juifs* ». Les Juifs seuls étant mentionnés dans le contexte, on peut être tenté d'identifier le Sosthénès en question à celui qui est nommé dans la suscription de la première aux Corinthiens (I, 1-4), et de supposer que Sosthénès, inclinant déjà vers les idées de Paul, aura, comme porte-parole des Juifs, mal présenté, ou bien que l'on aura trouvé qu'il avait mal présenté leur cause devant Gallion; voyant l'insuccès de leur plainte, tous les Juifs seraient tombés sur lui à bras raccourcis, ce qui n'aurait pas peu contribué à le pousser défini-

¹⁷ Or tous, s'emparant de Sosthénès, le chef de synagogue, le battaient devant le tribunal ; et à rien de cela Gallion ne prenait garde.

¹⁸ Cependant Paul, étant resté encore beaucoup de jours,

tivement vers le christianisme. Hypothèse gratuite et peu vraisemblable, quoique le rédacteur ait pu emprunter le nom de Sosthénès à l'épître aux Corinthiens. La légitimité de l'identification ne s'ensuit pas pour autant, le rédacteur ayant pu prendre le nom au hasard, sans intention d'identifier les personnes, et le nom étant d'ailleurs assez commun. Il n'est pas probable que le rédacteur ait voulu achever de ridiculiser les Juifs en leur faisant battre leur chef ; dans ce cas, il aurait accentué davantage le trait. Le mot « tous » paraît plutôt viser la masse des personnes présentes, c'est-à-dire la foule païenne, par opposition au groupe des Juifs qui a conduit Paul devant le tribunal. La déconfiture des Juifs s'aggraverait de ce que le populaire, hostile aux Juifs et agacé de leur démonstration, tomberait sur le chef du groupe et le maltraiterait. L'intention de ridicule est certaine ; le geste de la foule complète la réplique de Gallion ; et c'est pourquoi l'on doit admettre que ce ne sont pas les Juifs, mais les païens, qui donnent des coups à Sosthénès. L'affaire tourne finalement au burlesque, et l'obscurité du dernier trait tient seulement à la maladresse du rédacteur.

L'incident n'a pas d'autre suite, ou plutôt il ne s'attache à rien dans la succession des récits, le rédacteur faisant partir Paul de Corinthe « au bout d'un certain temps » (v. 18). Rien de net en cette histoire que la signification qu'y attache l'auteur ; elle n'a de raison d'être que cette signification, et, comme tous les traits narratifs en sont vagues ou inconsistants, comme elle ne tient à rien dans le contexte, on peut croire que c'est une pure fiction du rédacteur. Il n'est pas impossible toutefois que la source, en signalant les difficultés rencontrées par Paul à Corinthe, ait nommé Gallion et peut-être à propos d'intrigues juives auprès du proconsul, auxquelles celui-ci se serait ou ne se serait pas prêté. Mais l'hypothèse est bien fragile et même imprudente, vu le caractère du récit et les procédés coutumiers du rédacteur.

XLVII. — A EPHÈSE, EN SYRIÉ, EN GALATIE

« Or Paul, étant resté encore assez de jours, fit ses adieux aux frères ». — Le départ de l'Apôtre n'a pas le moindre rapport avec

congé pris des frères, s'embarqua pour la Syrie, et avec lui Pris-

l'incident Gallion. La formule : « étant resté encore assez de jours », n'est qu'une transition vague pour amener le départ de Corinthe, en le rattachant tellement quellement au récit précédent, dont elle trahit le caractère adventice et rédactionnel. Les adieux aux frères sont une formule banale, et le départ pour la Syrie, un problème. Car Paul — « fit voile pour la Syrie ». — « La Syrie » ne veut pas dire Antioche, Paul étant censé avoir été premièrement à Jérusalem ; plus loin (xx, 3), son départ pour le dernier voyage qu'il fit à Jérusalem est qualifié départ pour la Syrie, et l'on va voir que le présent voyage de Syrie a été dédoublé du dernier. — « Et avec lui étaient Priscilla et Aquila » —, qui certainement sont allés à Ephèse, puisqu'ils y étaient lorsque Paul écrivit la première aux Corinthiens (I Cor. xvi, 19), et ils y étaient alors depuis un certain temps, puisqu'ils y avaient une maison dans laquelle habitait où se réunissait le groupe chrétien dont ils étaient le centre ; ils seront donc venus à Ephèse avec Paul lui-même, et probablement pour seconder son apostolat. — « S'étant tondu la tête à Kenchrées, parce qu'il avait un vœu ». — Trait obscur, et doublement ; car la notice est amenée de telle sorte que l'on ne voit pas bien si c'est Aquila, ou bien Paul, qui se coupe les cheveux, et l'on ne voit pas non plus dans quel rapport la coupe des cheveux se trouve avec le vœu en question. Grammaticalement, il serait naturel d'entendre que c'est Aquila, dernier nommé, qui se coupe les cheveux parce qu'il a un vœu ; logiquement, étant donné que Paul est le sujet dominant de la phrase, parce qu'il domine la pensée de l'écrivain, ce peut et ce doit être Paul, qui, naviguant vers la Syrie, avec Priscilla et Aquila, se fait couper les cheveux à Kenchrées, port de Corinthe pour la navigation vers l'orient. Seulement le vœu ne peut s'entendre sans subtilité que par rapport au voyage entrepris, au pèlerinage de Jérusalem, qui n'a pas eu lieu, en sorte que le vœu serait une fiction coordonnée à celle du voyage. La Loi ne mentionne la coupe des cheveux que comme rite final coordonné aux sacrifices votifs et aux observances de sortie du nazirat (voir NOMBR. vi, et *infr.* le commentaire de xxi, 24, 26-27). L'auteur n'ignore pas ce rite de sortie (Luc du moins le connaît, xxi, 24, et le rédacteur a copié cette notice de Luc ; mais il pouvait avoir des idées moins nettes que Luc sur l'observance dont il s'agit), et le vœu dont il parle est le nazirat (cf. xxi, 23) ; il sait donc bien que l'on se coupe les cheveux au terme du nazirat ; le vœu ne pouvant d'ailleurs

cilla et Aquila, après s'être fait couper les cheveux, à Kenchrées,

s'accomplir qu'à Jérusalem par les sacrifices coutumiers, ce qu'il dit des cheveux coupés se rapporterait à l'entrée dans le vœu ; il sait, ou croit savoir, que l'on se coupe les cheveux en entrant dans le vœu. Comme il fait ici anticipation du vœu que Paul accomplit réellement dans son dernier voyage à Jérusalem, il pourrait bien aussi avoir dédoublé le rite, et placé comme rite d'entrée dans le vœu une observance qui était pratiquée seulement en rite de sortie. Mais l'hypothèse est peu vraisemblable. Il apparaîtra ultérieurement que le récit du dernier départ de Corinthe pour Jérusalem (xx, 3) a été mutilé par le rédacteur, et que les indications relatives au vœu accompli par Paul ont été faussées, en sorte que la présente notice : « s'étant fait tondre la tête à Kenchrées, parce qu'il avait fait un vœu », a toute chance d'être un élément de source par lequel Luc marquait l'entrée de Paul, à Kenchrées, dans le vœu qu'il se proposait d'accomplir à Jérusalem. La coupe des cheveux, rite indispensable pour la sortie du nazirat, s'explique aussi fort bien comme rite d'entrée dans le vœu. A la fin du vœu, elle marque et elle effectue la sortie de l'état de consécration, l'influence sacrée se déposant avec la chevelure. A l'entrée du vœu, ce seraient les souillures profanes, incompatibles avec l'état de consécration, qui seraient éloignées du nazir avec les cheveux coupés. Il est arbitraire de supposer que Paul, après avoir reçu du Christ l'avis de rester à Corinthe (v. 9), aurait fait vœu de ne pas couper ses cheveux jusqu'à ce que la promesse du Seigneur fût accomplie, ce qui l'aurait amené à se couper les cheveux en quittant Corinthe (B. WEISS, I, 522). Ce n'est donc pas la mention de Priscilla et d'Aquila qui est ici une surcharge (WELLHAUSEN, 37) ; c'est la mention du vœu. Comme Paul ne part pas maintenant pour la Syrie, et qu'il n'a pas même la moindre envie d'y aller, mais qu'il se rend en Asie, la donnée de source paraît devoir être ainsi reconstituée : « ¹⁸ Il s'embarqua pour l'Asie, et avec lui étaient Priscilla et Aquila ¹⁹. Et ils parvinrent à Ephèse », — terme prévu de leur navigation, — « et il les y laissa ». — Un point qui mérite d'être noté ici est que Silas, qui a été associé au ministère de Paul à Corinthe, ne reparaitra plus désormais dans son entourage, et que la tradition le montre plus tard auprès de Pierre (I PIER. v, 12). C'est à Corinthe que les deux ouvriers apostoliques se seront séparés, peut-être à la suite de quelque froissement personnel. La source ne pouvait guère manquer de signaler cette séparation, que le rédacteur se sera bien gardé de

parce qu'il avait un vœu. ¹⁹ Et ils arrivèrent à Ephèse, et il les y laissa. Mais lui-même, étant entré à la synagogue, s'entretenait avec les Juifs ; ²⁰ et eux lui demandant de rester plus longtemps, il ne consentit point ; mais, prenant congé et disant : [« Il faut absolument que je fasse la fête prochaine à Jérusalem ;] je reviendrai chez vous, s'il plaît à Dieu », il partit d'Ephèse.

retenir. Pour subsister indéfiniment auprès de Paul, il fallait avoir le caractère du bon et docile Timothée. Luc n'était pas toujours avec l'Apôtre, et, si attaché qu'il fût à sa personne, il ne paraît pas avoir été associé d'aussi près à son ministère.

Puisque Paul laisse à Ephèse Aquila et Priscilla, on s'attendrait à le voir quitter la ville pour se rendre ailleurs. Il n'en est rien. Paul laisse ses compagnons à Ephèse pour « entrer lui-même dans la synagogue ». L'artifice rédactionnel saute aux yeux. Le rédacteur veut expliquer pourquoi Paul quitte Ephèse sans y prêcher, et il mène l'Apôtre dans la synagogue pour en dire la raison aux Juifs. Fiction singulière, mais qui est aussi coordonnée à celle du voyage à Jérusalem. On a supposé (HILGENFELD, 250-251) que Paul était allé seul à la synagogue parce qu'Aquila et Priscilla avaient été excommuniés par les Juifs de Rome. A ce compte, Paul aurait dû être encore plus excommunié qu'Aquila et sa femme. D'ailleurs, cette hypothèse n'explique pas pourquoi le couple est dit « laissé » à Ephèse. Le ms. D (suivi par le c. *Floriac.*) n'écarter pas mieux l'incohérence de la rédaction en lisant : « et le samedi suivant, il les laissa là », puisque la synagogue est aussi à Ephèse. Le mieux est d'admettre qu'avec l'entrée de Paul dans la synagogue d'Ephèse reprend la fiction du voyage à Jérusalem, inaugurée déjà dans les lignes précédentes.

« Mais lui-même, étant entré dans la synagogue, conversait avec les Juifs. » — Ceux-ci, au premier abord, sont supposés assez favorables, ici comme ailleurs. Ces Juifs qui voudraient retenir Paul font pendant à ceux d'Antioche de Pisidie qui, l'ayant entendu une fois, le priaient de revenir le samedi suivant (XIII, 42). — « Or, comme ils lui demandaient de rester plus longtemps, » — Trait gauche, puisque l'intention du départ ne leur a pas été manifestée et que le lecteur seulement la connaît par l'assertion : « il les laissa là » (Aquila et Priscilla), qui par elle-même signifie le départ, et qui, dans le contexte actuel, ne signifie plus rien. Mais le rédacteur, dans les conditions où il éloigne Paul d'Ephèse, se croit obligé de dire pourquoi il y reviendra, en lui en faisant prendre maintenant l'engagement. — « Il ne

²² Et descendu à Césarée, après être monté et avoir salué la

consentit pas; mais, prenant congé et disant: « Je reviendrai chez vous, s'il plaît à Dieu », il partit d'Ephèse. » — Ce qui ne dit pas le motif d'un départ si précipité, le rédacteur ne tenant sans doute qu'à faire présager le retour, et ne cherchant pas à mettre beaucoup de vraisemblance dans ses combinaisons. Le ms. D et plusieurs autres témoins ont une réponse plus développée: « *Il faut absolument que je fasse la fête prochaine à Jérusalem; mais je reviendrai* », etc. On pourrait croire à une glose imitée de ce qui se lit plus loin à propos du dernier voyage (xx, 16); mais l'imitation n'est pas très étroite et pourrait être imputable au rédacteur, qui a dédoublé le présent voyage du dernier. L'on peut donc hésiter entre deux hypothèses: celle de l'interpolation dans le plus grand nombre des témoins, l'addition étant motivée par le désir de rendre intelligible l'excuse de Paul et de marquer expressément le but du voyage entrepris, but qui autrement ne serait indiqué dans le récit qu'en termes équivoques et assez obscurs; celle de l'omission dans les témoins les plus anciens et d'ordinaire les plus sûrs, soit par accident de transcription, soit volontairement, pour écarter l'in vraisemblance d'un voyage à Jérusalem dans les conditions indiquées, et parce qu'on aurait voulu comprendre le mot de « Syrie » au sens étroit, comme désignant dans Antioche le terme du voyage. En faveur de la première hypothèse il n'y a guère que l'autorité des témoins de la seconde, autorité qui est loin d'être absolue et qui n'est point du tout incompatible avec la possibilité d'une altération accidentelle ou volontaire. En faveur de la seconde, il y a que le texte plus complet paraît contenir une explication indispensable, qui est coordonnée au vœu de Paul (v. 18) et à son voyage à Jérusalem (v. 22), vœu et voyage qui ont bien eu dans la pensée du rédacteur la signification que le texte plus long leur attribue, tandis que le texte plus court a l'air d'avoir été abrégé avec intention, pour être tourné dans un autre sens.

Le voyage est décrit en termes extraordinairement brefs. Parti d'Ephèse, Paul — « descendu », — c'est-à-dire débarqué — « à Césarée », — puis — « étant monté et ayant salué la communauté, descendit à Antioche ». — La montée et la dernière descente ne se peuvent entendre de façon naturelle que par rapport à Jérusalem, où Paul « monte » pour « saluer la communauté » apostolique, et d'où il « descend » à Antioche. « Monter » et « descendre » sont les mots de style pour désigner l'aller et le retour du pèlerinage à Jérusalem

(cf. VIII, 15, 26; XI, 2; XV, 2, 30; XXIV, 1, 22); seulement la phrase ne paraît intelligible que si Jérusalem a été nommée dans le contexte immédiat. Quelques-uns (notamment WENDT, 269), admettant l'historicité de la notice et voyant l'impossibilité morale d'un voyage à Jérusalem dans les circonstances indiquées, inclinent à penser que Paul sera « monté » seulement du port à la ville de Césarée pour saluer la communauté du lieu, et que de Césarée il aura gagné directement Antioche. Mais l'interprétation est violente: si Paul voulait aller d'Ephèse à Antioche, qu'avait-il besoin de venir jusqu'à Césarée? Cette ascension du port à la ville de Césarée peut-elle être autre chose qu'un artifice apologétique? Et l'auteur a-t-il pu dire que Paul était « descendu » de Césarée à Antioche? La communauté que Paul va saluer n'a-t-elle pas l'air d'être une communauté bien connue, la communauté par excellence, et ce salut à la communauté ne marque-t-il pas le terme et l'objet du voyage, dans la pensée du rédacteur? On dit que le voyage à Jérusalem n'a aucune raison d'être; mais le voyage à Antioche n'en a pas davantage, et c'est le voyage de Syrie tout entier qui est une fiction.

Certes Paul ne pouvait aller maintenant à Jérusalem sans de très graves raisons, sans une nécessité morale qui le ferait passer outre au péril qu'il courait du côté des Juifs, aux défiances qui existaient contre lui dans la première communauté depuis le conflit d'Antioche. Cette nécessité morale a existé pour le dernier voyage, mais pour celui dont il est parlé ici l'on n'en voit pas même l'ombre. Ajoutons que ce voyage devrait se placer probablement avant l'épître aux Galates, qui pourtant l'ignore tout à fait. Mais, si l'on ne s'attend pas à voir l'apôtre prendre le chemin de Jérusalem, l'on ne s'attend pas davantage à le voir à Antioche. Le rédacteur peut l'y conduire, parce que le rédacteur a supprimé la dispute de Paul et de Pierre. L'état de relations créé par cette dispute n'en subsistait pas moins. Paul avait dû quitter Antioche, où Pierre et Barnabé étaient demeurés les maîtres du terrain: tout porte à croire qu'il n'y est jamais revenu; il pouvait encore revenir, et il est revenu à Jérusalem en pèlerin pour faire reconnaître ses fondations par la communauté mère; à Antioche, où il avait été apôtre, il ne pouvait reparaitre après sa rupture avec Barnabé, l'initiateur et le compagnon de son apostolat, le véritable apôtre de la communauté. Les épîtres ne contiennent pas la moindre trace de relations conservées entre Paul et la communauté antiochienne, dans laquelle pourtant il avait passé plus de dix années; le trait est significatif, bien qu'il n'y ait pas lieu de s'en étonner. Il est donc à supposer que le rédacteur, comme il a dédoublé le voyage

communauté, il descendit à Antioche. ²⁸ Et (y) ayant passé quelque temps, il s'en alla, traversant successivement le pays galate et la Phrygie, affermissant les disciples.

de Barnabé et de Paul pour l'affaire des observances, a dédoublé le dernier voyage de Paul à Jérusalem, le présent pèlerinage étant une anticipation de celui que l'Apôtre a fait au terme de ses missions dans les pays helléniques et quand il eut l'intention de porter l'Evangile en Occident (cf. WELLHAUSEN, 37). Le procédé rédactionnel, — on ne peut pas dire la méthode historique, — est le même dans les deux cas. Reste à trouver le motif de son application dans le cas présent.

« Et ayant passé un certain temps » — à Antioche, Paul — « s'en alla, traversant à la suite le pays galate et la Phrygie ». — Ces pays devraient être mentionnés en ordre inverse, puisque Paul arrivant d'Antioche rencontre d'abord la Phrygie (cf. xvi, 6); et ils ne devaient pas être mentionnés si tôt, puisque Paul aurait dû traverser d'abord la Cilicie, la Lycaonie et la Pisidie, — « confirmant tous les disciples ». — C'est formule stéréotypée (cf. xv, 41). La chose certaine est que Paul est allé dans ces pays, puisque c'est de là qu'il revient à Ephèse (xix, 1), où il avait laissé Aquila et Priscilla, et où Apollos va venir pendant son absence. Le second séjour de l'Apôtre en Galatie est d'ailleurs garanti par l'épître aux Galates (iv, 13). Il est tout naturel d'admettre que Paul s'y est rendu directement d'Ephèse; mais le rédacteur a eu ses raisons de l'y conduire par Jérusalem et Antioche. D'une manière générale, il a trouvé avantage à multiplier de trois à cinq les voyages que Paul a faits à Jérusalem: l'Apôtre semble ainsi être un Juif bien assidu au pèlerinage, puisqu'il vient à Jérusalem cinq fois dans l'espace d'une vingtaine ou d'une trentaine d'années, et l'on pourrait presque se demander si l'hagiographe n'a pas eu l'intention de partager ainsi le ministère de Paul en sections régulières. On a pu voir aussi les raisons particulières qui semblent avoir déterminé le dédoublement du voyage à Jérusalem pour l'affaire de la circoncision. L'intérêt du présent dédoublement doit être de même ordre. Le second séjour de Paul en Galatie paraît avoir été de peu antérieur à l'épître, et, durant ce séjour, l'Apôtre avait pré-muni ses convertis contre ceux qui voudraient leur annoncer un autre Evangile que le sien (cf. GAL. I, 9; *Galates*, 57-59). Il n'est pas trop téméraire de supposer que Paul, averti à Corinthe du mouvement que commençaient à se donner contre lui ceux dont

²⁴ Or un Juif nommé Apollos, alexandrin d'origine, homme

il s'était séparé, mouvement qui doit avoir été excité par ce que l'on avait appris à Jérusalem du succès de ses missions en Galatie, en Macédoine et en Achaïe, prévenu peut-être spécialement que les judaïsants, — ou ceux qu'il regarde comme tels, — avaient l'intention d'envoyer quelques-uns des leurs en Galatie, aura voulu prendre les devants et se sera rendu auprès des communautés galates, en prenant, comme il convenait, le chemin le plus direct. Et il va de soi que, si la source indiquait discrètement le vrai motif du voyage, comme il est probable qu'elle l'indiquait, le rédacteur ne devait rien avoir de plus pressé que de l'omettre, ou plutôt d'y substituer une fiction de sens opposé à la réalité. Paul s'efforçait de conjurer le péril de la propagande judaïsante auprès des communautés galates; le rédacteur ne dit rien de ce péril et, avant d'amener Paul en Galatie, il l'envoie « saluer la communauté » à Jérusalem. On n'est pas plus édifiant.

XLVIII. — APOLLOS

La notice d'Apollos « n'appartient pas à l'itinéraire de Paul » (WELLHAUSEN, 38); mais, vu qu'elle paraît originale en ses données essentielles, contredites par certaines surcharges, et que le rédacteur se fût gardé d'introduire Apollos dans les Actes s'il ne l'avait connu que par la première aux Corinthiens, elle doit venir de source; et l'on peut croire que Luc parlait d'Apollos en cet endroit, signalant son arrivée à Ephèse et son passage à Corinthe pendant que Paul était chez ses communautés du pays galate.

« Un certain Juif ». — Comme plus haut Aquila (v. 2), et peut-être le mot « juif » a-t-il été substitué également au mot « disciple », pour ne pas qualifier « disciple » un docteur qui avait acquis la foi en dehors du cadre systématiquement assigné par le rédacteur à la propagation de l'Evangile (remarquer cependant l'emploi du mot dans XIX, 1). — « Nommé Apollos ». — Lms. S lit « Apellès »; le ms. D, « Apollonios ». Ce sont différentes formes du même nom. La forme Apollos est celle que recommande la première aux Corinthiens (I, 12; III, 4, 5, 6, 22; IV, 6; XVI, 12); mais il n'est pas impossible que l'une des deux autres ait été originairement celle des Actes. — « Alexandrin d'origine ». — Noter encore le parallélisme avec la notice d'Aquila; mais il y a cette différence, qu'on ne sait pas bien sûrement dans

instruit, vint à Ephèse, étant fort expert dans les Ecritures. ²⁵ Il était informé de la voie du Seigneur, et bouillant d'esprit, il

quelles conditions Aquila, originaire du Pont, est venu à Corinthe, tandis qu'Apollos paraît arriver à Ephèse venant de son pays d'Alexandrie. — « Homme instruit » (λόγιος). — Et l'on pourrait traduire aussi: « éloquent », sans qu'aucune de ces deux traductions rende complètement l'idée; car on veut dire un homme cultivé, savant même, et l'on va noter bientôt qu'Apollos était très versé dans les Ecritures; mais l'on n'a point en vue un savant selon l'idée que le mot représente pour nous, la science dont il s'agit étant une science oratoire, qui s'enseigne, une science de docteur et presque de rhéteur, en ôtant à ce mot la nuance fâcheuse qu'il éveillerait dans notre esprit; et l'on ne veut pas non plus dire simplement qu'Apollos était bien doué pour la parole. — « Arriva à Ephèse, étant fort expert dans les Ecritures ». — Le trait n'est pas à prendre pour un qualificatif supplémentaire qui se serait offert après coup à l'esprit de l'écrivain; celui-ci veut faire entendre que le docteur Apollos, dès son arrivée à Ephèse, se montra homme « fort en Ecritures », dans l'enseignement auquel il se livra tout aussitôt, et qui avait pour objet « la voie du Seigneur », comme on va le dire.

« Il était instruit de la voie du Seigneur ». — Et il serait fort important pour l'historien du christianisme primitif de savoir en quelles conditions il avait été instruit. Le ms. D lit: « instruit *dans sa patrie* », et rien n'est plus vraisemblable; mais Alexandrie est en dehors du cadre des Actes. Cependant l'Evangile a pu être porté à Alexandrie aussitôt qu'à Antioche; il semble même qu'il ait dû l'être; la prédication des hellénistes et d'Etienne n'ayant pu manquer de faire quelques recrues parmi les Juifs alexandrins d'origine, comme elle en avait fait parmi les Cyrénéens (cf. VI, 9; XI, 20); et si l'on trouve à Antioche, après la dispersion des croyants hellénistes, quelques missionnaires de Cyrène (XI, 20; XIII, 1), n'est-il pas à présumer que quelques convertis alexandrins auront aussi porté l'Evangile dans leur pays? Le cas d'Apollos en est un témoignage certain; mais on dirait que l'œuvre d'évangélisation alexandrine a suivi assez longtemps sa propre voie, un peu à l'écart du mouvement plus ou moins coordonné qui produisit les communautés de Syrie, d'Asie mineure, de Grèce et d'Italie. Ce peut être pour cette raison que le rédacteur ne veut pas que l'on tienne pour bien authentique la forme de christianisme qui existe à Alexandrie. — « Et ardent d'esprit, il parlait », — il parlait avec flamme,

parlait et il enseignait exactement ce qui concerne Jésus, tout en

ayant l'esprit ardent ; car l'esprit dont il s'agit est le sien, non l'Esprit saint, et l'ardeur est celle de son tempérament (cf. Rom. xii, 11). — « Et il enseignait exactement ce qui concerne Jésus », — c'est à-dire la doctrine chrétienne, ce qu'on vient d'appeler « la voie du Seigneur » (noter l'emploi de la même locution, xxviii, 31, touchant l'enseignement de Paul à Rome), — « ne connaissant que le baptême de Jean ».

La restriction est pour le moins imprévue. Comment cet homme si « bien informé de la voie du Seigneur », et qui prêche si « exactement ce qui regarde Jésus », peut-il ne connaître que le baptême de Jean ? Et qu'est-ce qu'il faut entendre par le baptême de Jean ? Est-ce que, par hasard, Apollos n'aurait pas été baptisé au nom de Jésus ? et dans cette hypothèse, peut-il être si instruit et si exact en christianisme ? On peut être assuré que le rédacteur fait ici des siennes et marque une infériorité d'Apollos, afin de le faire rentrer dans les cadres en le subordonnant à l'apostolat authentique par un supplément d'instruction qui lui viendra des amis de Paul. Il importe seulement de déterminer le sens de sa fiction, autant du moins que son idée a été précise. Certaines hypothèses, qui lui font dire des choses trop absurdes, sont à écarter : par exemple, que « ce qui concerne Jésus » serait une doctrine préchrétienne dont le Jésus n'aurait pas encore été celui de l'Evangile, et qu'Apollos n'aurait connu que le baptême de Jean parce qu'il ignorait Jésus comme personnage historique (W. B. SMITH, *Der vorchristliche Jesus*, 7-8 ; A. DREWS, *Die Christusmythe* ¹, 29), comme si le Jésus dont il est ici question pouvait n'être pas celui dont parlent le troisième évangile et tout le reste des Actes, et que connaître seulement le baptême de Jean pût équivaloir à l'ignorance totale de l'histoire évangélique, non à la simple ignorance d'un baptême supérieur à celui de Jean ; ou bien qu'Apollos ne savait rien de Jésus que son baptême par Jean (Salomon REINACH, *Orpheus*, 339), comme si « les choses concernant Jésus » pouvaient être seulement la prédication du règne de Dieu, et qu'un docteur ignorant la passion du Christ eût pu être dit, dans notre livre, « bien instruit de la voie du Seigneur », et « enseignant exactement ce qui regarde Jésus ». Le rédacteur va nous conter une autre histoire, où il fera intervenir aussi le baptême de Jean, et qui permet de voir ce qu'il a voulu signifier par la présente interpolation. Dans sa pensée, le baptême de Jean est le simple baptême d'eau, le baptême de repentance, qui s'oppose au baptême d'Esprit saint, lequel est proprement le baptême du

connaissant seulement le baptême de Jean. ²⁶ Et il se mit à parler avec assurance dans la synagogue. Et, l'ayant entendu,

Christ et le baptême chrétien. Apollos est censé ignorer que le baptême du Christ est le baptême dans l'Esprit saint; et il ne connaît, sans doute n'a-t-il reçu qu'un baptême d'eau, qui, pour cette raison même, est qualifié baptême de Jean. Son cas est tout à fait parallèle à celui des douze « disciples » qu'on va nous présenter comme ignorant jusqu'à l'existence de l'Esprit saint ou tout au moins du don qui s'en fait dans le baptême, et que Paul baptise pour qu'ils le reçoivent (xix, 1-7). Ce sont fictions de même ordre que celle qui nous a montré les convertis de Samarie dépourvus d'Esprit saint parce qu'ils n'avaient été baptisés que par le diacre Philippe, et recevant l'Esprit par les mains des apôtres. Ce n'est pas sur d'aussi chétives inventions, prises telles quelles, et comme vraies, au détriment des récits plus anciens où elles sont interpolées, que l'on peut se flatter de reconstruire l'histoire authentique des premières origines chrétiennes. Le rédacteur a feint qu'Apollos ignorait le baptême dans l'Esprit, et par là il a voulu lui ôter le caractère d'apôtre indépendant. Etienne a été fait diacre, Paul a été privé de sa révélation propre, enrégimenté sous les apôtres hiérosolymitains, pour le même motif. Mais l'hagiographe n'est pas allé jusqu'au bout de sa fiction à l'égard d'Apollos; il ne l'a pas fait rebaptiser par Aquila, peut-être n'a-t-il pas osé; ou bien est-ce par l'espèce d'insouciance dont il fait constamment preuve à l'égard de la logique; il n'aura pas voulu faire baptiser Apollos par Aquila, ni prendre la peine de remanier la source pour faire baptiser Apollos par Paul rentrant à Ephèse. La fiction suivante comblera ce défaut. Et s'il n'insiste pas davantage ici, c'est qu'il ne voudrait pas faire ressortir lui-même l'invraisemblance de sa fable; il faut constater simplement qu'elle est mal venue.

« Et il se mit à parler hardiment dans la synagogue ». — Reprise occasionnée par l'interpolation précédente (οὗτος τε κτλ., v. 26, ratrape οὗτος ἤν κτλ., v. 25), pour amener la rencontre d'Apollos avec Priscilla et Aquila. L'enseignement dont il a été d'abord question était censé donné dans la synagogue, et peut-être lisait-on dans la source : « et ardent d'esprit il parlait [dans la synagogue] et enseignait exactement ce qui concerne Jésus... ²⁷ Et comme il voulut passer en Achaïe », etc. Le rédacteur ayant imaginé qu'Apollos, si instruit qu'il soit, manque d'une connaissance essentielle, lui ménage la rencontre de personnes capables de combler ses lacunes; à cet effet,

Priscilla et Aquila le prirent avec eux et lui expliquèrent plus exactement la voie de Dieu. ²⁷ Et comme il se proposait de pas-

il dispose de Priscilla et d'Aquila, laissés par Paul à Ephèse (v. 19) fort opportunément pour cet objet. C'est pourquoi Apollos « commence », ou plutôt recommence, d'enseigner dans la synagogue d'Ephèse. — « Et l'ayant entendu, Priscilla et Aquila », — constatant l'insuffisance de sa doctrine, — « le prirent avec eux et lui expliquèrent plus exactement la voie de Dieu », — c'est-à-dire qu'ils lui font connaître ce qu'il en avait ignoré jusqu'à présent. L'intervention de Priscilla et d'Aquila fait donc corps avec la fiction d'ignorance partielle et n'est pas à retenir comme donnée de source. Le couple est certainement compris dans les frères qui donnent une lettre de recommandation à Apollos partant pour l'Achaïe, mais cette circonstance même fait ressortir l'interpolation, parce que, dans la perspective ouverte par le rédacteur, Aquila et Priscilla ont l'air d'être les seuls chrétiens résidant à Ephèse, et qu'on ne voit pas d'où sortent les frères qui vont recommander Apollos aux fidèles d'Achaïe. La source, décrivant la prédication d'Apollos en termes qui annoncent un succès brillant, ne pouvait guère manquer d'indiquer ce succès, sans doute aussi indiquait-elle la rencontre d'Apollos avec Aquila et Priscilla, dont la maison a dû être le centre du groupe chrétien; une petite communauté chrétienne a existé à Ephèse avant que Paul y prêchât, cela est évident, et c'est un point que le rédacteur tient à ne pas montrer, comme il se gardera bien de dire ce qu'a été réellement l'action d'Apollos dans la communauté de Corinthe. Il est assez significatif qu'Apollos, qui a si bien réussi à Ephèse en l'absence de Paul, s'éclipse avant que Paul arrive; et il en sera de même pour Corinthe, d'où Apollos partira avant que Paul y rentre. On peut soupçonner, sans commettre de jugement téméraire, que les deux docteurs préféreraient ne se point rencontrer dans le champ de leur activité, et que leurs amis eux-mêmes les encourageaient, ou du moins encourageaient Apollos dans cette précaution. Revenu à Ephèse quand Paul est près de quitter cette ville pour retourner à Corinthe, Apollos garde une attitude très réservée (cf. I Cor. xvi, 12).

« Comme il voulait passer en Achaïe ». — Ce dont on ne voit pas bien le motif, puisqu'il va marcher à Corinthe sur les brisées de Paul. Il ne semble pas pourtant que l'on puisse faire de lui, à proprement parler, un émissaire des prétendus judaïsants; mais il ne représente pas exactement la même tendance hellénochrétienne que Paul, et, à

ser en Achaïe, les frères, (l'y) encourageant, écrivirent aux disciples de le recevoir : arrivé, il fut de grand service aux croyants,

cet égard, il peut y avoir un peu de vrai dans ce que dit le rédacteur, qu'Apollos ne connaissait que le baptême de Jean ; c'était un docteur très zélé, moins jaloux que Paul de ses propres doctrines et de son privilège apostolique, et qui sans doute allait, comme Paul et les autres, là où une porte s'ouvrait à son activité ; il pourrait bien avoir été dans une situation analogue à celle de Barnabé, très hellénisant mais en bons rapports avec les croyants de Palestine ; à Corinthe, ses partisans s'associeront à ceux de Pierre pour faire quelque opposition à Paul. Il fut probablement encouragé à venir à Corinthe par les connaissances qu'il fit à Ephèse, peut-être même par Aquila et Priscilla, qui savaient tous les avantages de ce terrain et qui peut-être ne prévoyaient pas que Paul dût y retourner ; au surplus, nonobstant leurs relations avec Paul, Aquila et Priscilla étaient, à l'égard du christianisme commun, dans la même situation qu'Apollos. — « Les frères, l'y encourageant ». — Le participe (προτρεψόμενοι) n'a pas de complément, mais il est plus naturel de suppléer comme complément Apollos que les destinataires de la lettre ; les frères sont des croyants actuellement à Ephèse, c'est-à-dire ceux qui sont venus de Corinthe à Ephèse avec Paul, et les recrues gagnées soit par eux, — car Aquila et Priscilla, bien que n'étant pas apôtres de profession, ne peuvent être supposés entièrement inactifs, — soit par Apollos. — « Ecrivirent aux disciples de le recevoir ». — C'est-à-dire qu'Apollos, partant seul, est recommandé par une lettre qu'on lui donne pour la communauté de Corinthe. Rien de plus naturel que ce genre de recommandation, qui se pratiqua dès l'abord entre communautés chrétiennes, comme il se pratiquait dans les communautés juives. Paul y fait allusion de manière un peu dédaigneuse dans la seconde aux Corinthiens (III, 1), en visant d'autres missionnaires parmi lesquels pourrait bien être compris notre Apollos : « Est-ce que nous avons besoin, comme certains, de lettres de recommandation pour vous ou bien de vous ? » La glose du ms. D (et de la marge Philox.) a voulu éclaircir notre passage par une abondante paraphrase, en retirant à Apollos l'initiative de sa résolution : « *Et certains Corinthiens, qui étaient de passage à Ephèse et qui l'avaient entendu, l'invitèrent à venir avec eux dans leur pays* », — indication qui paraît avoir tout juste la valeur d'une conjecture ; — « *et comme il y consentit, les Ephésiens* », — cette façon de désigner les fidèles d'un lieu est étran-

par la grâce; ²⁸ car il réfutait vigoureusement les Juifs, prouvant en public, par les Ecritures, que Jésus était le Christ.

gère au style des Actes, — « écrivirent aux disciples *de Corinthe* pour qu'ils reçussent *ce personnage* » (τὸν ἄνδρα). On ne voit pas qu'il soit besoin de lettre si Apollos arrive d'Ephèse avec tout un groupe de Corinthiens qui le connaissent ; et le caractère secondaire de ces explications paraît évident.

« Arrivé » — en Achaïe, Apollos — « fut de grand service aux croyants par la grâce ». — Non sans doute à ceux qui croyaient par la grâce de Dieu, ce qui ne signifierait rien, mais il fut utile par le don de Dieu qui était en lui, par la grâce qu'il possédait, à la communauté au milieu de laquelle il vint s'établir. Ces paroles semblent dire autre chose que ce qui vient ensuite comme explication, à savoir qu'Apollos n'aurait rendu service aux croyants qu'en réfutant congrûment les Juifs. La première aux Corinthiens (I, 12; III, 6), muette sur cette polémique, s'accorde au contraire avec la précédente notice en laissant entrevoir que le ministère d'Apollos a été d'une fécondité comparable à celui de Paul, en sorte que parmi les fidèles les uns disaient : « Moi je suis de Paul », et les autres : « Moi je suis d'Apollos ». Ce dont ils sont réprimandés par l'Apôtre : les missionnaires n'ont été que les agents ou instruments (διάκονοι) de Dieu pour leur conversion ; Paul, qui est venu le premier, « a planté » ; Apollos, venu en second lieu, « a arrosé » ; mais c'est Dieu qui a donné l'accroissement », c'est Dieu qui a fait les croyants et la communauté. La cause première arrive ici fort à propos pour que la cause seconde, Apollos, n'ait pas l'air d'avoir fait autant ou plus que Paul à Corinthe. La grande activité, aussi le grand succès d'Apollos ont été pour quelque chose, sans qu'Apollos y eût d'ailleurs la moindre faute, — sinon Paul l'aurait dit ou laissé entrevoir, — dans les démêlés fâcheux qui se produisirent ultérieurement entre les fidèles de Corinthe et le premier fondateur de la communauté. Le rédacteur paraît avoir voulu limiter par sa glose les services que rendit Apollos ; sans doute tenait-il à laisser à Paul toute la gloire de sa fondation, et plus encore à effacer ce qui pouvait rappeler la discorde et les tiraillements qui sont survenus entre Paul et les fidèles corinthiens. — Le ms. D et la marge Philox. lisent simplement : « *Etant passé en Achaïe*, il fut de grand service *dans les communautés* » ; et ces témoins (aussi le ms. 137 et la Vulgate) omettent : « par la grâce », n'ayant su qu'en faire.

« Car il réfutait vigoureusement les Juifs, démontrant en public ».

XIX, ¹ Or advint, pendant qu'Apollon était à Corinthe, que

— Le rédacteur ne pouvait parler de la synagogue, après ce qu'il a raconté plus haut de la rupture avec les Juifs (v. 6; c'est pourquoi il dit ici *δημοσι*); mais on ne voit pas bien où Apollon peut rencontrer ceux-ci; d'ailleurs cette réfutation assidue et publique des Juifs n'est guère concevable nulle part, pas plus dans la rue ou dans les réunions chrétiennes qu'à la synagogue. — « Que Jésus était le Christ ». — Ms. D : « *discutant et démontrant en public* », ne réussit pas à étoffer cette queue de notice.

XLIX. — LES DOUZE QUI N'AVAIENT PAS L'ESPRIT SAINT

La fiction interpolée dans la notice d'Apollon semble n'avoir pas contenté le rédacteur et lui avoir suggéré l'invention d'un récit spécial où il ferait valoir son idée d'un christianisme inférieur et non apostolique, dont sans doute il n'y aurait pas à tenir compte pour le jugement qu'on doit porter sur le christianisme normal.

« Or il advint, pendant qu'Apollon était à Corinthe, que Paul, ayant traversé les hauts pays », — c'est-à-dire le pays galate et la Phrygie, dont il a été parlé plus haut (xviii, 23), — « vint à Éphèse ». — On dirait qu'il y arrive ou tout au moins qu'il s'y arrête pour la première fois. L'indication se comprendrait mieux peut-être comme donnée de la source, selon laquelle Paul débarquait à Éphèse, mais sans s'y arrêter, que comme formule purement rédactionnelle, puisque le rédacteur a précédemment conduit Paul dans la synagogue d'Éphèse (xviii, 19-21). Elle est remplacée dans le ms. D (et la marge Philox.) par une glose des plus singulières : « *Et Paul, voulant, quant à son propre gré, aller à Jérusalem, l'Esprit lui dit de retourner en Asie* ; et traversant les hauts pays, il vint à Éphèse ». La glose, — car il y a glose, et en contradiction avec la promesse faite plus haut par Paul de revenir à Éphèse (xviii, 21), — pourrait sembler due à l'embarras où s'est trouvé son auteur d'expliquer comment l'Apôtre, qui d'Antioche est censé avoir gagné la Galatie et la Phrygie, a pris ensuite pour venir à Éphèse une voie qui lui avait été interdite quand il était allé pour la première fois en Galatie (xvi, 6). Préoccupation superflue, puisque les conditions ne sont plus les mêmes. On a pu trouver aussi que cette glose contredisait le voyage de Jérusalem, expressément marqué dans les mêmes témoins (xviii, 21); mais la glose est moins autorisée que le texte plus développé où sont

Paul, ayant traversé les hauts pays, vint à Ephèse et trouva cer-

énoncées les intentions de Paul partant d'Ephèse, et elle doit être moins ancienne; le glossateur a pu supposer que l'Apôtre n'était pas allé réellement à Jérusalem, peut-être pensait-il qu'il n'avait pas dû y aller, peut-être même savait-il qu'il n'y était pas allé, ou bien il aura feint que Paul, après une tournée faite en Galatie, avait eu l'idée de retourner à Jérusalem; la première hypothèse paraît néanmoins la plus vraisemblable, et la glose, qui ne fait pas honneur à celui qui l'a inventée, se référerait ainsi à l'intention manifestée antérieurement par Paul (texte plus complet de XVIII, 21), dont l'authenticité ne serait aucunement compromise par cette référence, en entendant que Paul a débarqué à Césarée (XVIII, 22), sans aller à Jérusalem, en sorte que son projet de pèlerinage aurait été encore à exécuter.

« Et il trouva certains disciples, et il leur dit : « Avez-vous reçu l'Esprit saint en croyant ? » — Mauvaise entrée en matière. On dirait que Paul tombe du haut pays tout exprès pour rencontrer, on ne sait comment, à Ephèse, les disciples dont il s'agit. C'est le rédacteur qui les lui amène. La vraie suite de la source était que Paul, arrivant du haut pays à Ephèse pendant qu'Apollon était à Corinthe, s'était mis à fréquenter la synagogue (v. 8), donnée que le rédacteur a anticipée dans son récit de la première arrivée (XVIII, 19). Les « disciples » dont il parle ne peuvent être que des chrétiens, vu l'usage constant du mot dans les Actes, et le commentateur ne doit pas se presser de les transformer en disciples de Jean, dont le rédacteur aurait fait à tort des demi-chrétiens. Ces « disciples » ont toute chance d'être un produit de son imagination, et il faut les prendre pour ce qu'il les donne. Ils sont dans la situation où était Apollon quand il ne connaissait encore que le baptême de Jean, et les chrétiens de Samarie quand ils n'avaient pas reçu encore le saint Esprit. Ils n'ont pas de consistance comme groupe de fidèles éphésiens; car ils ne tiennent à rien dans le contexte ni dans l'histoire, et l'on se demande comment ils ont pu subsister à l'écart d'Aquila, d'Apollon, du groupe chrétien constitué avant le retour de Paul à Ephèse; et ce serait fantaisie pure que de faire venir on ne sait d'où cette douzaine de croyants incultes, dans l'instant même où Paul arrive; on peut dire que la fiction éclate dans l'effort que l'on fait pour se représenter la chose. Et c'est violenter les textes que d'identifier (avec RENAN, 344) ces douze demi-chrétiens avec le groupe d'Apollon, qui, bien qu'ins-

tains disciples. ² Et il leur dit : « Avez-vous reçu l'Esprit saint en croyant ? » Et eux (de) lui (répondre) : « Mais nous n'avons

truit par Aquila et Priscilla, ne leur aurait conféré que le baptême de Jean. C'est pourtant ce qu'on pourrait supposer de mieux, si la notice était historique.

Mais les fictions du rédacteur, la prétendue confirmation des Samaritains par les apôtres, la prétendue ignorance d'Apollos, — en rapport peut-être avec un certain état du christianisme alexandrin vers la fin du 1^{er} siècle, — la prétendue rencontre d'une douzaine de fidèles sans Esprit saint, laissent entrevoir une réalité, l'existence d'un christianisme inférieur, — au jugement de l'écrivain, — sans charismes, bien qu'il pratique le baptême et qu'il ait la foi de Jésus. Ce christianisme est, au fond, ce qui subsistait, vers l'an 100, du christianisme dit judaïsant, du christianisme le plus réellement primitif, d'un christianisme strictement judaïsant en sa forme paléstinienne, très libéralement judaïsant et plus spéculatif en sa forme alexandrine. Le rédacteur en fait une religion qui serait restée au niveau de Jean-Baptiste : baptême de repentance pour la rémission des péchés, avec reconnaissance de Jésus en qualité de Christ. Il procède ainsi pour qu'on ne lui fasse pas de cette variété de chrétiens une objection, et pour les différencier, — très artificiellement, — de la communauté apostolique telle qu'il l'a conçue, et qui est en réalité l'hellénochristianisme comme il existait de son temps, à Rome, Corinthe, Ephèse, Antioche ; ce dernier christianisme devrait être considéré comme le seul vrai, le véritable accomplissement du judaïsme, et cet accomplissement aurait été réalisé par l'Eglise apostolique sous la direction de l'Esprit. Ce point de vue du rédacteur explique toutes ses fictions, à commencer par celle de la pentecôte.

Paul, à brûle-pourpoint, demande à ces « certains disciples » s'ils ont reçu l'Esprit avec la foi. S'il s'agissait de disciples de Jean, la question serait tout à fait absurde, et Paul parle évidemment comme s'adressant à des chrétiens. Si l'interrogation paraît étrange, il ne faut s'en prendre qu'au rédacteur, qui n'a pas su la faire naturelle, et qui ne pouvait point la faire telle, vu la fausseté de la situation créée par lui. La réponse vaut la demande, et elle la dépasse pour la naïveté. — « Mais nous n'avons pas même entendu dire », — répliquent ces honnêtes croyants, — « qu'il y ait de l'Esprit saint », — c'est-à-dire que la foi du Christ s'accompagne normalement du don de l'Esprit. La question de Paul supposait que tout chrétien doit avoir

pas même entendu dire qu'il y ait Esprit saint. »³ Et il dit : « A quoi donc avez-vous été baptisés ? » Et ils dirent : « Au baptême

l'Esprit. La réponse est de chrétiens qui ne savent même pas que l'Esprit se donne à ceux qui croient en Jésus. La glose du ms. D (et de la marge Philox.) : « Nous n'avons pas même entendu dire que *certain*s reçoivent l'Esprit saint », est dans le sens du texte authentique, dont elle a voulu corriger l'excès de simplicité, peut-être aussi l'équivoque ; car on pourrait entendre, et probablement à tort, que ces bons fidèles ignorent jusqu'à l'existence de l'Esprit saint. Ils avaient bien dû entendre parler quelquefois de l'Esprit de Dieu. Ce qu'ils ignorent, mais totalement, est qu'il y ait quelque part, et même dans le christianisme, communication de l'Esprit divin.

Tout étonné, Paul — « dit : « A quoi donc avez-vous été baptisés ? » — Ils n'ont pu être chrétiens que par le baptême, mais, puisqu'ils n'ont pas reçu l'Esprit, quel genre de baptême a bien pu être le leur ? C'est exactement ce que signifie la nouvelle question de l'Apôtre ; et par conséquent le dialogue se poursuit avec l'abracadabrante naïveté de son début. — « Et ils dirent : « Au baptême de Jean » — Entendons : au baptême institué par Jean. Bien que telle soit l'origine du baptême chrétien, en tant qu'il procède, en effet, de sectes baptistes antérieures à lui, jamais pareille réponse n'aurait pu être faite par un croyant de Jésus. Le langage des interlocuteurs trahit l'artifice de la position qui leur est attribuée. Dans l'usage commun de la langue chrétienne, on n'est point baptisé à quelque chose (εις τι) ni au baptême (εις το Ἰωάννου βάπτισμα), on est baptisé « au nom de Jésus », comme vont l'être ces chrétiens pauvres d'Esprit. Mais le rédacteur est embarrassé dans sa propre fiction. Les « disciples » ayant été baptisés pour devenir chrétiens sans pourtant recevoir l'Esprit, il ne servirait à rien de leur demander au nom de qui le baptême leur a été conféré ; ils répondraient : « Au nom de Jésus », ou bien : « A aucun nom, si ce n'est que nous sommes au Christ », et il apparaîtrait beaucoup trop nettement que l'association du baptême et de l'Esprit n'a pas été, dans la primitive tradition chrétienne, aussi absolue que l'hagiographe voudrait nous le faire croire. Au lieu du nom, il dit le baptême ; d'où résultent les formules singulières : « A quoi donc fûtes-vous baptisés ? — Au baptême de Jean ». Si l'on tient compte de cette circonstance, on ne sera pas tenté d'entendre (avec WELLHAUSEN, 39) que les prétendus « disciples » ont été baptisés, au nom de Jean. Dans cette hypothèse, on ne les dirait point disciples. Ils ont

de Jean. » ⁴ Et Paul dit : « Jean baptisait d'un baptême de repentance, en disant au peuple de croire en celui qui venait après lui, c'est-à-dire en Jésus. » ⁵ Et ayant entendu (cela), ils furent bap-

été baptisés à Jésus, mais selon le baptême de Jean ; et c'est pour-quoi l'on dit qu'ils ont été baptisés « au baptême de Jean ».

« Et Paul dit : « Jean baptisait d'un baptême de repentance, disant au peuple de croire en celui qui viendrait après lui », — comme il est dit dans l'évangile (cf. Lc. III, 16), — « c'est-à-dire » — de croire — « en Jésus », — qui était visé dans ce discours de Jean, puisqu'il était celui qui devait venir après lui. Le baptême de Jean était donc provisoire, — du moins c'est ce que laisse entendre le propos attribué à Paul, — et devait céder la place à un autre, au baptême d'Esprit, quand le Christ serait venu et qu'il aurait accompli sa mission terrestre. On remarquera que le rédacteur ne fait pas ici autre chose qu'une application spéciale de la fiction par laquelle la tradition évangélique a fait annoncer par Jean lui-même le baptême d'Esprit, ou le baptême chrétien, comme essentiellement distinct du baptême que lui Jean conférait. Toutes ces fictions, prophétie de Jean, baptême du Christ, pentecôte, chrétiens qui ne connaissent ou qui n'ont reçu que le baptême de Jean, se complètent et s'éclairent mutuellement. Et si l'explication de Paul n'est pas plus détaillée, c'est toujours pour la même raison, c'est que le rédacteur, à bon droit, craint de s'y em- pêtrer, l'existence d'un christianisme plus ou moins judaïsant, avec un baptême chrétien sans charismes, étant une grosse difficulté pour sa thèse ; il ne peut pas paraître l'ignorer tout à fait, mais il l'a dissimulée le plus qu'il a pu, et, dans la mesure où il en tient compte, il en altère la signification et la portée. Selon lui, ce christianisme et ce baptême ne sont que la foi et le baptême de Jean.

La façon dont il le traite n'est pas sans analogie avec celle dont il a traité la secte simonienne en la personne de son fondateur (VIII, 9-24) : le plus grand mal qu'il trouve à en dire est qu'on n'y a pas le saint Esprit, parce que Pierre a refusé de vendre à Simon, qui pourtant s'était fait chrétien, le pouvoir de le donner. Cette analogie doit retenir l'attention de l'historien. Simon est censé n'avoir reçu, et sa secte ne conférer qu'un baptême d'eau, sans Esprit saint. Ce pourrait fort bien être sous l'empire de telles préoccupations, et pour bien différencier le christianisme de ces variantes suspectes ou compromettantes, que la communauté romaine aurait vers ce temps-là, si toutefois elle n'avait commencé de le faire [auparavant, pratiqué la

tisés au nom du Seigneur Jésus. ⁶ Et Paul leur ayant imposé les

triple immersion baptismale, avec la triple confession du Père, du Fils et de l'Esprit.

« Ce qu'ayant entendu », — ces croyants de bonne volonté — « furent baptisés au nom du Seigneur Jésus ». — « Pour rémission des péchés », ajoutent fort inutilement le ms. D et la marge Philox., retournant, malgré l'auteur, vers l'identité des deux baptêmes. De ce que ces fidèles sont rebaptisés au nom de Jésus, on aurait tort d'inférer qu'ils sont censés ignorer auparavant le nom du Christ et avoir été baptisés au nom de Jean, ou sans aucun rapport de leur baptême avec la profession de christianisme. Eux aussi sont dans le cas d'Apollos, bien au courant de ce qui concerne Jésus, mais ne connaissant d'autre baptême que celui de Jean. Par la formule qu'il emploie pour désigner le baptême véritable, « baptême au nom du Seigneur Jésus », le rédacteur paraît feindre ou insinuer que le baptême judaïsant n'est pas conféré au nom de Jésus. Peut-être ne l'était-il pas expressément. Mais on ne doit pas s'attendre à ce que notre hagiographe se pique d'exactitude en ce point ; pour lui, ceux là seuls sont vraiment baptisés au nom de Jésus, qui ont reçu le baptême et l'Esprit dans la grande Eglise. La réitération du baptême n'est que pour accentuer la signification du récit, et l'on aurait tort de penser que ces braves croyants étaient de moins bons chrétiens que les Samaritains baptisés par le diacre Philippe, ou qu'Apollos arrivant à Ephèse, dont on ne dit pas qu'ils aient été rebaptisés. Les Samaritains ont reçu le saint Esprit par les mains des apôtres Pierre et Jean ; Apollos n'a reçu qu'un supplément de catéchisme ; les disciples d'Ephèse sont instruits et baptisés avant de recevoir le saint Esprit par l'imposition des mains de Paul. Il convient de n'attacher pas trop d'importance à ces variations, comme si elles correspondaient directement à des degrés de christianisme imparfait — simonisme, christianisme alexandrin, christianisme judaïsant de Palestine, — que le rédacteur aurait estimé devoir être traités de trois manières différentes. Ces variations n'ont pas plus de signification spéciale que celles qui se remarquent dans les trois récits de la conversion de Paul. Reprenant le même thème, notre rédacteur le fait valoir et l'exprime en diversifiant quelque peu les traits, moitié par négligence, moitié pour ne pas trop se répéter lui-même et pour éviter une monotonie qui fatiguerait le lecteur.

« Et Paul, leur ayant imposé les mains ». — Comme jadis (VIII, 17)

main, l'Esprit saint vint sur eux, et ils parlaient en langues et prophétisaient. ⁷ Et ces hommes étaient en tout une douzaine.

Pierre et Jean avaient imposé les mains aux convertis de Samarie. Il faut penser que maintenant les Douze n'ont plus le monopole de la collation du saint Esprit; autrement Paul n'y pourrait rien de plus que Philippe. Ou plutôt l'hagiographe ne songe plus à signifier le privilège apostolique et sa limitation originale. — « Le saint Esprit tomba sur eux », — comme autrefois sur Cornélius et les siens (x, 44, 46), en se manifestant en eux par des effets sensibles; — « et ils parlaient en langues et prophétisaient ». — En quoi apparaissent la supériorité du baptême chrétien sur le baptême prétendu de Jean, et la différence essentielle des deux baptêmes. Le rédacteur ne distingue pas aussi nettement que Paul le don des langues du don de prophétie; ici, comme à la pentecôte, il fait prophétiser en langues ceux qui ont reçu l'Esprit saint, bien qu'il paraisse identifier ce don des langues avec celui dont parle la première aux Corinthiens, ce qui ferait prendre aisément pour des fous les inspirés (cf. *supr.* p. 192). Peut-être y a-t-il quelque naïveté à voir dans cette mention des langues une preuve de l'antiquité du récit (PREUSCHEN, 115), et à penser que les langues dont il est ici parlé sont exactement les éjaculations verbales que laisse entrevoir la première aux Corinthiens, non les langues étrangères de la pentecôte. La marge Philox. précise assez inutilement ces données d'après les descriptions de l'épître (I COR. XIV, 5, 13, 27-28): « Et ils parlaient d'autres langues (cf. II, 4; XI, 17), et comprenaient en eux-mêmes de façon à les interpréter, et quelques-uns prophétisaient. »

« Or ces hommes étaient en tout une douzaine ». — Littéralement: « environ douze », ou: « quelque chose comme douze » (ὥσεὶ δώδεκα). On dit (WENDT, 273, après B. WEISS) que cet « environ » montre la bonne foi de l'hagiographe, et que le nombre n'est pas fictif. Chétive garantie, car « environ », ou « comme », marque à peine une indécision, et n'est guère ici qu'une forme de langage pour arrondir la phrase; il n'y avait pas lieu de dire « en tout », si le nombre était indéterminé dans la pensée de l'auteur. Douze est un bon chiffre vraiment pour ce groupe primitif, figure des judaïsants qui prétendaient ne se réclamer que des douze apôtres du Christ et qui n'avaient point son Esprit.

En définitive, cette anecdote ne tient à rien dans la chaîne des voyages et actions de Paul; elle a été tout simplement intercalée, on peut dire interpolée, par le rédacteur, en tête du récit concernant la prédication de Paul à Ephèse.

⁸ Et étant entré dans la synagogue, il y parla avec assurance durant trois mois, discourant et inculquant les choses du règne de Dieu. ⁹ Et comme quelques-uns s'obstinaient et refusaient de croire, en décriant la voie devant l'assemblée, se retirant d'eux, il

L. — LA MISSION D'EPHÈSE

Avec la brusque assertion : — « Mais, entré dans la synagogue, il parla hardiment », — l'on retrouve le fil de l'histoire authentique, coupé pour introduire l'anecdote des douze demi-chrétiens. Paul commence par prêcher dans la synagogue, comme il avait fait à Corinthe ; mais le caractère de la notice primitive est ici mieux conservé que dans la relation de l'apostolat corinthien. Paul fréquenta la synagogue d'Ephèse et y parla librement — « trois mois durant ». — Précision où se reconnaît l'information exacte de la source. — « Discutant » — avec les Juifs et les adorateurs qui venaient à la synagogue le jour du sabbat, — « et prêchant les choses du règne de Dieu » (τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, équivalent de τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ, XVIII, 25 ; cf. XXVIII, 31). — Il est probable que la source indiquait le succès de cet enseignement, avant de marquer le changement intervenu au bout des trois mois dans le régime de la prédication ; mais le rédacteur est toujours pressé d'arriver à la rupture avec les Juifs. — « Comme quelques-uns, s'obstinant à ne pas croire ». — Il y eut sans doute beaucoup d'incrédules, mais les « quelques-uns » dont il s'agit sont ceux des Juifs qui s'emportèrent violemment contre la prédication chrétienne. — « Se mirent à injurier la voie », — à blasphémer la nouvelle doctrine et le messianisme de Jésus, — « devant la foule » — c'est-à-dire devant l'assemblée synagogale, ce qui rendait intenable la position du prédicateur et aussi celle de ses adhérents. — « S'éloignant d'eux, il sépara les disciples. » — C'est-à-dire qu'il eut désormais à part ses réunions d'enseignement pour ceux qu'il avait gagnés durant sa prédication à la synagogue, et pour le groupe chrétien qui existait avant son arrivée. Il est à noter que la prédication d'Apollos n'avait pas donné lieu à pareille scission, peut-être parce qu'elle avait duré moins longtemps, peut-être encore parce que le prédicateur était plus insinuant, plus modéré dans sa façon de proposer et de défendre sa foi. On remarquera aussi le ton naturel de cette notice, où la séparation se fait sans éclat de violence extrême de part ni d'autre, et sans la mise en scène dont le rédacteur n'a pas cru pouvoir se dispenser à Corinthe (XVIII, 6). Désormais, au lieu de prêcher chaque

prit à part les disciples, discourant chaque jour dans la salle de Tyrannus. ¹⁰ Et cela eut lieu pendant deux années, en sorte que

sabbat dans la synagogue, Paul — « discourait chaque jour dans la salle de Tyrannus ». — Détail vraiment curieux : Paul a ses séances oratoires quotidiennes dans un local, une salle de lecture, louée par lui à cet effet, et appropriée à ce genre d'exercice. On dirait d'un rhéteur en vogue, et l'indice est très significatif quant au succès de la prédication éphésienne. Notre Tyrannus ne doit pas être un docteur juif qui tenait école ; c'était vraisemblablement un païen ; on ne nous dit pas s'il enseignait ou s'il était simplement propriétaire de la salle qu'il mit à la disposition de Paul ; sans doute n'était-il pas mal disposé pour le judaïsme ni pour Paul ; mais on ne saurait dire s'il s'est fait chrétien. Le ms. D, la marge Philox. et quelques autres témoins croient savoir que Paul enseignait ainsi, « dans la salle d'un certain Tyrannus, de la cinquième heure à la dixième », c'est-à-dire entre onze heures du matin et quatre heures de l'après-midi. Certains critiques, ravis d'une telle exactitude, inclinent à penser que l'indication est authentique et qu'elle s'est gardée seulement dans ces quelques témoins (WENDT, 274), ou tout au moins qu'elle procède d'une bonne tradition (B. WEISS, *Codex D*, 110). De telles précisions sont loin d'être toujours une marque d'historicité ; et la glose aura pu être aussi bien suggérée par un usage du temps (CLEMEN, I, 283). Après tout, il n'est pas tellement, tellement vraisemblable que Paul ait parlé tous les jours six heures durant, pendant deux années. Mais, comme les premières heures du jour étaient celles du travail, des affaires et de l'enseignement profane (RAMSAY, 221), on a pu conjecturer que la salle utilisée par Paul n'était pas libre avant onze heures du matin.

« Or cela se fit pendant deux années », — qui jointes aux trois mois précédents représentent la durée totale du séjour de l'Apôtre à Ephèse. Le discours de Milet parle de trois années (xx, 31) ; mais la formule est oratoire, quand même l'on devrait ajouter aux deux ans le temps, relativement court, qui s'écoula entre l'envoi d'Eraste et de Timothée (xix, 22), et le retour de ce dernier apportant à Paul des nouvelles fâcheuses qui le déterminèrent à se rendre tout de suite à Corinthe. Et il n'est pas sûr que l'Apôtre soit resté à Ephèse durant cet intervalle, ou bien que ce temps ne soit pas compris dans les deux ans. Toujours est-il que la prédication à Ephèse, dans les conditions qui viennent d'être dites, fut particulièrement féconde, quoiqu'il faille

tous les habitants de l'Asie entendirent la parole du Seigneur,

en rabattre quelque peu de ce qu'on nous en dit. — « En telle sorte que tous les habitants de l'Asie, tant Juifs que païens, entendirent la parole du Seigneur ». — La salle de Tyrannus n'aurait pas été assez grande pour les contenir, lors même qu'on les y eut amenés successivement. Paul a de ces hyperboles (cf. I THESS. I, 8 ; ROM. XV, 19) ; mais on peut soupçonner le rédacteur, qui certainement résume dans ce passage les indications plus détaillées de la source, d'avoir forcé la note. Paul, écrivant aux Corinthiens peu avant son départ d'Ephèse, dira plus simplement qu'une « porte grande et avantageuse » lui a été « ouverte » en cette ville, et qu'il y a trouvé « beaucoup d'adversaires » (I COR. XVI, 9). Sur ces difficultés qui entravaient le ministère apostolique, la relation de Luc n'était point muette ; mais le rédacteur n'en dira rien, car l'émeute qu'il racontera bientôt n'est qu'un incident particulier et sur lequel la critique doit faire beaucoup de réserves ; il placera dans le discours de Milet une allusion aux « complots des Juifs » (XX, 19), propos vague et sans portée de la part d'un écrivain qui joue perpétuellement des complots juifs ; le récit de l'émeute et le silence du présent abrégé sur les difficultés rencontrées laissent deviner que les obstacles, pour une bonne partie, sont venus tout aussi bien des païens. On sait, par l'épître aux Colossiens, que d'Ephèse la prédication chrétienne a rayonné sur la contrée, notamment dans les villes de la vallée du Lycus, Colosses, Laodicée, Hiérapolis, où le christianisme s'implanta par suite de la prédication de Paul à Ephèse, quoique l'Apôtre lui-même ne soit point allé y porter personnellement l'Évangile (cf. COL. IV, 12-13, rôle d'Epaphras).

Ephèse était une de ces villes plus ou moins cosmopolites, comme Antioche, Corinthe, Rome elle-même, où le christianisme eut dès l'abord ses plus grands succès. Elle avait une juiverie nombreuse (JOSÈPHE, *Ant.* XIV, 10, 11-13, 16, 19, 25 ; XVI, 6, 4, 7). Le culte de la grande Artémis y entretenait bien un foyer de ce fanatisme qui se rencontre dans les lieux de pèlerinages. Par ailleurs, Ephèse n'avait pas, pour les mœurs, meilleure réputation que Corinthe. C'était la ville la plus célèbre de l'Asie antérieure, capitale de la province romaine d'Asie, siège du proconsul. Mais il est à noter que, pour Ephèse, le rédacteur n'a pas trouvé un nom de magistrat à exploiter, comme il a fait à Corinthe pour Gallion ; peut-être ne l'a-t-il pas pu, si l'autorité romaine s'est montrée, à l'occasion, peu bienveillante ;

tant Juifs que Grecs. ¹¹ Et Dieu faisait des miracles non ordinaires par les mains de Paul, ¹² à tel point que l'on prenait sur son corps, pour les (appliquer aux) malades, mouchoirs ou

on verra que, faute de mieux, il s'est rejeté sur des dignitaires provinciaux, les asiarques (v. 31), et ce doit être parce qu'il ne pouvait mobiliser le proconsul. Les idées chrétiennes « ne trouvaient nulle part un meilleur accueil que dans les villes populeuses, commerçantes, remplies d'étrangers, envahies par les Syriens, les Juifs et cette population d'origine incertaine qui, depuis l'antiquité, est maîtresse de tous les points d'arrivage de la Méditerranée » (RENAN, 335). Paul n'en a pas moins connu à Ephèse de très graves épreuves ; il y a « lutté avec les bêtes », dit la première aux Corinthiens (xv, 32) ; il y a goûté très probablement de la prison, et peut-être y a-t-il subi une des trois flagellations dont parle la seconde aux Corinthiens (xi, 23, 25). L'autorité romaine ne dut pas être entièrement étrangère à ces tribulations.

LI. — LES MIRACLES DE PAUL ET LA MAGIE ÉPHÉSIENNE

Les détails qui suivent (vv. 11-20) n'ont pas la consistance historique de la notice qu'on vient de voir, et beaucoup de critiques les ont attribués soit à une source secondaire soit à la rédaction (cf. WENDT, 274). Dans l'hypothèse la plus favorable, on n'aurait là que des éléments assez douteux, placés hors cadre, plus ou moins dénaturés et amplifiés par le rédacteur ; mais le plus probable est que tout cela est fictif. C'est, pour commencer, un flot de miracles qui rappellent d'un peu trop près ceux de Pierre (v, 12, 15-16).

« Et Dieu faisait des miracles non vulgaires par les mains de Paul » (cf. v, 12), — et le pouvoir miraculeux de celui-ci était si bien établi — « que l'on appliquait aux malades les mouchoirs ou les tabliers (de travail ; σουδάρια ἢ σιμικίνθια, deux mots latins) qui avaient touché sa peau ; et les maladies les quittaient, et les mauvais esprits s'en allaient » — de ceux qui en étaient possédés. D'où il semble résulter que cette notice générale est une pièce de remplissage, destinée à introduire la piquante et très peu solide histoire d'exorcisme qui va être rapportée.

Cette rumeur de guérisons et l'utilisation des linges de Paul ne serait pas en soi chose aussi incroyable qu'elle paraît à certains exégètes, qui aimeraient mieux ne pas voir l'Apôtre compromis en ces sortes

abliers, et que les maladies les quittaient, que les esprits mauvais s'en allaient.¹³ Or quelques-uns aussi des exorcistes juifs ambulants se risquèrent à invoquer sur ceux qui avaient les mauvais esprits le nom du Seigneur Jésus, disant : « Je vous adjure par le Jésus que Paul prêche. »¹⁴ Et c'étaient les sept

d'affaires. Mais Paul connaît le charisme des guérisons (cf. I Cor. XII, 9, 28, 30) ; il croyait à la vertu des exorcismes et les pratiquait. Ce qui rend suspecte la présente notice est sa correspondance avec celle qui regarde Pierre, les deux paraissant artificielles, taillées sur le même patron, avec des nuances spéciales pour les différencier. Prises telles quelles, ce doivent être des inventions du rédacteur, mais qui ne sont pas sans quelque fondement dans la réalité ni peut-être dans la relation de Luc. Il est oiseux de remarquer (WELLHAUSEN 40) que ce n'est pas la faute de Paul si on lui vole son linge, et que les guérisons par le mouchoir de Paul sont choses moins extravagante que les guérisons par l'ombre de Pierre. Il n'est point dit que mouchoir et tablier disparaissent à l'issu de l'Apôtre, et il semblerait plutôt qu'on les lui prend sur le corps sans qu'il y mette opposition ; et même, si le fait est vrai, on n'a pas dû lui prendre son linge sans le remplacer. Enfin l'idée du miracle par l'ombre vaut exactement celle du miracle par le linge de corps. Pierre non plus n'était pas maître de l'usage qu'on faisait de son ombre. Et l'ombre, qui est comme le double de la personne, a un effet magique par contact, ou est censée l'avoir, tout comme les linges qui ont touché le corps du thaumaturge, qui tiennent ainsi de l'homme lui-même et de sa vertu, et que l'on applique ensuite aux malades. Tout cela fait partie du même courant d'idées et de pratiques magico-religieuses qui sont familières aux hommes incultes et de demi-civilisation, et qui se perpétuent plus ou moins chez les civilisés.

« Or certains des exorcistes juifs qui couraient le pays ». — L'on sait que les exorcistes juifs foisonnaient en Palestine et ailleurs dans la dispersion ; Josèphe (*Ant.* VIII, 2, 5) dit qu'ils se servaient de formules et de recettes qu'ils prétendaient venir de Salomon. — « S'aventurèrent à prononcer sur les gens qui avaient les esprits impurs le nom du Seigneur Jésus ». — On a retrouvé aussi bien le nom de Jésus dans des formules d'exorcismes païens où étaient exploités des croyances juives et des noms hébreux (« Je t'adjure par le dieu des Hébreux Jésus », dans le papyrus reproduit et commenté par DEISSMANN, *Licht vom Osten*, 1901, pp. 180-189). L'emploi du nom de Jésus

filis d'un certain Skévas, grand-prêtre juif, qui faisaient cela.¹⁵ Mais, répliquant, l'esprit mauvais leur dit : « Je connais Jésus, et je sais

par des exorcistes juifs est attesté ailleurs que dans le Nouveau Testament (cf. CHWOLSON, *Das letzte Passahmahl*, 100, 102, 107). — Nos exorcistes juifs menaçaient les démons — « en disant : « Je vous adjure par le Jésus que Paul prêche ». — Il importe au succès des exorcismes que les déterminations les plus exactes accompagnent le nom évoqué ; on prévient ainsi les échappatoires des esprits, toujours subtils. Nul besoin de suppléer (avec PREUSCHEN, 156) l'intention de l'exorcisme, qui pouvait s'exprimer diversement suivant les cas (l'intention de l'exorcisme n'est pas exprimée non plus dans la formule du papyrus magique qui vient d'être citée). — « Et c'étaient les sept fils d'un certain Skévas, grand-prêtre des Juifs, qui en usaient ainsi ». — Le nom de Skévas est assez rare, et il est inouï comme nom de grand-prêtre (voir la liste des grands-prêtres depuis l'avènement d'Hérode jusqu'à la guerre de Judée, dans SCHÜRER, II³, 216-220). On ne conçoit guère, à cette date, un grand-prêtre juif dont les sept fils auraient exercé en Asie la profession d'exorcistes ambulants. Ces exorcistes étaient gens de bas lieu et de médiocre considération. Skévas, dit-on, peut être qualifié grand-prêtre en tant qu'appartenant à une des familles pontificales (cf. IV, 6). Mais il est surprenant quand même de voir ses fils dans ce rôle. Le ms. D et la marge Philox. ont pensé écarter les obscurités par une large paraphrase : « Parmi eux (les exorcistes décrits au v. 13), les fils d'un certain Skévas, prêtre (ιερέως, au lieu de Ἰουδαίου ἀρχιερέως ; noter qu'on n'indique pas le nombre des fils, pour une raison qui apparaîtra plus loin), *voulaient aussi faire la même chose. Ils avaient coutume d'exorciser de tels (possédés), et s'approchant du démoniaque, ils se mirent à invoquer le nom (de Jésus), disant : Nous t'enjoignons, par Jésus que Paul prêche, de t'en aller.* » Lourd et médiocre développement, qui voudrait fournir une meilleure introduction au cas particulier qui va se produire. C'est, en effet, un seul démon qui va répondre, sans autre préambule, à l'exorcisme dont on vient de donner la formule générale. On suit l'effort du rédacteur pour amener vaille que vaille le trait piquant, cueilli par lui on ne sait où, dont il lui plaît d'orner l'histoire de Paul.

« Répliquant » —, dans un cas donné, que le rédacteur, sans doute pour une bonne raison, oublie de spécifier, ne voulant pas prendre la peine de l'inventer, — « l'esprit mauvais leur dit » —, à tous, proba-

(qui est) Paul ; mais vous, qui êtes-vous ? » ¹⁶ Et se jetant sur eux, l'homme en qui était l'esprit mauvais les maîtrisa tous (et) fut tellement plus fort qu'eux, qu'ils s'enfuirent de cette maison

blement, comme si les dits exorcistes avaient accoutumé d'opérer ensemble : — « Je connais Jésus, et je sais (qui est) Paul ; mais vous autres, qui êtes-vous ? » — Ce démon avait beaucoup d'esprit ; et il ne manquait pas non plus de vigueur. L'exorcisme étant censé ne point agir, — « l'homme en qui était ce mauvais esprit, se jetant sur eux, les maîtrisa tous ». — « Tous les deux », semble dire le texte (κατακυριεύσας ἀμφοτέρων), ce qui contredirait l'indication précédente sur les sept fils ; de là vient sans doute que le nombre des fils a été supprimé plus haut dans le ms. D, et qu'un ms. latin (*c. Gigas*) remplace tout bonnement « sept » par « deux », pour l'accord des deux passages. On a proposé d'entendre : « des deux côtés » (EWALD, *ap. WENDT*, 275), ce qui n'est point satisfaisant, ou bien « deux par deux » (K. SCHMIDT, *ibid.*), ce que le texte ne permet pas davantage ; ou bien que le rédacteur, pour faire court, avait oublié de dire que deux seulement des sept fils étaient intervenus en cette occasion (WENDT, *loc. cit.*) : conjecture un peu mécanique, mais dont on pourrait se contenter si le récit n'avait été construit plutôt qu'abrégé par le rédacteur, et si l'usage du grec récent ne permettait de traduire le mot litigieux par « tous ensemble » (NESTLE, *ap. WENDT, loc. cit.*). L'on nous présente un démon très fort, qui pouvait battre sept hommes à la fois. Au surplus, la source quelconque à laquelle notre rédacteur a emprunté l'idée de cette anecdote ne mettait peut-être en scène que deux opérateurs. — « Il les rossa si bien qu'ils s'enfuirent tout nus et meurtris, de cette maison-là », — de la maison où était le possédé.

Il est superflu de se demander si l'exorcisme n'avait pas réussi en d'autres cas, et pourquoi il tourne cette fois contre les exorcistes. La leçon du ms. D, citée plus haut, a été conçue tout exprès pour que le cas raconté parût comme une première expérience des fils de Skévas. Le texte ordinaire est plus vague, et l'on dirait plutôt que les fils de Skévas n'en sont pas à leur première tentative ; seulement le rédacteur avait dit d'abord que certains exorcistes juifs « essayaient », ce qui ne préjuge pas le résultat. Dans sa pensée, il n'y aura eu que des essais inutiles, le nom de Jésus étant inopérant dans la bouche de gens qui n'ont pas la foi chrétienne, et il y a eu un essai plus que fâcheux, qui couvrit de ridicule ceux qui l'avaient tenté, l'exorcisme

tout nus et couverts de blessures.¹⁷ Et cela fut connu de tous les Juifs et les Grecs qui habitaient Ephèse, et une crainte tomba sur eux tous, et l'on célébrait le nom du Seigneur Jésus.¹⁸ Et beaucoup de ceux qui avaient cru venaient confesser et

que voulurent, en un cas donné, pratiquer les fils de Skévas. Ce cas est typique, et l'intention du rédacteur n'est certainement pas de signifier que les magiciens, une fois par hasard, ayant eu affaire à un démon plus retors, se trouvèrent fort mal d'avoir employé une recette qui leur réussissait ordinairement. Il veut faire entendre, au contraire, que le nom de Jésus est tout-puissant, mais dans la bouche de ceux qui croient en lui, et que les démons eux-mêmes ne se laissent pas prendre à l'artifice des magiciens qui voudraient utiliser ce nom contre eux sans avoir la foi du Christ.

« Cela », — dit gravement notre hagiographe, — « fut connu de tous les Juifs et païens qui habitaient Ephèse ; une » — religieuse — « terreur tomba sur eux tous, et le nom du Seigneur Jésus en fut célébré. » — A ces exagérations pieusement hyperboliques on reconnaît la manière et le style de notre rédacteur (cf. I, 19 ; II, 43 ; V, 5, 11 ; Lc. I, 12 ; V, 26 ; VII, 16, tous passages rédactionnels). Pour un peu il convertirait toute la ville d'Ephèse à cause d'un exorcisme raté. La population tout entière est censée avoir connu le cas et l'avoir compris assez exactement pour se rendre compte de la moralité qu'il a voulu mettre dans son histoire : efficacité absolue du nom de Jésus, mais dans la bouche d'un exorciste croyant ; Paul peut, par le nom de Jésus, exorciser tous les diables et guérir toutes les maladies ; les sorciers les plus habiles et les plus réputés ne sont pas qualifiés pour se servir de ce nom divinement efficace, et ils ne l'emploient qu'à leur dam. Voilà pourquoi Juifs et Grecs sont saisis d'une pieuse frayeur, et le prestige du Christ va grandissant. Cela n'empêchera pas, quelques lignes plus loin, la population éphésienne de se soulever tout entière contre Paul au nom de la grande Artémis. Inconstance du sentiment populaire, dira-t-on. Mais c'est plutôt insouciance du rédacteur à coordonner ses propres fictions.

L'impression de l'événement ne fut pas moindre sur les fidèles. — « Beaucoup parmi les croyants ». — Littéralement : « parmi ceux qui avaient cru » (τῶν πεπιστευκότων) ; et il ne s'agit pas de gens que la mésaventure des fils de Skévas aurait convertis. On peut trouver étrange qu'ils aient attendu cette occasion pour renoncer à la magie ; mais c'est le rédacteur qui les a fait attendre, afin de signaler,

déclarer leurs pratiques.¹⁹ Et plusieurs de ceux qui avaient exercé la magie, rassemblant les livres, les brûlaient devant tous ; et l'on en estima le prix, et l'on (en) trouva (pour) cinquante mille (pièces) d'argent.²⁰ Ainsi par puissance la parole du Seigneur grandissait et se fortifiait.

avec la faillite de la magie éphésienne, l'élimination de la magie dans la communauté d'Ephèse. — « Beaucoup venaient confesser et déclarer leurs pratiques », — résolus désormais à y renoncer. On n'est pas autrement surpris de trouver qu'un grand nombre de croyants, surtout à Ephèse, avaient été adonnés aux pratiques de la magie, et l'on conçoit même, à la rigueur, que leurs apôtres aient pu, pendant quelque temps, ignorer leurs habitudes, moins choquantes d'ailleurs pour eux que pour nous, qui jugeons trop facilement de leur mentalité d'après la nôtre. Seulement, vu le caractère du présent récit, la présomption est que le rédacteur a voulu mettre tout exprès à Ephèse et la déconfiture de la magie non chrétienne et la leçon qu'il se proposait de donner sur ce thème de la magie. La magie est synchrétiste, non proprement religieuse. Le christianisme réprouve cette magie-là, qui lui est étrangère et qui contredit l'éminente souveraineté de Dieu. L'Eglise a ses exorcismes, plus efficaces que les recettes de la magie, et qui s'administrent selon l'ordre, en tout respect de Dieu et de son Christ, ayant par eux leur vertu, et en tout mépris des puissances démoniaques, qui s'enfuient devant les représentants de la foi ; qu'on s'y tienne, et qu'on laisse aux Juifs et aux païens leur magie de démons.

« Or un assez grand nombre de ceux qui avaient pratiqué les œuvres magiques », — « les curiosités » (τὰ περίεργα). Euphémisme qui est, en quelque manière, le terme technique pour désigner ces sortes d'opérations. — « Apportant ensemble les livres », — les écrits magiques dont ils s'étaient servis, et l'on sait que les formules magiques d'Ephèse (Ἐφέσῃ γραμματα) étaient en grande réputation, — « les brûlaient devant tous », — devant tous les frères, bien que peut-être le rédacteur n'hésitât point à faire brûler ces damnables écrits devant toute la population d'Ephèse. Mais il semble que l'aveu de magie soit mieux à sa place devant la communauté. — « Et ils en comptèrent le prix total, et ils en trouvèrent pour cinquante mille drachmes ». — C'est une somme : quarante-cinq mille francs ! Il va sans dire que la précision du détail ne prouve pas l'historicité du fait, mais l'intérêt que le rédacteur prend à son petit tableau. Il con-

²¹ Et lorsque ces choses furent accomplies, Paul se mit dans

clut par une réflexion banale : — « C'est ainsi que, par force », — en manifestant sa puissance comme il vient d'être dit, — « la parole du Seigneur grandissait et se fortifiait » (cf. VI, 7 ; XII, 24, formules de remplissage rédactionnel) — par les nombreuses conversions qu'elle opérait. Il y aurait eu à dire, et Luc avait dit, sur le ministère éphésien, autre chose que ces pauvretés.

V. LE VOYAGE DE PAUL A JÉRUSALEM ET SA CAPTIVITÉ

LII. — LES PROJETS DE PAUL

Paul, jugeant terminé son ministère à Ephèse, forme des projets pour l'avenir : d'abord un voyage à Jérusalem, que doit précéder une tournée dans les communautés de Macédoine et d'Achaïe, fondées antérieurement à la mission d'Ephèse, puis un voyage à Rome. Des raisons qui motivent ces résolutions on ne nous dit rien. L'indication, très précise, confirmée d'ailleurs par les épîtres aux Corinthiens et aux Romains, doit venir de source. Mais, pour en mesurer toute la portée, il faut la dégager de son contexte et la commenter par les épîtres. Dans la source, cette notice devait suivre les indications, qui ont été données plus haut (vv. 8-10), concernant la prédication de Paul à Ephèse et la durée de son séjour ; car la formule d'introduction : — « Quand cela fut accompli » (ὡς δὲ ἐπληρώθη ταῦτα), — bien que le rédacteur l'ait voulu rapporter à ce qui précède, ne s'accorde bien ni avec le progrès de la parole (v. 20), qui ne peut être censé clos, ni avec les faits divers qui viennent d'être racontés (vv. 11-19), et qui ne sont point des travaux du ministère apostolique, mais vise les deux années d'enseignement dans l'école de Tyrannus, après les trois mois de prédication dans la synagogue. Ce sont « ces » années et leur œuvre qui maintenant « sont accomplies » (cf. xxiv, 27), et au terme desquelles — « Paul se mit dans l'esprit » (ἐθετο... ἐν τῷ πνεύματι. La source marquait peut-être ici une injonction de « l'Esprit » ; cf. xvi, 6-10 ; xxiii, 11) — un plan d'activité apostolique pour le prochain avenir. Il se proposait, — « après avoir parcouru la Macédoine et l'Achaïe » — pour revoir les communautés fondées par lui dans ces provinces, — « de se rendre à Jérusalem, disant », — pour achever la définition de son programme :

l'esprit de se rendre, après avoir traversé la Macédoine et

— « Quand j'aurai été là, il faudra que je voie aussi Rome ». — Le texte laisse clairement entendre que l'objet principal vers lequel se tourne la pensée de l'Apôtre est Rome, mais qu'il ne croit pas pouvoir s'y rendre avant d'être allé à Jérusalem, ni aller à Jérusalem avant d'avoir revu ses communautés de Macédoine et d'Achaïe. Pourquoi ces délais et cet enchaînement, la source l'expliquait certainement dans la suite, mais le rédacteur ne motivera, et très incomplètement, que le voyage de Jérusalem. Fort heureusement les épîtres nous renseignent sur les fins que poursuivait Paul en visitant d'abord les Eglises de Macédoine et d'Achaïe, puis celle de Jérusalem, et enfin la ville de Rome.

Les épîtres nous apprennent que l'objet principal du voyage de Paul à Jérusalem était d'apporter à la communauté du lieu le produit des collectes qu'il avait organisées pour elle dans les communautés fondées par lui. Et nous savons déjà que le dévouement de l'Apôtre à cette œuvre ne procède pas d'une générosité toute spontanée. Depuis l'assemblée de Jérusalem, la collecte était pour les missionnaires de la gentilité une sorte d'obligation contractée en faveur de la communauté mère, et Paul se flatte de n'avoir jamais manqué à cet engagement (GAL. II, 10); dans la première aux Corinthiens, qu'il a écrite d'Ephèse un peu avant de quitter cette ville, c'est-à-dire vers le temps où nous conduit le récit des Actes, il invite les fidèles de Corinthe à suivre en cette affaire de cotisations la règle qu'il a établie dans les communautés de Galatie, afin que la collecte se trouve toute prête quand il viendra (I Cor. XVI, 1-2). Il dit aux Corinthiens que leurs délégués porteront l'argent à Jérusalem, et que lui-même les accompagnera, si la somme en vaut la peine (I Cor. XVI, 3-4). Faut-il supposer qu'à cette date sa volonté serait encore incertaine? Il est bien plus probable qu'il recourt ici à une petite habileté pour que ses fidèles délient un peu plus largement les cordons de leur bourse. C'est à même fin qu'il les avertit de son itinéraire : il arrivera chez eux en passant par la Macédoine (I Cor. XVI, 5), où sans doute il prendra la collecte des communautés de ce pays, à l'égard desquelles il ne convient pas que celle de Corinthe se trouve en retard.

On est alors au printemps, car Paul dit qu'il restera à Ephèse jusqu'à la pentecôte; il se rendra en Macédoine; il arrivera à Corinthe en automne, et il se propose d'y passer l'hiver; après quoi il quittera Corinthe pour la destination qu'indiqueront les circonstances (I Cor.

l'Achaïe, à Jérusalem, disant : « Quand j'aurai été là, il faut que

xvi, 6-9). Certainement il pense à Jérusalem et à Rome, mais il ne lui plaît pas d'en dire davantage pour le moment. En attendant, il prie les Corinthiens de faire bon accueil à Timothée, qui doit les visiter et venir retrouver son maître avant que celui-ci quitte Ephèse pour se rendre en Macédoine et à Corinthe (I Cor. xvi, 10-11). Timothée reviendra « avec les frères » ; sans doute n'est-il point parti seul d'Ephèse, et ce doit être cette mission de Timothée que vise notre récit en disant que Paul, en vue de son prochain voyage et avant de quitter l'Asie, — « envoya en Macédoine deux de ses auxiliaires, Timothée et Erastus ». — On ne sait si cet Erastus est le fidèle de Corinthe qui est qualifié dans l'épître aux Romains « trésorier de la ville » (Rom, xvi, 23). Beaucoup jugent que cette fonction sédentaire n'est pas compatible avec le rôle d'auxiliaire de Paul, que les Actes lui attribuent aussi bien qu'à Timothée (cf. II Tim. iv, 20). Toujours est-il que Timothée et Erastus étaient déjà partis d'Ephèse quand Paul écrivit sa lettre aux Corinthiens ; mais, comme ils passaient par la Macédoine et que Paul envoyait directement sa lettre à Corinthe, la lettre devait arriver avant eux. Ces envoyés, quoique les Actes n'en disent rien, devaient préparer les communautés à la visite de l'Apôtre et recommander que la collecte fût prête quand il arriverait.

La seconde aux Corinthiens témoigne que les choses ne marchèrent pas aussi bien que Paul l'avait espéré. Le rapport de Timothée n'avait pas été favorable : des divisions s'étaient produites dans la communauté, où une propagande défavorable à Paul s'était exercée, minant l'autorité de l'apôtre fondateur (cf. II Cor. xi, 21-23 ; xii, 20-21). Paul avait alors modifié ses plans. Au lieu de venir à Corinthe par la Macédoine, il avait voulu d'abord se rendre à Corinthe, pour pacifier la communauté, sauf à visiter ensuite les communautés macédoniennes et à revenir encore une fois à Corinthe afin de partir de là pour la Judée (II Cor. i, 15-16. Noter que, cette fois, le voyage de Paul en Judée n'apparaît en aucune façon subordonné au montant de la collecte, et que l'intention de l'Apôtre à cet égard est présentée comme ferme dès le commencement). Mais, si la précédente visite de Timothée, homme timide, à ce qu'il semble, et de médiocre ascendant (cf. I Cor. xvi, 10-11, où Paul le laisse deviner, en recommandant aux Corinthiens de ne pas faire peur à son disciple et de ne pas faire fi de lui), n'avait pas amélioré la situation, celle de Paul lui-même l'avait singulièrement aggravée. Lui-même dit que cette visite avait

été particulièrement triste, et qu'il ne voudrait pas la recommencer (II Cor. II, 2) ; il semble que les humiliations et les affronts personnels ne lui avaient point été épargnés (cf. II Cor. II, 5 ; VII, 12). Il s'était éloigné, vaincu par cette opposition, et, déconcerté, il était retourné jusqu'en Asie, tout en promettant de revenir. La réconciliation se fit par l'effet d'une lettre, (II Cor. II, 14-VI, 13 ; VII, 2-4 ; X-XIII), plus encore peut-être par l'intermédiaire d'un homme qui paraît avoir été mieux doué pour cette œuvre de diplomatie spirituelle que Timothée et que Paul lui-même, à savoir son ancien disciple Titus. Paul avait indiqué à celui-ci comme lieu de rendez-vous Troas, où s'ouvrait devant lui un champ d'évangélisation qui promettait d'être fécond ; il était venu à Troas, il y avait prêché, mais, n'y ayant pas trouvé Titus, et Titus n'arrivant pas, il était venu en Macédoine et s'y était arrêté, attendant Titus en grande appréhension ; Titus était enfin arrivé, apportant les nouvelles les plus consolantes (II Cor. II, 12-13 ; VII, 5-16). Paul toutefois ne jugea pas à propos de se rendre immédiatement à Corinthe, où maintenant on le réclamait, mais il s'y fit précéder par le même Titus et une nouvelle lettre (II Cor. I-II, 13 ; VII, 5-IX) où il revient sur l'œuvre de la collecte et la recommande instamment.

Combien de temps prirent toutes ces allées et venues et tous ces messages, on ne saurait le dire avec certitude. Paul est revenu à Corinthe comme il l'annonçait, et il a dû y faire un assez long séjour, durant lequel il a écrit l'épître aux Romains. Comme il a quitté définitivement Corinthe tout au commencement du printemps, avant la pâque (XX, 6), la dernière lettre aux Corinthiens et la seconde mission de Titus à Corinthe ne peuvent guère se placer que dans les derniers mois de l'année précédente. Les Actes (XX, 2-3) disent que Paul, avant de partir pour Jérusalem, demeura trois mois « en Helade », ce qui, dans le contexte, ne peut s'entendre que de l'Achaïe, c'est-à-dire de Corinthe. Mais la rédaction ne nomme pas Corinthe, non plus qu'elle ne fait la moindre allusion aux démêlés de Paul avec la communauté de cette ville pendant l'intervalle compris entre sa mission d'Ephèse et son dernier séjour en Achaïe. La rédaction a supprimé tous ces conflits, avec le séjour intermédiaire de Paul à Corinthe et tous les mouvements qui en dépendent, et elle a construit le récit de telle sorte que Paul, en quittant Ephèse, après l'émeute dont il va être aussitôt question, s'est rendu par la Macédoine, qu'il a traversée assez rapidement, à Corinthe, d'où après un séjour de trois mois, il est parti pour Jérusalem. Il ne paraît point douteux que des données importantes de la source ont été ainsi omises, disons supprimées, et il n'est pas certain que celles qui ont été

maintenues dans la perspective artificielle et fausse de notre récit y aient gardé leur signification et leur lieu propres. Si l'on admet que les « trois mois », comme il est probable, marquaient dans la source la durée du dernier séjour de Paul à Corinthe, l'Apôtre y sera venu en novembre ou décembre de l'année précédente ; l'envoi préalable de Titus et de la lettre qu'il porte se placeront vers octobre ; si l'on place dans les premiers mois de la même année la composition de la première aux Corinthiens, il ne restera guère que six mois pour le retour de Timothée à Ephèse, le départ de Paul et son séjour intermédiaire à Corinthe, sa retraite et la première mission de Titus auprès des Corinthiens, le bref séjour de Paul à Troas, et le séjour plus long qu'il fait dans les communautés de Macédoine avant de revenir à Corinthe pour la dernière fois. Ce temps peut être, à la rigueur, suffisant, mais les faits y sont un peu pressés, et il est permis de se demander si, au lieu de six mois, ce n'est pas un an et demi qu'il faut mettre entre la première aux Corinthiens et la dernière visite de Paul à cette communauté.

Paul était à Corinthe, et près de partir pour Jérusalem, quand il écrivit son épître aux Romains. Il leur écrit pour leur annoncer sa venue, mais seulement après qu'il sera allé à Jérusalem. « Pour le moment, dit-il, je m'en vais à Jérusalem pour le service des saints. Car la Macédoine et l'Achaïe ont jugé bon de faire un don aux saints pauvres de Jérusalem » (Rom. xv, 25-26). Il n'est question que des collectes de Macédoine et d'Achaïe, et, quoi qu'en pensent beaucoup d'interprètes, qui font concentrer à Corinthe les collectes de Galatie et celle d'Asie, il ne pouvait pas être alors question d'autre chose. Il est tout à fait gratuit, et il n'est peut-être pas fort sensé, de supposer que les collectes de Galatie et d'Asie suivaient Paul depuis des mois et même des années à travers toutes ses pérégrinations. On ignore, d'ailleurs, quelles étaient à cette date les relations de Paul avec les communautés de Galatie, et l'on ne sait pas davantage s'il avait eu le temps, quand il revint d'Ephèse à Corinthe, d'organiser des collectes dans les communautés d'Asie qui étaient à peine fondées. En présentant ces collectes comme des aumônes volontaires, Paul dissimule une partie de leur véritable signification, puisqu'il y avait eu de sa part, vis-à-vis des anciens apôtres, engagement formel de les organiser régulièrement. Lui-même professe que l'aumône matérielle est comme la rançon de de la communion spirituelle à laquelle les communautés païennes sont admises par la communauté mère de la foi et de l'évangélisation. En vérité, l'offrande, si libre qu'elle ait été relativement dans ses modalités, était l'attestation et le symbole de cette communion accor-

dée aux fidèles venus du paganisme. C'est ce qui fait l'importance de sa signification, et c'est ce qui fait aussi que Paul tient à présenter cette collecte lui-même. Il y a un intérêt majeur, et c'est pourquoi, au lieu d'envoyer l'argent à Jérusalem par les délégués des communautés, il y va le porter, tout en sachant bien qu'il s'expose aux plus grands dangers et même à la mort. Ce n'est point, à ce qu'il semble, sans quelque émotion qu'il écrit aux Romains : « Je vous supplie, frères, par notre Seigneur Jésus-Christ et par la charité (qui vient) de l'Esprit (saint), de m'assister de vos prières pour moi auprès de Dieu, afin que j'échappe aux incroyants qui sont en Judée, et que mon service pour Jérusalem soit agréé des saints, en sorte que, venant en joie chez vous, par volonté de Dieu je me repose auprès de vous. » (Rom. xv, 30-32). Paul voudrait donc déjà être à Rome ; mais, avant qu'il puisse aller de ce côté, il doit, au risque de perdre la vie par le fait des Juifs, offrir à l'agrément des « saints » les cotisations de ses communautés. Et l'on dirait qu'il n'est pas autrement certain de cet agrément, que pourtant il juge indispensable, puisqu'il va le solliciter au péril de ses jours.

Il paraît évident que l'Apôtre, nonobstant la différence des conditions extérieures, qui sont plus défavorables, se retrouve dans une situation analogue à celle où il était, dix ou douze ans auparavant, lorsqu'il vint avec Barnabé plaider devant les anciens apôtres la cause des fidèles recrutés parmi les païens. Alors Barnabé et lui avaient obtenu la reconnaissance de leur œuvre, avec la faculté de continuer cette œuvre selon la méthode qu'ils avaient auparavant suivie, sauf à entretenir la communion des fidèles païens avec les « pauvres » de Jérusalem par le moyen de cotisations qui seraient faites pour la communauté mère. Fidèle à cet engagement, Paul revenait à Jérusalem avec les offrandes des communautés fondées par lui, avec les délégués mêmes de ces communautés, qui pouvaient rendre témoignage de son œuvre en même temps qu'ils apportaient leur argent. Pourquoi donc ne semble-t-il pas tout à fait sûr de l'accueil qui lui sera fait par les « saints » ? C'est que, dans l'intervalle, beaucoup de choses se sont passées qui rendent sa position à l'égard de Jérusalem particulièrement délicate et difficile. Il y a eu tout ce que la rédaction des Actes nous a soigneusement caché : l'éclat avec Pierre devant la communauté d'Antioche, la rupture avec Barnabé, qui en est résultée, l'espèce de contre-apostolat que Jérusalem et peut-être Antioche ont provoqué, et qui a poursuivi Paul en Galatie et à Corinthe ; il y a la polémique de Paul contre cette propagande, polémique dont on ne saurait dire qu'elle ait été exempte de violence et

qu'elle ait toujours ménagé ceux dont Paul s'était séparé. Cependant Paul revient à Jérusalem, il se croit dans l'obligation et dans la nécessité d'y revenir, bien que Barnabé ne soit plus auprès de lui pour l'appuyer, bien que Pierre, toujours indulgent, ne soit plus là pour le recevoir, bien que de ceux des trois notables, des trois « colonnes », qui tendirent la main droite à lui et à Barnabé « en signe de communion » (GAL. II, 6-9), il ne doive rencontrer que Jacques, l'inflexible Jacques, l'auteur de ses dissentiments avec Pierre et avec Barnabé, le patron de ceux qu'il appelle des espions (GAL. II, 4), et qu'il est bien près de regarder comme ses ennemis personnels. Certainement il revient comme il était venu il y a douze ans, parce qu'il ne veut pas « courir en vain » (GAL. II, 2); parce que l'acceptation de sa collecte par « les saints » sera la reconnaissance de ses communautés, leur admission à la communion chrétienne dont Jérusalem n'a pas cessé d'être la source et le centre; parce que cette acceptation sera la consécration de l'œuvre accomplie par lui depuis le pacte de l'an 44, et que cette consécration lui permettra de se lancer ensuite sans crainte dans une nouvelle carrière d'apostolat, le passé étant encore une fois garanti, et l'avenir s'ouvrant, de nouveau, libre pour une activité féconde. Il ne pouvait pas se rendre à Rome en laissant derrière lui Jérusalem hostile : son ministère y aurait été d'avance annulé ; il ne faut pas qu'il ait contre lui les « saints pauvres » ; on le sent bien en le lisant. Pour s'expliquer le prestige de la première communauté sur un esprit aussi indépendant que celui de Paul, il faut se rappeler que non seulement cette communauté a été la source et qu'elle reste le centre de l'apostolat, mais qu'elle est dans le lieu messianique, dans la cité où Dieu se manifestera, qui alors deviendra la cité de Dieu, où règnera le Christ, et que « les saints pauvres » sont là qui attendent la parousie du Seigneur. Et ceci aide à comprendre également pourquoi Paul, bien que « les saints » l'aient parfois agacé, vénère Jérusalem, vénère « les saints », et tient à conserver ou à regagner leurs bonnes grâces. Voilà pourquoi Paul veut passer par Jérusalem pour aller à Rome ; autrement son voyage à Jérusalem serait une folie pure. Mais avouons que sa démarche, dans les circonstances où elle s'accomplit, est de celles qui conviennent à un héros de la foi.

Pourquoi Paul se propose d'aller à Rome et même en Espagne, l'épître aux Romains nous le dit en termes éminemment significatifs. Des premières lignes (ROM. I, 3-16) il ressort que Paul, au moment où il écrit, nourrit depuis plusieurs années l'intention d'aller à Rome. L'indication des Actes qui lui attribue ce projet dans le temps où il

achève sa mission d'Ephèse est donc parfaitement conforme à la vérité. Rome, capitale du monde civilisé d'alors et du monde païen, ne pouvait que le tenter. Il aura pensé à Rome depuis le temps qu'il travaillait seul et qu'il se fixait l'esprit sur son idée de vocation universelle auprès des païens ; peut-être même l'éventualité d'une prédication à Rome avait-elle été agitée entre lui et Barnabé au temps de leur commun apostolat. Mais c'est dans les dernières années seulement que la préoccupation de Rome l'avait poursuivi. Il avait mené son œuvre apostolique autour du bassin oriental de la Méditerranée en partant d'Antioche. Un essai d'évangélisation à Rome le séduisait, mais ne lui avait paru devoir se réaliser opportunément qu'après ses travaux évangéliques en Asie et en Grèce. D'ailleurs il donne presque à entendre qu'il a été retenu en ces pays plus longtemps qu'il n'avait prévu. Les affaires de Corinthe ont pu être pour quelque chose dans ce délai.

Il apparaît aussi, pour ce qui regarde les fidèles de Rome, que Paul estime pouvoir par sa prédication leur procurer « quelque charisme spirituel » (ROM. I, II). Formule dont la discrétion n'exclut pas la hardiesse, et que l'Apôtre s'est empressé de corriger, en parlant de « consolation mutuelle dans la foi commune ». Il n'en a pas moins laissé entendre que la communauté romaine en son ensemble pourrait bien être au dépourvu du côté de la spiritualité telle qu'il la comprend. A-t-il en vue ces dons mystiques et extraordinaires dont on voit (I COR. XII, XIV) que les fidèles de Corinthe étaient plutôt trop riches ? On peut le croire, bien que sans doute il ne vise pas exclusivement les manifestations extérieures de l'Esprit dans les individus, mais l'espèce de charisme général qu'est l'évangile paulinien en tant qu'évangile spirituel. C'est ce christianisme supérieur, avec les éléments de doctrine et les facultés surnaturelles qu'il comporte, que Paul communiquerait aux Romains, dans la mesure, certainement très large, où ils n'y sont point encore initiés. Mais on comprend qu'il n'insiste pas sur ce point, et qu'il se reprenne aussitôt après l'avoir insinué. Les réserves qu'il fait, ici et à la fin de l'épître (ROM. XV, 14-16), n'en sont pas moins affaire de politesse et de précautions oratoires. La lettre elle-même, en son large exposé doctrinal, n'est pas seulement destinée à recommander par avance aux fidèles de Rome le missionnaire qui a projeté de les visiter bientôt ; c'est, en même temps et d'abord, une sorte d'instruction préliminaire, donnée à des gens qui sont supposés en avoir besoin. C'est en ce motif que l'épître a sa raison d'être ; car l'Apôtre n'a point écrit ce long exposé théologique pour son plaisir ni même pour l'avantage de

mettre ses idées au net, parce qu'il les aurait jugées mûres pour une telle définition.

Si Paul tient à venir à Rome, c'est que sa vocation est de prêcher l'Evangile à tous les païens (Rom. I, 13), et qu'il espère obtenir chez les Romains le même succès que chez les peuples d'Asie, de Macédoine et d'Achaïe. Il parle donc à l'Eglise romaine comme si elle n'existait pas en tant qu'Eglise et qu'elle représentât seulement la ville où il a l'intention de prêcher son évangile et de fonder une communauté. Puisqu'il se doit à tous les peuples et qu'il n'a pas peur de porter en tous lieux la foi du Christ, il se doit aussi aux Romains, peuple païen qui est le roi de tous les autres. Ce langage n'est tout à fait naturel que si l'on se met au point de vue de celui qui l'emploie. Paul a ses raisons de ne pas dire aux chrétiens de Rome qu'il vient les aider à gagner au Christ leurs concitoyens qui servent encore les faux dieux, et ce n'est pas sans cause que l'annonce de sa visite amène directement sa thèse de la justification par la foi (Rom. I, 17). Cette thèse résume un évangile à l'égard duquel les chrétiens de Rome se rapprochent plus ou moins des païens par le besoin qu'ils ont d'en être instruits. Au point de vue de Paul, la communauté de Rome est encore à fonder, en un sens, bien qu'elle existe ; l'on conçoit qu'il éprouve quelque embarras à le lui dire, et même à se le dire franchement à lui-même.

Il expose, à la fin de sa lettre, pourquoi et comment le tour de Rome est enfin venu. « J'ai, dit-il, sujet de me glorifier en Christ Jésus auprès de Dieu... Aussi bien, depuis Jérusalem, en cercle, jusqu'à l'Illyrie, ai-je réalisé la prédication du Christ, mettant ainsi mon honneur à prêcher là où n'avait pas été prononcé le nom du Christ, afin de ne point bâtir sur la fondation d'autrui... C'est pourquoi j'ai été longtemps empêché de venir chez vous. Mais maintenant, n'ayant plus de place en ces régions, (je puis satisfaire) le désir que, depuis plusieurs années, j'ai de vous aller voir en me rendant en Espagne » (xv, 17, 19-20, 22-23). Si on le prenait à la lettre, on pourrait croire qu'il a évangélisé par lui-même et seul tout le cercle de la Méditerranée orientale en ses différents pays, Palestine, Syrie, Cilicie et Asie mineure tout entière, Macédoine et Grèce jusque vers la côte adriatique et la Dalmatie. Or il n'a jamais prêché à Jérusalem, et pas davantage en Illyrie. Les deux termes extrêmes qu'il a indiqués ne sont pas compris dans le terrain par lui évangélisé ; ils n'en sont, si on l'ose dire, que les limites tout à fait extérieures. De plus, dans les pays mêmes que Paul a évangélisés, il a touché seulement quelques points, quelques villes, en Syrie et en Cilicie, dans

quelques pays d'Asie mineure, en Macédoine et en Achaïe, recrutant çà et là quelques douzaines de fidèles. Cela fait, il ne trouve plus de place pour lui en Orient, et c'est pourquoi il marche à la conquête de l'Occident ! Du reste, on voit bien qu'il lui suffira, pour qu'il ait évangélisé tout le cercle de la Méditerranée occidentale, d'être allé à Rome et dans quelque ville d'Espagne. On dit que Paul compte par provinces, et qu'il regarde comme évangélisé un pays où il a fondé un centre d'évangélisation. On pourrait ajouter qu'il se hâte en son tour du monde romain, parce qu'il pense que l'Evangile doit être porté dans tout l'univers avant la manifestation du Seigneur, et que le temps presse, puisque le Christ viendra bientôt. Toutes ces considérations n'empêchent pas que ses propos ne soient empreints d'exagération oratoire, de fantaisie visionnaire, et aussi, on doit l'avouer, de personnalisme outré. Car il n'est pas le seul qui ait prêché aux païens ; il n'est même pas le premier qui l'ait fait ; il a été longtemps associé à d'autres dans l'œuvre évangélique, et, sur ce grand « cercle », qu'il trace avec tant de complaisance depuis Jérusalem jusqu'à l'Illyrie, il ne peut revendiquer comme son œuvre propre que la fondation de quelques communautés en Galatie, en Asie et en Grèce. Car Antioche, vraiment, ne lui appartient pas. Cette œuvre, si considérable qu'elle soit en elle-même et par les espérances qu'elle peut donner, se trouve donc être, à tous égards, moins vaste que son discours.

Reste à expliquer comment Paul peut regarder ou affecter de regarder Rome comme un terrain d'évangélisation qui est encore neuf et libre. Il ne serait pas tellement à son aise, et il ne parlerait pas sur ce ton, si la communauté romaine avait été fondée par Barnabé ou par quelque autre personnage considérable de l'âge apostolique, pas plus qu'il ne se serait risqué à adresser son tome théologique aux « saints » de Jérusalem. Si sûr et si fier qu'il soit de son Evangile, il n'aurait pas osé le présenter ainsi, ni se présenter lui-même, dans une communauté qui aurait pu se réclamer d'autres maîtres autorisés. C'est pourquoi l'on peut tenir pour certain qu'à la date où nous sommes parvenus, Pierre n'a pas encore mis le pied à Rome. L'attitude que prend Paul à l'égard de la communauté romaine doit tenir en grande partie aux circonstances dans lesquelles celle-ci s'était constituée. On savait, dans les premiers groupes chrétiens de l'Orient, qu'il y avait des croyants à Rome et qu'il y en avait beaucoup (Rom. 1, 8, ne paraît pas signifier autre chose). Mais la communauté de Rome n'avait été fondée par aucun apôtre de marque ; elle s'était plutôt fondée spontanément, parce que nombre de fidèles étaient amenés des centres chrétiens de

je voie aussi Rome. » ²² Et ayant envoyé en Macédoine deux de ses auxiliaires, Timothée et Erastus, lui-même resta quelque temps en Asie.

L'Orient dans la capitale de l'empire pour d'autres motifs que ceux de la propagande religieuse. Il n'était pas venu ainsi que des judéo-chrétiens, mais des hellénochrétiens, que l'on peut supposer être arrivés surtout de Syrie. Le recrutement à Rome s'était fait, comme en Orient, parmi les païens qui gravitaient autour des synagogues, « les craignant Dieu ». Des conventicules s'étaient formés autour des représentants les plus considérables de cette colonie chrétienne. C'est ainsi que Paul, dans les salutations qui terminent sa lettre, fait ses compliments à la communauté qui s'assemble chez ses amis Aquila et Prisca, aux frères de chez Philologus, à ceux de chez Asyncritus (Rom. xvi, 3, 14-15). Il y avait certainement beaucoup de ces réunions, dont l'ensemble pouvait ne constituer pas encore une Eglise avec administration centralisée. Par suite, aucun nom, aucune influence ne semblaient faire obstacle aux visées de Paul sur la ville impériale, qui était tout indiquée comme lieu principal d'évangélisation pour l'Occident; en touchant ensuite quelque point de l'Espagne, l'Apôtre atteindrait, du moins en imagination, le bout du monde, et, avec une bonne volonté qui ne lui ferait pas défaut, il se flatterait d'avoir évangélisé « en cercle » l'Occident, de sorte que, cette fois, il aurait porté le nom du Christ dans tout l'univers.

En voyant Paul si désireux d'aller en Espagne, il est permis de se demander pourquoi les Actes ne parlent ici que de Rome. Peut-être la source des Actes mentionnait-elle aussi l'Espagne; mais on peut être sûr que, dans cette hypothèse, le rédacteur n'aura pas hésité à supprimer l'Espagne, parce que Paul n'y est jamais allé.

LIII. — L'ÉMEUTE D'EPHÈSE

Dans la perspective des Actes, Paul semble envoyer devant lui en Macédoine ses auxiliaires Timothée et Erastus, en manière d'avant-courriers qu'il doit prochainement suivre. — « Lui-même demeura quelque temps en Asie ». — Cette indication, conforme à la réalité, paraît venir de source, et, originairement, elle pouvait signifier que l'Apôtre n'était pas resté à Ephèse en attendant le retour de Timothée, mais qu'il avait évangélisé quelque autre ville de la province. Dans le contexte qu'y donne le rédacteur par l'annexion du récit de

²³ Or advint, en ce temps-là, une agitation assez considérable

l'émeute qu'il dit s'être produite contre Paul à Ephèse en ce temps-là, elle ne serait qu'une manière de désigner cette ville. Le rédacteur ne l'a conservée que pour servir d'introduction au récit de l'émeute, par lequel se trouvera motivé ensuite (xx, 1), assez artificiellement et inutilement, le départ de Paul pour la Macédoine. Nous savons déjà qu'entre l'envoi de Timothée (xix, 22) et l'arrivée de Paul en Macédoine et à Corinthe, que signalent plus loin les Actes (xx, 2), ont eu lieu un voyage et un premier séjour de Paul à Corinthe, une brouille de l'Apôtre avec les Corinthiens, son voyage à Troas, et les négociations qui lui ont permis de revenir par la Macédoine à Corinthe. Le récit de l'émeute éphésienne a pris la place de ces faits, dont on ne peut pas douter qu'ils étaient racontés sommairement dans la source. Le rédacteur les a supprimés parce qu'il lui déplaisait de mentionner les difficultés que Paul avait eues avec ses fidèles de Corinthe. Il s'ensuit que le récit de l'émeute est une pièce de remplissage, une manière de compensation pour les faits désagréables dont on a voulu éteindre le souvenir. La substitution, d'ailleurs, ne s'est pas faite si habilement que n'apparaissent encore les traces de la coupure moyennant laquelle on l'a effectuée. L'émeute arrive comme pour expliquer un départ qui est décidé, même commencé ; elle chasse Paul d'Ephèse quand on pouvait le croire déjà parti ; et l'on dirait ensuite (xx, 1) que l'Apôtre n'attendait que ce grand tumulte pour faire ses adieux aux fidèles éphésiens et prendre le chemin de la Macédoine.

Ce n'est pas que Paul n'ait connu à Ephèse de très grandes luttes et de très graves périls, dont celui qu'on nous raconte, et qui n'est pas même présenté comme sérieux pour lui, pourrait à peine être considéré comme un échantillon, à moins que ce n'en soit l'écho lointain, ou plutôt encore le symbole. Dans la première aux Corinthiens, en leur annonçant sa visite, Paul dit qu'il restera à Ephèse jusqu'à la pentecôte, parce qu'il y trouve d'extraordinaires avantages (I Cor. xvi, 9, « une porte ouverte, grande et productive ») pour sa prédication, avec « beaucoup d'adversaires ». Ces derniers ne sont pas autrement désignés. Il pourrait être téméraire de les chercher exclusivement soit du côté des Juifs soit du côté des païens, l'opposition ayant pu venir d'un côté comme de l'autre, quoiqu'elle ait dû se produire premièrement du côté des Juifs. Le discours aux anciens d'Ephèse, qui se lira plus loin, fait allusion aux obstacles provoqués

par les manœuvres insidieuses des Juifs (xx, 3). Mais ce discours est une libre composition du rédacteur, et il n'est pas autrement probable que celui-ci ait utilisé en ce point certains renseignements qu'il n'avait pas jugé à propos de mettre dans ses récits. A la fin de l'épître aux Romains, Paul dit qu'Aquila et Priscilla ont exposé leur vie pour lui (Rom. xv, 4) : ce doit être à Ephèse, plutôt qu'à Corinthe, qu'ils auront témoigné ainsi de leur dévouement (la tribulation dont parle II Cor. I, 8-10, est un accablement intérieur, causé par les affaires de Corinthe).

Les dangers que Paul courut à Ephèse s'expriment très énergiquement dans le passage de la première aux Corinthiens où Paul, traitant de la foi à la résurrection, qui lui donne le courage d'affronter chaque jour la mort, et sans laquelle le sacrifice qu'il fait de lui-même n'aurait pour lui aucun sens, dit (I Cor. xv, 32) : « Si, humainement, j'ai combattu avec les bêtes à Ephèse, quel avantage y ai-je ? » Les interprètes ont été embarrassés de ce passage. Quelques uns l'ont entendu d'un combat réel, dans l'ampithéâtre d'Ephèse, Paul ayant été condamné à ce supplice. On ne dit point par quel miracle il s'en serait tiré ; de plus, une telle condamnation lui aurait fait perdre son droit de citoyen romain, dont on voit, par la suite, qu'il n'avait pas été dépouillé ; enfin, l'on ne conçoit guère que, faisant, dans la seconde aux Corinthiens, l'énumération des périls par lui traversés (II Cor. xi, 23-27, 32-33), il ait pu oublier celui-là, qui aurait été un des plus récents et le plus grand de tous. D'autres ont pensé à une condamnation qui aurait été portée, mais qui, pour une raison ou pour une autre, n'aurait pas eu de suites, ou bien qui, à un moment donné, aurait paru si certaine que l'on avait pu la présenter comme accomplie : hypothèses arbitraires, vu que l'épître parle de combat, non de condamnation, réelle ou éventuelle, et que l'argument en faveur de la résurrection exige un danger immédiat et encouru, non un péril qui ne se serait point réalisé. Paul ne dit aucunement qu'il ait failli combattre avec les fauves à Ephèse parce que des hommes l'avaient ainsi décidé, ou bien qu'il aurait agi avec des sentiments qui n'auraient pas été ceux de l'humanité commune ; il dit avoir combattu « selon l'homme », c'est-à-dire comme un simple mortel, dans une lutte où il n'avait point à utiliser des ressources spirituelles, mais ses forces physiques, ainsi que fait en pareil cas le premier venu ; il ne dépendait pas de lui d'opposer à l'agression des bêtes, quelles qu'elles soient, autre chose que la résistance de sa vigueur naturelle. Ou bien il dit que, humainement parlant, pour employer le langage de tout le monde, une métaphore commune, il a lutté contre les bêtes à Ephèse.

A prendre selon sa signification naturelle l'assertion de Paul, celui-ci a en vue une lutte pénible et dangereuse, qu'on n'est aucunement obligé de limiter à quelques minutes de combat dans un amphithéâtre, contre des bêtes fauves qui seraient telles réellement ou par métaphore. Le sens propre devant être écarté pour les raisons qu'on vient de voir, et aussi parce que le contexte invite à penser qu'il s'agit plutôt d'un danger auquel Paul s'est exposé volontairement, reste le sens métaphorique : l'Apôtre aura subi à Ephèse les assauts violents d'ennemis qui ont mérité d'être comparés par lui à des fauves. Ce sont les ennemis que Paul désigne sans métaphore vers la fin de la même épître (I COR. XVI, 9, *supr. cit.*). Le long séjour de l'Apôtre à Ephèse aura été traversé par toutes sortes de difficultés que ces adversaires lui auront suscitées. Ceux-ci n'auront reculé devant aucun moyen pour faire obstacle à sa propagande. Dans cette opposition qui paraît avoir été acharnée, les Juifs n'ont pas dû être seuls à s'agiter ; le récit de l'émeute finale en témoigne à sa façon, quand même il ne devrait pas être retenu comme fait spécial intéressant la carrière de Paul. Ce que Paul, dans la seconde aux Corinthiens, dit des coups qu'il a reçus, des emprisonnements qu'il a subis, des dangers de mort et autres auxquels il a été exposé de la part des païens et non seulement des Juifs (II COR. XI, 23-26 ; noter que les coups, prisons et périls mortels du v. 23 se distinguent assez nettement, semble-t-il, comme faits relatifs aux païens, des fustigations du v. 24, qui sont imputées aux seuls Juifs) doivent se rapporter pour une large part à la période du ministère éphésien. Le silence du rédacteur sur tous ces ennuis, dont il est invraisemblable que la source n'ait pas fait une mention sommaire, s'expliquerait par le parti pris de se taire sur tous les cas où Paul n'a pas eu à se louer des autorités païennes. En parlant de sa thériomachie, l'Apôtre aura visé les incidents les plus fâcheux de cette guerre qu'il eut à supporter, et qui fut longue, non un incident d'une violence particulière, les incidents de ce genre paraissant avoir été assez nombreux. Ignace d'Antioche (*Rom.* v, 1) dit aussi que son voyage de Syrie à Rome est une thériomachie perpétuelle, à raison des mauvais traitements que lui infligent les léopards, c'est-à-dire les soldats qui le gardent. Il est à croire que l'opposition contre Paul alla toujours croissant ; peut-être même aura-t-il quitté Ephèse plutôt qu'il ne l'avait annoncé dans la première aux Corinthiens, et aura-t-il dû attendre Timothée dans une autre ville « en Asie ». En tout cas, il n'est point à supposer que le combat en question se rattacherait à l'émeute dont il va être parlé, sous prétexte que celle-ci se termine à l'amphithéâtre. L'émeute,

à propos de la voie. ²⁴ Car un nommé Démétrius, orfèvre, fabriquant en argent des temples d'Artémis, procurait aux gens du métier un large gain ; ²⁵ les ayant réunis, ainsi que les ouvriers employés à ces choses, il dit ; « Hommes, vous savez que de cette industrie vient notre bien-être ; ²⁶ et vous voyez et apprenez que, non seulement à Ephèse mais dans presque toute

récit fictif, remplace les difficultés réelles que Paul a rencontrées à Ephèse.

La vague indication du temps que Paul a passé en Asie après le départ de ses deux disciples est pour ménager une place au récit de l'émeute, qui est tout aussi vaguement daté d'après « ce temps-là » : indécision qui contraste avec les précisions antérieures de la source touchant la durée et même les diverses périodes du séjour à Ephèse (*supr.* v. 8 et v. 10). — « Vers ce temps-là, il y eut tumulte non médiocre à propos de la voie », — c'est-à-dire de la prédication ou de la religion chrétienne. On a supposé, avec quelque raison, que dans la source d'où vient ce récit, c'est de « la déesse » (θεοῦ) Artémis, et non de « la voie » (ὁδοῦ), qu'il était ici question. — « Car un certain Démétrius, orfèvre » — de son métier, ou plutôt entrepreneur d'orfèvrerie, — « fabriquait en argent des temples d'Artémis », — des réductions du temple, où Artémis était représentée dans son sanctuaire. Ces images se faisaient en argile ou en métal et se vendaient aux fidèles d'Artémis, soit pour être conservées en souvenir, soit pour être offertes en ex-voto dans le temple même de la déesse. Beaucoup de marchands et fabricants vivaient de cette industrie, sans compter les ouvriers qui étaient employés au travail des images. Démétrius, dont on nous dit qu'il — « procurait aux gens du métier un large gain », — paraît être considéré comme le chef de la corporation. Or, ce Démétrius, si l'on en croit notre récit, se serait avisé que la prédication de Paul, par son succès croissant, menaçait de ruiner leur commerce et jusqu'au culte de la grande déesse d'Ephèse. — « Ayant réuni les » — marchands — « ainsi que les ouvriers employés à ces choses, il dit » — le danger de la situation.

Son discours est adapté à la circonstance : — « Hommes, vous savez que de cette industrie » — par nous pratiquée — « vient notre bien-être. Cependant vous voyez » — par vous-mêmes — « et vous apprenez que, non seulement à Ephèse mais dans presque toute l'Asie, ce Paul » — de malheur — « a, par persuasion, détourné » — de l'ancien culte national — « quantité de gens, en proclamant que les dieux fabri-

l'Asie, ce Paul a par persuasion détourné beaucoup de gens, disant que ne sont pas des dieux ceux qui se font avec les mains. ²⁷ Or il y a danger, non seulement que cette nôtre partie tombe en discrédit, mais encore que le temple de la grande déesse Artémis soit compté pour rien, et que vienne aussi à disparaître le prestige de celle que toute l'Asie et le monde révè-

qués à la main ne sont pas des dieux. Or il y a là danger, non seulement que cette nôtre partie », — notre métier, — tombe en discrédit, mais encore que le temple de la grande déesse Artémis soit compté pour rien », — atteint dans sa considération et dans ses revenus, — « et que vienne aussi à disparaître le prestige de celle que », — jusqu'à présent, — « toute l'Asie et le monde révèrent ». — Le sens n'est pas douteux, bien que la construction du dernier membre de phrase présente quelque obscurité (μέλλειν τε καὶ καθαιρεῖσθαι τῆς μεγαλειότητος αὐτῆς, ἣν ὅλη ἡ Ἀσία κατλ. dépend, comme les deux propositions infinitives qui précèdent, de κινδυνεύει, au commencement du v. 27; le sens recommande la lecture, moins autorisée, du texte constantinopolitain, τὴν μεγαλειότητα; tels critiques proposent de sous-entendre τι devant τῆς μεγαλειότητος, mais c'est tout le prestige, et non une partie, qui est menacé; tel autre sous-entend τὸ ἱερόν, d'après la proposition précédente, et c'est le temple qui serait « privé du prestige » de la déesse, mais la pensée devient ainsi subtile et faible). Démétrius n'aurait peut-être pas identifié aussi absolument Artémis à ses images; mais il n'y a pas trop lieu d'insister sur ce détail, vu que le raccourci du résumé ne permettait pas d'introduire dans le discours les nuances qu'aurait pu y mettre l'orateur. Ce que Démétrius dénonce est le danger d'une propagande qui tient pour inexistantes, ou pour n'être pas réellement des dieux, les divinités dont on fait des statues, celle qu'on représente ou que l'on incarne en des œuvres de l'art humain, c'est-à-dire toutes les divinités du paganisme de ce temps, et d'abord les divinités anthropomorphes du paganisme grec. Il convient de noter que, n'était le nom de Paul, le grief pourrait être soulevé tout aussi bien contre la propagande juive, à laquelle le trait ne convient pas moins qu'à la propagande chrétienne, et que même il caractérise spécifiquement. Et l'on pourrait encore se demander si Démétrius n'a pas dépassé la mesure commune de l'exagération oratoire en disant que Paul a recruté quantité d'adeptes dans presque toute l'Asie: une telle assertion serait plus vraie du judaïsme, à pareille date, que de la prédication de Paul. Et si le rédacteur, comme il paraît certain, a

rent. » ²⁸ Et ayant entendu (cela), et étant devenus pleins de colère, ils crièrent, disant : « Grande est l'Artémis des Ephésiens ! » ²⁹ Et la ville fut remplie de ce tumulte, et ils se précipitèrent unanimement au théâtre, ayant enmené Caius et Aris-

voulu, en disant ci-dessus que Paul, chez Tyrannus, avait catéchisé toute l'Asie, préparer le lecteur à cette assertion de Démétrius, on doit reconnaître qu'il n'y a pas suffisamment réussi.

« Or, ayant entendu » — ce discours, — « et devenus pleins de colère ». — Pour préciser la situation, le ms. D ajoute : « courant dans la rue ». — « Ils se mirent à crier, disant : « Grande est l'Artémis des Ephésiens ! » — L'Artémis d'Ephèse était la grande Artémis, et l'épithète de « grande », « très grande », se rencontre dans les inscriptions. Ainsi échauffés, les auditeurs de Démétrius se répandent dans la ville, et l'agitation grossit sur leurs pas : — « Et la ville fut remplie de confusion ». — Le ms. D lit : « Et fut en confusion toute la ville de honte » (καὶ συνεχύθη ἡ πόλις αἰσχύνῃς, texte altéré probablement, « honte » ne pouvant guère avoir été mis ici à la place du nom d'Artémis, comme le voudrait HILGENFELD, 253, s'autorisant de quelques passages des Septante, Os. ix, 10 ; JÉR. III, 24 ; xi, 13, où « honte » sert de traduction à « Baal »). — « Et ils se précipitèrent unanimement au théâtre », — lieu coutumier des assemblées populaires, — « ayant ramassé », — chemin faisant, on ne dit pas où ni comment, deux — « compagnons de Paul, Caius et Aristarchus, Macédoniens ». — Il sera dit plus loin (xx, 4) qu'Aristarchus était de Thessalonique, et Caius de Derbé (à moins qu'on ne lise, dans xx, 4 : « De Thessalonique Aristarque, Secundus, Caius, de Derbé Timothée ») ; un Caius est mentionné comme corinthien (Rom. xvi, 23 ; I Cor. i, 14) ; peut-être y avait-il deux Caius dans l'entourage de Paul. Ce détail est d'ailleurs mal amené, et le rédacteur en a le sentiment ; il y remédie, à moins qu'il ne se trahisse, en donnant des précisions qui, dans le cas présent, n'en sont pas, et en présentant les deux personnages comme « compagnons de voyage de Paul ». On ne voit pas ce que les émeutiers veulent faire d'Aristarchus et de Caius. Il est raconté d'Apollonius de Tyane (Philostrate, *Vit. Apoll.* IV, 10) que, pour délivrer Ephèse d'une peste qui affligeait la ville, il conduisit les Ephésiens au théâtre et leur fit lapider un vieillard de mauvaise mine, qui se trouva être après son supplice un chien monstrueux. Si le rédacteur s'est inspiré de cette tradition ou d'une tradition semblable, — car il n'est point question ici de réalité, — il n'a point

tarchus, Macédoniens, compagnons de Paul.³⁰ Et comme Paul voulait pénétrer dans l'assemblée du peuple, les disciples ne le lui permirent pas.³ Et quelques-uns aussi des asiarques, qui lui étaient amis, l'envoyèrent prier de ne se point montrer au

exprimé assez nettement les intentions de Démétrius et des émeutiers pour qu'on puisse l'affirmer avec une probabilité suffisante. La suite de notre récit n'a rien de commun avec le fait d'Apollonius.

Plus vague encore et moins saisissable est le rôle qui est assigné à l'Apôtre lui-même dans cette bagarre, ou plutôt à côté. Car on ne dit pas où il se trouve, ni comment il est resté en dehors du tumulte qui est censé se produire à son occasion. — « Paul », — nous dit-on —, « voulant entrer vers le peuple, les disciples ne le laissèrent pas » — faire ce qu'il voulait. Le ms. D dit qu'ils « l'empêchèrent ». — « Même des asiarques, qui lui voulaient du bien, lui firent dire instamment de ne se point exposer » — ainsi en se montrant — « dans le théâtre ». — Le rédacteur des Actes aime à signaler ces traits de bienveillance des magistrats païens, et même il est fort capable de les inventer. Que sont au juste les personnages qu'il désigne sous le nom d'asiarques ? Plusieurs pensent qu'il s'agit des magistrats provinciaux qui présidaient au culte de Rome et d'Auguste ; mais il n'y avait qu'un seul prêtre en exercice pour cette fonction supérieure, qui était annuelle, et l'on suppose gratuitement que le titre en restait à ceux qui l'avaient une fois exercée. Le nom d'asiarque paraît convenir plutôt aux délégués provinciaux, aux membres mêmes de l'assemblée qui avait l'administration du culte dont il s'agit et parmi lesquels se choisissait le grand-prêtre annuel (voir BRANDIS, art. *Asiarches*, dans PAULY-WISSOWA, II, 1564-78). Il n'y a pas lieu de spéculer sur la vraisemblance ou l'invraisemblance d'une intervention des asiarques en faveur de Paul. Le défaut essentiel de cette indication est d'être suspendue en l'air. Il n'est point vrai d'ailleurs que les asiarques, en tant qu'attachés au culte impérial, aient dû être moins fervents pour Artémis que le commun des Ephésiens. Et Paul ne se recommandait guère plus aux dévots de César qu'à ceux de la grande Artémis. Le rôle insignifiant qu'on lui prête ici est d'autant plus suspect, que l'Apôtre a couru à Ephèse des périls autrement graves dont le rédacteur n'a rien voulu dire, et que ce qui est ainsi raconté des propos tenus dans la coulisse entre Paul et les fidèles éphésiens ou les messagers des asiarques coupe fâcheusement la description de l'émeute.

théâtre. ³² Les uns donc criaient une chose, les autres une autre, car l'assemblée était en confusion, et la plupart ne savaient pas pourquoi ils étaient réunis ; ³³ mais on dégageait de la foule Alexandre, que les Juifs mettaient en avant ; et Alexandre, faisant signe de la main, se disposait à s'expliquer devant l'assem-

La foule au théâtre continuait de s'agiter ; — « les uns criaient ceci, les autres cela ; car la réunion était confuse et », — comme il arrive souvent en pareil cas, — « la plupart » — de ceux qui étaient venus là — « ne savaient même pas pourquoi ils se trouvaient assemblés ». — Ce trait rejoint ce qui a été dit plus haut des gens se précipitant « au théâtre ». Le rédacteur a eu soin de ramener « le théâtre » à la fin de sa parenthèse (v. 31), mais le détail des cris variés qui se croisent (v. 32) se rattache naturellement à celui de l'entrée tumultueuse (v. 29), abstraction faite de la surcharge relative aux compagnons de Paul et à l'Apôtre lui-même. — « Mais on dégageait de la foule Alexandre ». — Dans le tumulte un courant se dessine, et quelques individus, qui sans doute savent ce qu'ils veulent et qui ont intérêt à le vouloir, poussent en avant, pour qu'il prenne la parole, un certain Alexandre, qui semblerait devoir être déjà connu du lecteur, bien qu'il n'ait pas encore été mentionné dans le récit. On ne voit pas bien dans quel rapport Alexandre se trouve avec la foule, et cette obscurité peut tenir soit à une lacune du récit soit à une altération du texte. La leçon des manuscrits les plus autorisés (ἐκ δὲ τοῦ ὄχλου συνεβίβασαν Ἀλέξανδρον) paraît signifier que de la foule « on renseignait » ou « conseillait Alexandre » (cf. I COR. II, 16) ; mais cette interprétation paraît contredite par le contexte, où la foule ne veut même pas écouter Alexandre. On a proposé de traduire (B. WEISS, I, 529) : « Et de la foule on s'avisa (cf. *supr.* XVI, 10) que (la cause ou l'occasion du tumulte) était Alexandre, parce que les Juifs le mettaient en avant » ; mais la suite du récit ne paraît pas confirmer suffisamment cette hypothèse. Les variantes : « on fit descendre » (κατεβίβασιν, ms. D), ou « on fit sortir » (προεβίβασαν, texte reçu) semblent être des corrections voulues, et médiocrement satisfaisantes, pour remédier à l'obscurité du texte. Le nom d'Alexandre revient deux fois dans les épîtres à Timothée (I TIM. I, 20 ; II TIM. IV, 14) ; peut-être désigne-t-il aux deux endroits le même personnage ; mais on ne saurait dire si celui-ci est l'Alexandre qu'a en vue le rédacteur des Actes. On a supposé que l'auteur des Pastorales avait imaginé son Alexandre d'après les Actes (HOLTZMANN, *Die Pastoralbriefe*, 1880, p. 256).

blée du peuple. ³⁴ Mais, ayant reconnu qu'il était Juif, ce fut une seule voix de tous, pendant environ deux heures, à crier : « Grande

Quoi qu'il en soit de cette hypothèse, c'est Alexandre — « que les Juifs mettaient en avant, et Alexandre, faisant signe de la main », — comme l'orateur qui commence un discours (cf. xxvi, 1), — « se disposait à s'expliquer », — sans doute au nom des Juifs, — « devant le peuple », — pour défendre une cause qui ne peut être que celle des Juifs eux-mêmes. Mais il n'a même pas le temps d'ouvrir la bouche. — « Sachant qu'il était Juif », — le connaissant pour tel, ou l'inférant de ce qu'il était présenté par les Juifs, — « ce ne fut qu'un cri de tous pendant environ deux heures : « Grande est l'Artémis des Ephésiens ! » — Même le manuscrit Vatican répète deux fois le cri, et cette répétition pourrait bien n'être pas une faute de copie. C'est donc aux Juifs que l'émeute en voulait, et c'est pour faire honneur à Paul de cette émeute, qui ne le regardait pas, que le rédacteur l'a introduite dans son récit, en y faisant à l'Apôtre lui-même la petite place qu'on vient de voir.

Telle est la thèse que Wellhausen (p. 41) a soutenue, en s'autorisant de ce passage essentiel. La suite de la scène y répond, et l'on a pu voir que le commencement s'y adapte sans difficulté. Il n'y a qu'à mettre les Juifs à la place de Paul dans le discours de Démétrius. Les coupures que le rédacteur a pratiquées dans la description qu'il exploitait expliquent les incohérences de son propre tableau. « Les Juifs » et « Alexandre » se trouvent au théâtre d'Ephèse sans qu'on les y ait amenés, et l'on parle d'eux comme s'ils eussent été mentionnés auparavant. Rien n'est plus naturel, si l'émeute était dirigée contre les Juifs et leur propagande. Rien de plus naturel aussi que la foule pousse contre l'orateur des Juifs le même cri que les faiseurs d'images ont poussé après avoir entendu le discours de Démétrius, si ce discours était déjà dirigé contre les Juifs. Pour sauver l'historicité du récit des Actes, l'on est obligé d'admettre que les Juifs et Alexandre interviennent pour que l'émeute ne tourne pas contre eux, et pour témoigner qu'ils ne sont pas solidaires de Paul ni de son enseignement. Le rédacteur, en effet, a espéré de la complaisance des lecteurs qu'ils l'entendraient ainsi ; mais il n'a pas pris toutes les précautions nécessaires pour que sa petite combinaison ne pût être découverte. L'artifice trop visible de la composition permet d'en retrouver le secret. Rien ne sert de dire (avec HARNACK, III, 179) qu'un homme aussi bien informé que le rédacteur des Actes sur les circonstances

est l'Artémis des Ephésiens ! »³⁵ Cependant le chancelier, ayant calmé la foule, dit : « Hommes éphésiens, qui est-ce, en effet,

de la prédication de Paul à Ephèse n'aurait pas eu besoin de recourir à un pareil expédient pour étoffer son récit, et que, s'il y avait eu recours, il n'aurait pas attribué à Paul un rôle insignifiant. Le rédacteur des Actes se trouve souvent amené à imaginer des fictions dont ses lectures lui fournissent quelquefois les éléments, non parce qu'il manque de renseignements authentiques, mais parce que, de propos délibéré, il écarte ceux-ci, qui ne serviraient pas les fins qu'il se propose en écrivant ; et si, dans le cas présent, il fait à Paul un rôle accessoire, c'est tout simplement qu'il n'a pas pris la peine de refondre tout à fait la description d'émeute qu'il utilisait ; il aura trouvé plus facile et suffisant de substituer la prédication de Paul au prosélytisme juif comme occasion du tumulte, et de n'impliquer qu'accessoirement dans l'affaire deux disciples de Paul. Il aurait rendu sa tâche trop ardue en plaçant l'Apôtre lui-même en face de l'émeute ; car il aurait fallu ensuite inventer un moyen de l'en tirer honorablement. Il a trouvé plus expédient de pratiquer pour Paul une petite scène à côté de la grande. On ne doit pas s'étonner qu'un récit, construit par ces moyens, manque d'équilibre, et ce n'est pas motif pour en attribuer les incohérences à la concision du rédacteur.

Remarquons toutefois que l'idée d'une émeute soulevée contre les Juifs à propos de la propagande chrétienne n'aurait rien d'in vraisemblable et pourrait même rendre compte du présent récit, au moins pour l'essentiel, si ce récit n'était visiblement en dehors du cadre tourné par la source, et si les missionnaires chrétiens n'y avaient un rôle tellement adventice. Mais il est possible que quelque trait de la source, relatif à la prédication de Paul à Ephèse, ait suggéré au rédacteur la fiction que nous voyons. En tout cas, le fait que les Juifs, contrairement à l'ordinaire, ne sont pas les instigateurs de l'émeute, mais y sont compromis, favorise plutôt l'hypothèse d'un emprunt que celle d'un récit construit de toutes pièces par le rédacteur.

Cependant les bonnes gens d'Ephèse ne pouvaient pas crier indéfiniment : « Grande est l'Artémis des Ephésiens ! » Un fonctionnaire prudent, qui n'attendait que le moment propice pour mettre fin à ce tapage, intervient et réussit à le calmer : c'était le chancelier (ὁ γραμματεὺς), un magistrat considérable, que mentionnent les inscriptions d'Ephèse, et qui avait, à ce qu'il semble un rôle important

des hommes, qui ne sait pas que la ville des Ephésiens est gardienne du temple de la grande Artémis et de (l'image) tombée du ciel? ³⁶ Cela donc étant incontestable, il convient que vous soyez calmes et ne fassiez rien d'inconsidéré. ³⁷ Car vous avez amené ces hommes sans qu'ils soient sacrilèges ni blasphémateurs de votre déesse. ³⁸ Si donc Démétrius et ceux du métier qui sont avec lui ont grief contre quelqu'un, il se tient des au-

dans les assemblées et les décisions communes des citoyens. — « Le chancelier, ayant calmé la foule », — c'est-à-dire ayant obtenu le silence, fait le discours qu'il fallait pour congédier cet attroupement illégal. — « Hommes éphésiens, nul n'ignore que la ville des Ephésiens est néocore du temple de la grande Artémis », — qu'elle surveille et entretient le temple où se garde la divine image qui est — « tombée du ciel ». — L'antiquité hellénique n'a pas été seule à connaître de ces images sacrées qui n'ont pas été faites de main humaine. — « Cela donc étant incontestable », — il n'y a pas lieu de tant s'exciter à ce sujet, mais — « il convient que vous soyez calmes et n'agissiez point inconsidérément ». — Ici vient une allusion aux deux compagnons de Paul qu'on a dit plus haut avoir été saisis par la foule. A la vérité, on les avait bien perdus de vue. Si le passage qui les concerne ne crée pas dans le discours une incohérence trop sensible, il ne s'en présente pas moins comme un trait sans portée, qui ne tient ni à ce qui précède ni à ce qui suit, et qui sert seulement à rattacher vaille que vaille la conclusion de cette affaire à Paul et aux siens, ainsi qu'on a fait pour le commencement. — « Car vous avez amené ces hommes », — qui ne sont coupables d'aucun délit formel, n'étant — « ni sacrilèges ni blasphémateurs envers votre déesse ». — L'orateur ajouterait que, — « si Démétrius et ceux du métier qui sont avec lui ont un grief contre quelqu'un », — il y a des tribunaux pour en juger. Cette observation est d'un autre ordre que la précédente. Elle suppose, contrairement à celle-ci et à ce qui a été dit d'abord sur l'occasion du tumulte, que l'émeute n'a pas été occasionnée par les agissements d'un individu ni dirigée contre lui, mais plutôt contre une collectivité. Pour la liaison avec ce qui précède, le chancelier aurait dû dire que, si Démétrius avait quelque grief contre Aristarchus et Gaius, ou contre leur maître Paul, il n'avait qu'à se constituer leur accusateur. L'invitation du magistrat (v. 38) se rattache donc plus naturellement au conseil de modération (v. 36) qui a été donné d'abord. Le chancelier dit que, si les fabricants d'images ont un sujet

diences, et il y a des proconsuls : qu'ils s'accusent réciproquement. ³⁹ Et si c'est quelque autre difficulté que vous avez, on la résoudra dans l'assemblée légitime. ⁴⁰ Car aussi bien risquons-nous d'être accusés de sédition pour aujourd'hui, n'y ayant

de plainte contre des personnes déterminées, qui puisse fournir matière à procès, — « il se tient des audiences (ἀγοραῖοι, suppléer σύνοδοι, avec la Vulgate : « conventus forenses », ou bien ἡμέροαι), et il y a des proconsuls » — pour juger ces sortes de causes. Un seul proconsul gouvernait la province ; mais le chancelier emploie le pluriel parce qu'il parle en général, et pour signifier qu'on ne manque jamais de juge. — « Qu'ils s'accusent réciproquement ». — Que ceux qui croient avoir matière à procès portent là leur plainte et appellent ceux qui leur ont fait tort ; que l'affaire soit examinée contradictoirement. — « Et si c'est quelque autre difficulté », — d'un intérêt général, — « que vous avez, on la résoudra dans l'assemblée légitime ». — C'est matière à débattre dans une réunion normale. — « Car aussi bien risquons-nous d'être inculpés de sédition pour aujourd'hui, n'y ayant aucun motif par lequel nous puissions rendre raison de ce rassemblement » — tumultueux.

La fin du discours est un peu embarrassée. On lit dans les meilleurs manuscrits : « Car nous risquons d'être inculpés de sédition pour aujourd'hui (περὶ τῆς σήμερον, sous entendu ἡμέρας, plutôt que ἐκκλησίας, et surtout que στάσεως), n'y ayant point de motif ». — C'est-à-dire bien qu'une pareille accusation ne soit pas fondée (cf. Luc, xxiii, 4, 14, 22) ; et non : « n'y ayant point de coupable », traduction que pourrait comporter le texte (μηδενὸς αἰτίου ὑπάρχοντος), mais qui ne donnerait pas un sens très naturel, soit que l'on pense à quelqu'un de la foule, soit que l'on songe à Paul, dont l'orateur déclarerait implicitement l'innocence. — « De quoi (c'est-à-dire, de l'affaire d'aujourd'hui) nous ne pourrions pas rendre raison, (à savoir) de ce rassemblement ». Bien que la présomption ne soit pas en faveur des leçons faciles, on conçoit que plusieurs critiques donnent ici la préférence au ms. D et au texte reçu : « n'y ayant pas de motif par où nous puissions (περὶ οὗ δυνήσομεθα, au lieu de περὶ οὗ οὐδ. la répétition de ου étant due à une erreur de transcription) rendre compte de ce rassemblement » (ἀποδοῦναι λόγον τῆς συστροφῆς ταύτης, au lieu de περὶ τῆς συστροφῆς τ.). Telle est bien l'idée qui convient à la fin de ce sage discours ; mais on est presque tenté de se demander si la confusion du texte ne viendrait pas du rédacteur lui-même, qui aurait voulu réel-

aucun motif par lequel nous puissions rendre raison de cet attroupement. » Et cela dit, il congédia l'assemblée.

XX, ¹ Et après que le tumulte eut cessé, Paul, ayant fait venir

lement faire dire au chancelier que, n'y ayant pas de coupables, ou n'y ayant pas de crime chez les chrétiens qui justifie ou excuse l'émeute, les chrétiens n'ayant point blasphémé le nom de la déesse ni profané son temple, ni troublé en quoi que ce soit l'ordre public, les Ephésiens, si on les accuse de sédition, n'auront rien à dire pour expliquer le présent attroupement. — « Et cela dit », — le chancelier — « congédia l'assemblée ».

On peut douter que cette fiction ait pour unique objet de suppléer à l'omission des données de la source que le rédacteur ne voulait point retenir. En faisant d'une émeute dirigée contre les Juifs une émeute dirigée contre Paul et qui reste hostile aux Juifs, le rédacteur poursuit indirectement la démonstration de sa thèse sur l'identité foncière du judaïsme et du christianisme. Peut-être est-ce la mention du combat de bêtes, dans la première aux Corinthiens (xv, 32, *supr. cit.*), qui lui aura suggéré l'idée d'adapter à l'histoire de Paul ce récit d'émeute juive qui avait son dénouement au théâtre d'Ephèse. Il y a un certain parallélisme de cette émeute éphésienne avec celle que le rédacteur a placée à Corinthe (*supr.*, xviii, 12-17), et qui, commencée par les Juifs, se tourne contre eux, grâce au proconsul Gallion. Dans un cas comme dans l'autre il s'agit de montrer que le différend qui sépare les chrétiens des Juifs est de nulle portée, et que les païens n'ont pas à intervenir dans cette affaire. Les deux récits ont un développement parallèle, Aristarchus et Caius tenant ici la place de Paul dans l'émeute de Corinthe, et le chancelier d'Ephèse celle de Gallion, son attitude étant proposée de même en exemple aux autorités civiles et politiques.

LIV. — D'EPHÈSE EN MACÉDOINE, EN GRÈCE ET A TROAS

Ayant remplacé par ce dramatique et insignifiant intermède tout ce qu'il ne voulait point dire des tribulations réelles et des ennuis que Paul eut à subir à Ephèse, puis dans sa communauté de Corinthe, avant de pouvoir donner suite à son projet de voyage à Jérusalem, le rédacteur s'empresse de conduire l'Apôtre chez les Corinthiens, que d'ailleurs il s'abstient de nommer, comme pour effacer plus sûrement le souvenir de la discorde. — « L'émeute calmée, Paul, ayant rassem-

les disciples et les ayant exhortés, leur dit adieu (et) partit pour se rendre en Macédoine.² Et ayant traversé ces contrées, et les ayant exhortés en abondant discours, il vint en Grèce.³ Et y

blé les disciples et leur ayant fait une exhortation, puis ses adieux, se mit en route pour la Macédoine ». — Formulaire convenu. — « Or, ayant traversé ces régions » —, c'est-à-dire la Macédoine, — « et les ayant exhortés », — y ayant encouragé les fidèles — « par longs discours, il vint en Hellade », — entendons à Corinthe, — « et y ayant passé trois mois ». — Nous savons à quoi nous en tenir sur cette perspective artificielle, et que les « trois mois » ont chance de correspondre au dernier séjour que Paul a fait dans la communauté de Corinthe pour achever l'œuvre de la collecte et organiser son voyage de Jérusalem. De la collecte le rédacteur se garde toujours de souffler mot, bien que la source n'ait pu s'en taire. Le silence du rédacteur rentre certainement dans son système de fiction édifiante. Mais il est moins facile d'en voir la raison que pour les troubles de Corinthe. Répétons qu'il ne se souciait point de montrer que le service des collectes pour Jérusalem avait été réglé dès la première heure, et maintenu dans les communautés hellénochrétiennes, à peu près comme les redevances pour le temple étaient réglées dans la communauté juive de la dispersion, et qu'il lui répugnait de signaler ce fait, parce que l'on y aurait pu voir que le christianisme s'était dès l'abord constitué plus ou moins en dehors du judaïsme. Comment soutenir, après cela, que le christianisme était le judaïsme véritable, et que c'était uniquement par le fait des Juifs que le christianisme, en tant qu'institution religieuse, se trouvait séparé du judaïsme officiel ?

« Un complot étant survenu contre lui de la part des Juifs lorsqu'il allait s'embarquer pour la Syrie, il fut d'avis », — sans doute pour déjouer ce complot, — « de retourner par la Macédoine », — de repasser par ce pays, au lieu de s'en aller directement vers la Syrie. Nul détail sur les circonstances du complot juif. On peut supposer qu'il se produit à l'occasion du voyage projeté, dont les Juifs de Corinthe auront été avertis. Le ms. D présente les choses autrement : « Ayant passé trois mois, et un complot étant survenu de la part des Juifs, *il voulut* s'embarquer pour la Syrie ; *mais l'Esprit lui dit* de s'en retourner par la Macédoine ». Cette leçon, où le départ de Paul semble provoqué par le complot des Juifs, n'est pas meilleure que celle du texte ordinaire : son auteur paraît avoir oublié que l'Apôtre

ayant passé trois mois, un complot étant advenu contre lui de la part des Juifs, quand il allait s'embarquer pour la Syrie, il fut

avait préalablement l'intention de se rendre à Jérusalem, et l'intervention de l'Esprit peut avoir été suggérée par d'autres passages (xiii, 2 ; surtout xvi, 6-7). Mais c'est l'embarras du texte ordinaire qui aura provoqué les retouches, et, pour être probablement authentique, ce texte n'en est pas plus satisfaisant. On sent bien que le rédacteur lui-même a taillé dans la relation originale du voyage, et qu'il recoud comme il peut, sans beaucoup d'adresse. Il a suspendu en l'air les « trois mois » que, bénévolement, nous supposons avoir été passés par Paul à Corinthe ; maintenant qu'il fait partir l'Apôtre on ne sait pas d'où, et qu'il veut rattraper la source à Philippes et Troas pour la suivre assez fidèlement dans le voyage à Jérusalem, il croit utile de dire pourquoi Paul n'est point parti directement pour la Syrie. Comme il joue facilement des complots juifs, les interprètes sont bien imprudents, qui, sur sa foi et le prenant à la lettre, se figurent Paul à Kenchrées, dans les premiers jours de mars, avec les Juifs d'Achaïe qui prennent le bateau pour aller célébrer la pâque à Jérusalem, et s'empressant de quitter un navire en partance, parce qu'il a su que certains passagers de sa nation avaient de mauvais desseins contre lui. La source, qui indiquait Corinthe comme point de départ du voyage à Jérusalem, indiquait aussi la raison qui avait empêché Paul de faire voile directement vers la Palestine. Mais si cette raison était de celles dont il ne plait pas au rédacteur de parler, celui-ci avait toujours à sa disposition un complot juif pour la remplacer. La seconde aux Corinthiens (ix, 4) donne à entendre que les délégués macédoniens, qui portaient la collecte de leurs communautés, devaient accompagner Paul à Corinthe et de là le suivre à Jérusalem. Il est possible néanmoins que ce plan n'ait pas été exécuté, parce que la collecte n'aura pas été prête en temps voulu. Or, cette affaire de la collecte, dont le rédacteur ne veut rien dire, était pour Paul la chose essentielle dans la visite qu'il faisait maintenant à ses communautés. L'itinéraire qu'il va suivre, et dont aucune machination des Juifs de Corinthe ne peut rendre compte, pourrait tout simplement résulter de ce que les cotisations de Macédoine n'ont pas été apportées à Corinthe. L'Apôtre serait parti de Corinthe avec les délégués et la collecte de la communauté corinthienne, et il serait remonté en Macédoine pour prendre en chemin les délégués et les collectes des communautés macédoniennes ; la collecte d'Asie a dû

d'avis de retourner par la Macédoine. ⁴ Et l'accompagnaient

être recueillie ultérieurement, peut-être à la station de Milet. La gaucherie du récit en ce qui concerne cette partie du voyage aurait ainsi une explication naturelle, et parce que l'itinéraire a dû être imposé en réalité par l'intérêt de la collecte, objet du voyage à Jérusalem, et parce que le rédacteur a le parti pris d'omettre tout ce qui regarde ladite collecte.

C'est pour ce motif, à n'en pas douter, qu'il s'est empêtré dans la suite du récit, où il fait l'énumération de ceux qui accompagnèrent Paul, et y apporte une telle maladresse qu'on ne voit pas bien, non seulement la raison de leur présence, mais en quel endroit ils se sont joints à l'Apôtre, ni si c'est pour une partie ou pour la totalité du voyage à Jérusalem. Le texte des meilleurs manuscrits est ainsi conçu : — « Et l'accompagnait Sopatros (fils) de Pyrrhus, Béréen ; des Thessaloniens, Aristarchus et Secundus ; et Caius, Derbéen ; et Timothée ». — Mais une autre lecture, ainsi qu'il a été dit plus haut, est possible, et paraît même suggérée par l'économie générale de cette énumération : « des Thessaloniens, Aristarchus, Secundus et Caius ; Derbéen, Timothée » (il ne s'agit que d'une virgule à mettre avant καὶ ὁ ἁγιος Δερβανός, comme on le fait communément, ou bien avant Δερβανός, ce qui renvoie l'épithète à Timothée, dont l'origine, autrement, ne serait pas désignée ; on peut dire, il est vrai, qu'elle est supposée connue par xvi, 1 ; mais le rédacteur dépend ici d'un document original d'où ne procède certainement pas la notice suspecte de xvi, 1 b-3). Il est possible d'ailleurs, et même probable, que la liste ait été mutilée par le rédacteur ; car on s'attendrait à trouver ici mention, sinon de Titus, qui a été la cheville ouvrière de la collecte et un agent très actif et très utile dans les démêlés de Paul avec les Corinthiens, mais qui paraît s'être séparé de Paul avant le départ de celui-ci pour Jérusalem, tout au moins des délégués corinthiens (et Caius pourrait être l'un d'eux). — « Asiates, Tychicus et Trophimus. Ceux-ci (Sopatros et les autres), prenant les devants (προσελθόντες, leçon du ms. D, que les critiques préfèrent généralement à la leçon des autres manuscrits anciens, προσελθόντες, comme étant confirmée par le contexte immédiat), nous attendirent à Troas ». — Dans cette combinaison, si Paul est compris sous le « nous », qui vient de reparaitre inopinément (v. 5), on lui donne pour compagnons des gens qui, en réalité, ne seront avec lui qu'à Troas. Si Paul n'est pas compris dans le « nous », et qu'on prenne en toute rigueur comme se rapportant au

Sopatros, (fils) de Pyrrhus, Béréen, des Thessaloniciens Aris-

départ de Macédoine ce qui est dit des compagnons, il en résultera une autre maladresse de rédaction, le groupe apostolique des personnages dénommés se trouvant tout à coup distingué d'un groupe anonyme et indéterminé, dont on apprend seulement un peu plus loin qu'il était resté à Philippi pendant que l'autre groupe était allé à Troas. Il paraît évident que l'énumération des compagnons est un morceau de source, un débris de tradition, relatif aux disciples qui ont suivi Paul dans son voyage à Jérusalem, et qui a été rapporté ici, tant pour masquer la suppression des renseignements authentiques sur le départ de Corinthe, la traversée de la Macédoine, l'arrivée à Philippi, que pour servir de transition quelconque entre les données vagues et frelatées concernant le départ pour la Macédoine, et la reprise du document original qui conduisait Paul à Philippi, en le faisant précéder à Troas de quelques disciples. L'énumération des compagnons est mal amenée et mal présentée, elle est sans doute en dehors de son contexte primitif. C'est pourquoi il est superflu de rechercher si les personnages ainsi dénommés étaient ou non avec Paul dans la traversée de Philippi à Troas. Et il n'est pas utile non plus de discuter longuement les variantes du texte. Les anciens manuscrits, sauf le Vatican et le Sinaïtique, lisent : « Et l'accompagnait *jusqu'en Asie*, Sopatros, etc. Cette leçon pourrait fort bien être authentique, et les mots : « jusqu'en Asie », avoir été supprimés comme contenant une donnée fautive, puisque Trophimus sera encore avec Paul à Jérusalem (xxi, 29), Aristarchus à Césarée (xxvii, 2), et que la désignation des compagnons n'aurait pas grande raison d'être si elle ne concernait les personnes associées à tout le voyage. Mais dans l'hypothèse de l'authenticité, il n'y aurait là qu'un artifice assez gauche du rédacteur, qui, adaptant la notice générale au contexte qu'il lui donnait, aurait voulu signifier que les compagnons désignés suivirent Paul en Macédoine et jusqu'à Troas, un autre groupe venant par derrière, qui aurait rejoint Paul et les autres en Asie ; il n'aurait pas voulu faire entendre que les compagnons n'étaient pas allés plus loin que Troas. Le ms. D tranche la difficulté : « *Et comme il allait partir jusqu'en Asie*, Sopatros, etc... prenant les devants, l'attendirent à Troas. » La retouche a été faite à bonne intention, mais c'est une retouche.

Le Sopatros dont il est ici question est probablement le même que e Sosipatros qui est mentionné dans la souscription de l'épître aux

tarchus et Secundus, Caius, Derbéen, et Timothée, et les Asiates

Romains (xvi, 21). Peut-être n'est-il pas indifférent de noter que dans cette souscription, où apparaissent les disciples qui entourent Paul dans les derniers jours qu'il passe à Corinthe, on ne retrouve de la liste ci-dessus que Sopatros ou Sosipatros, et Timothée, — à moins que le Caius de la liste ne soit ni de Thessalonique ni de Derbé, mais tout simplement le Caius de Corinthe, chez qui loge Paul et où se réunit la communauté (ROM. xvi, 23) ; — il est donc fort possible qu'Aristarchus et Secundus ne se soient joints à Paul qu'en Macédoine, et les Ephésiens, Tychicus et Trophimus, qu'en Asie. Aristarchus et Caius, ainsi qu'on la pu voir, ont été précédemment impliqués par le rédacteur dans l'émeute d'Ephèse et qualifiés là de Macédoniens. Le caractère de cette indication dispense d'admettre que ces deux disciples aient déjà été auprès de Paul avant qu'il vînt d'Ephèse à Corinthe et en Macédoine. Secundus n'est pas autrement connu. Il sera question plus loin de Trophimus (son nom revient dans II TIM. iv, 20), et d'Aristarchus, qui a suivi Paul dans sa captivité (xxvii, 2 ; cf. COL. iv, 10 ; PHILM. 24). Tychicus, comme Aristarchus, était encore auprès de Paul quand l'Apôtre écrivit l'épître aux Colossiens, probablement pendant sa captivité romaine (voir COL. iv, 7). Quant à Timothée, c'est le compagnon fidèle et presque inséparable : nous l'avons vu auprès de Paul dans sa première mission de Macédoine et d'Achaïe (xvii, 14-15 ; xviii, 5 ; cf. I THESS. i, 1 ; iii, 2-6 ; II COR. i, 19), puis envoyé à Corinthe par l'Apôtre avant son départ d'Ephèse (xix, 22 ; I COR. iv, 17 ; vii, 10-11) ; il était auprès de son maître quand celui-ci écrivit la seconde aux Corinthiens (II COR. i, 1) ; il était à Corinthe quand Paul y rédigea l'épître aux Romains ; il est mentionné pareillement dans les épîtres de la captivité (COL. i, 1 ; PHILM. 1 ; PHIL. i, 1 ; II, 19).

Beaucoup de commentateurs, aussi soucieux de retrouver dans les Actes les traces de la collecte que le rédacteur a été soucieux de les effacer, supposent que la liste des compagnons est exactement celle des délégués qui portaient les cotisations des différentes communautés : ils auraient été tous rassemblés à Corinthe ; Sopatros, Aristarchus et Secundus auraient eu l'argent de Macédoine ; Timothée et peut-être Caius, l'argent de Galatie (la Galatie des exégètes) ; Tychicus et Trophimus, la collecte d'Asie ; on se demande où sont passés les délégués d'Achaïe, et l'on suppose qu'ils sont glissés anonymes dans le « nous » (xx, 5-6), ou bien que l'excellent Timothée

aurait eu aussi l'argent de Corinthe, ou bien que Paul lui-même en aurait été chargé. Rien n'est moins solide que cette construction géométrique. Il a été remarqué plus haut que cette concentration à Corinthe des fonds de toutes les communautés, depuis celles de Lycaonie et de Pisidie jusqu'à celles de Macédoine, est une hypothèse aussi invraisemblable que gratuite. Les communautés de Galatie, en quelque sens que l'on veuille entendre ce mot, sont en dehors de la perspective présente, et Paul, dans la première aux Corinthiens, (xvi, 1) ne les a citées que pour l'exemple. Paul n'a jamais eu la pensée de porter à Jérusalem, sous sa responsabilité, les cotisations de Corinthe (cf. I Cor. xvi, 3-4), et il y aurait pensé moins que jamais après les fâcheux démêlés qu'il avait eus avec cette communauté. Timothée, pour les mêmes raisons que Paul, et en tant que son ombre, ne pouvait davantage représenter Corinthe. Si la communauté corinthienne a un délégué dans la liste des compagnons, c'est Caius. Mais, dans ce cas, la liste est altérée, puisque Caius n'y figure pas comme délégué de Corinthe. La mention de Timothée serait une autre preuve d'altération, puisque Timothée n'était pas qualifié pour représenter une communauté quelconque. L'hypothèse d'une altération volontairement pratiquée dans la liste, si celle-ci était originellement celle des délégués à la collecte, n'aurait rien que de vraisemblable, puisque le rédacteur ne veut pas entendre parler de la collecte, et l'on vient de voir les indices qui pourraient accuser cette altération. Mais, si l'on suit cette conjecture, et si l'on tient compte des embarras que la présence de la liste amène en cet endroit, on devra supposer pareillement que le rédacteur, pour changer le sens de la liste, l'a déplacée et non seulement altérée. La liste des délégués ne venait probablement dans la source qu'au moment du voyage où tous ces délégués, qui s'étaient joints à Paul les uns après les autres, d'abord à son départ de Corinthe, pour ceux de cette communauté, puis à son passage en Macédoine, puis en Asie, se sont trouvés réunis tous autour de l'Apôtre; peut-être même n'étaient-ils signalés ainsi que pour la présentation de la collecte à Jérusalem. Mais le rédacteur, qui supprime la collecte, et qui veut utiliser la liste, transforme les délégués en simples compagnons de Paul, y efface la mention de Corinthe, y introduit Timothée, et place la liste ainsi truquée au commencement du voyage. Ce n'est qu'une pièce déchirée, mal recousue, dont l'historien ne peut rien tirer de certain touchant les circonstances dans lesquelles s'accomplit le départ de Corinthe, le rassemblement des délégués, le transport des collectes.

On peut donc admettre que Paul était arrivé à Philippes avec les

Tychicus et Trophimus. ⁵ Et ceux-ci, ayant pris les devants, nous attendirent à Troas ; ⁶ mais nous, nous démarrâmes, après les jours des azymes, de Philippes, et nous les rejoignîmes, en cinq jours, à Troas, où nous restâmes sept jours.

délégués de Corinthe, ceux de Macédoine, et quelques compagnons ordinaires de son apostolat, pour le moins Timothée, et celui qui dit « nous » dans les Actes. Quelques-uns, plutôt des disciples que des délégués, précèdent l'Apôtre à Troas, peut-être pour mettre la dernière main à la collecte de la communauté qui existait en cette ville et qui paraît avoir été assez nombreuse. Le texte dit : — « Et ceux-ci », — ce seraient les disciples précédemment énumérés (v. 4), — « prenant les devants, nous attendirent à Troas. Mais nous », — ce « nous » désigne pour le moins Paul et Luc, — « nous partîmes de Philippes » — seulement — « après les jours des azymes », — les autres étant partis avant la semaine pascale. Paul s'embarque à Philippes, ou plutôt à Néapolis, qui servait de port à Philippes (cf., *supr.*, xvi, 11-12). Il n'est pas dit que la fête juive ait retardé le départ ; mais sans doute l'Apôtre avait-il voulu passer ce temps dans sa communauté de Philippes. En tout cas, l'indication est bonne à retenir. On était au commencement du printemps, et comme il sera dit bientôt (v. 16) que Paul voulait être à Jérusalem pour la pentecôte, le temps du voyage est strictement délimité. Par malheur, les indices manquent pour fixer l'année. Car c'est temps perdu de vouloir déterminer celle-ci en partant du jour de la semaine où la pâque tombait cette année-là. Paul paraît être arrivé à Troas un mardi, cinq jours après avoir quitté Néapolis ; mais il n'est point dit qu'il se soit embarqué le premier jour après la semaine pascale.

« Et nous les rejoignîmes en cinq jours à Troas, où nous restâmes sept jours. » — Paul avait stationné à Troas, avant de passer pour la première fois en Macédoine (xvi, 8) ; toutefois le texte invite à supposer qu'il n'y prêcha point alors. Mais on sait, par la seconde aux Corinthiens, qu'il y est revenu entre son second et son troisième séjour à Corinthe, durant ce temps d'angoisse sur lequel se tait la rédaction des Actes : une extraordinaire opportunité, la perspective de nombreuses conversions, l'y avait appelé ; bien que ce second séjour ait été abrégé par l'impatience que Paul avait de rencontrer Titus et d'avoir des nouvelles de Corinthe (II Cor. II, 12-13), il n'est dit aucunement que cette mission ait été de nul effet ; et même le texte de la seconde aux Corinthiens, au lieu d'impliquer l'existence d'une

¹ Or, le premier jour de la semaine, nous étant réunis pour rompre le pain, Paul les entretenait, devant partir le lendemain, et il prolongea le discours jusqu'à minuit. ² Et il y avait plusieurs

communauté à Troas avant ce second séjour, laisserait plutôt entendre que les fidèles à qui l'Apôtre dit adieu pour se rendre en Macédoine sont précisément ceux qu'il vient de recruter. Toujours est-il qu'au temps où nous sommes parvenus, une communauté existe à Troas, près de laquelle Paul désire s'arrêter un peu.

Etant arrivé, à ce qu'il semble, le troisième jour de la semaine, il attend le premier jour de la semaine suivante afin de parler à toute la communauté assemblée. — « Or, le premier jour de la semaine, nous étant réunis pour rompre le pain », — pour faire la cène du Seigneur. On pourrait donc inférer de ce trait que la coutume de la réunion dominicale existait à Troas, comme on peut voir (I Cor. xvi, 2, à propos de la collecte) qu'elle existait probablement à Corinthe. Mais la notice semble peu sûre, parce que le récit manque d'équilibre. Car le rapport du dimanche avec les sept jours précédemment indiqués n'est pas marqué en termes exprès, ni le récit du miracle bien relié à la chaîne de l'itinéraire. Le narrateur, ayant commencé par dire : — « nous étant réunis », — continue en disant : — « Paul les entretenait », — ce qui est une façon bien singulière de présenter au lecteur la communauté de Troas. On dirait que le rédacteur a voulu mettre d'abord un « nous » pour faire la liaison avec le contexte, et qu'il dit ensuite « les » pour développer commodément son récit de miracle, en signifiant, d'ailleurs assez maladroitement, que la scène se passe dans la communauté de Troas. L'artifice de cette introduction rend le récit très suspect.

La communauté de Troas étant donc censée réunie avec Paul et sa compagnie, l'Apôtre, — « qui devait partir le lendemain », — et qui, par conséquent, n'avait que cette occasion d'entretenir les fidèles, — « prolongea le discours jusqu'à minuit. » — Il ressort au moins de ce trait que les réunions eucharistiques, en ces premiers temps, se tenaient le soir, ce qui les faisait ressembler au dernier repas de Jésus. — « Et il y avait plusieurs lampes dans la chambre haute où nous étions réunis ». — Détail qui paraît simplement destiné à faire entendre que l'accident dont il va être question ne fut point occasionné par défaut d'éclairage (WENDT, 286), plutôt qu'à combattre les calomnies des païens sur ce qui se passait entre chrétiens dans leurs assemblées nocturnes (PREUSCHEN, 121). Car le long discours de Paul faillit faire

lampes dans la chambre haute où nous étions réunis. ⁹ Mais un jeune homme nommé Eutychus, qui était assis sur la fenêtre, cédant à un lourd sommeil, — parce que Paul discourait longuement, — tomba, entraîné par le sommeil, du troisième étage en bas, et fut relevé mort. ¹⁰ Et descendant, Paul se jeta sur lui et, l'ayant embrassé, dit : « Ne vous inquiétez pas, car son âme est en lui. » ¹¹ Et étant monté, après avoir rompu le pain et mangé, et après avoir parlé abondamment jusqu'au point du jour, il s'en alla ainsi. ¹² Or, on amena le garçon vivant, et l'on (en) fut consolé grandement.

une victime. — « Un jeune homme appelé Eutychus s'était assis au bord de la fenêtre, et il avait été pris d'un profond sommeil, Paul discourant longuement », — trop longuement pour Eutychus, — « et entraîné par le sommeil », — ayant perdu l'équilibre en dormant, — « il tomba du troisième étage en bas, et il fut relevé mort. Or Paul descendit et », — comme autrefois en pareil cas les prophètes Elie (I Rois, xvii, 21) et Elisée (II Rois, iv, 34), — « il s'étendit sur le » — prétendu mort, — « et l'ayant pris dans ses bras, il dit » — aux frères : « Ne vous inquiétez pas. Son âme est en lui. » — Le narrateur ne lui fait pas dire : « Son âme est *encore* en lui ». On courrait grand risque de se tromper sur l'intention du récit en supposant qu'Eutychus n'était pas mort de sa chute, et que Paul n'a fait que le constater. Il s'agit bel et bien d'une résurrection, comme dans les cas d'Elie et d'Elisée qui ont servi de prototype à celui-ci ; mais le miracle est présenté avec une discrétion qui n'est point exempte d'habileté. Ce n'est du reste qu'un intermède dans la réunion de communauté et dans le discours de Paul. L'Apôtre, en effet, — « étant monté » — dans la chambre haute, présida la cène en — « rompant le pain, et il le mangea » — avec les frères ; puis se remettant à — « parler abondamment jusqu'au point du jour, il s'en alla ainsi », — le discours étant enfin terminé. « Or on amena le garçon bien vivant, ce dont » — les fidèles — « éprouvèrent non médiocre réconfort ».

Cette conclusion de l'incident est mal venue : n'était-on pas rassuré sur le sort d'Eutychus, et si on ne l'a ramené qu'au matin dans la maison, qu'est-il devenu dans l'intervalle ? Le ms. D lit : « Et eux (le) saluant (au départ), il (Paul) amena (ἤγαγεν, au lieu de ἤγαγον) le garçon vivant », retouche qui n'atténue d'un côté la gaucherie de la rédaction que pour l'aggraver d'autre part. Il aurait fallu faire ramener le

¹³ Et nous, prenant les devants sur le bateau, nous transportâmes à Assos, où nous devions reprendre Paul ; car il l'avait ainsi réglé, voulant lui-même aller par terre. ¹⁴ Et quand il nous eut rejoints à Assos, l'ayant pris, nous vinmes à Mitylène ; ¹⁵ et de là, faisant voile le lendemain, nous arrivâmes à la hauteur de Chios ; et le jour suivant, nous abordâmes à Samos ; et nous

jeune homme par Paul aussitôt après le miracle. Il est donc permis de penser que le récit du miracle aura été ajouté par le rédacteur, d'après les modèles de l'Ancien Testament, à une simple indication de la source touchant la nuit que Paul avait passée à entretenir les fidèles de Troas ; à moins que toute la mise en scène ne soit qu'une fiction du rédacteur, pour situer son miracle, et que la source n'ait mentionné quelque fait non merveilleux, ou les sept jours seulement d'arrêt à Troas. Le nom d'Eutychus, « Fortuné », d'ailleurs assez commun, aurait été bien appliqué à un individu qui a eu la chance de revivre après un pareil accident. Noter que, si la source donnait quelque renseignement sur la collecte de Troas, le rédacteur n'a eu rien de plus pressé que de le supprimer et de le remplacer par un récit édifiant. Grâce à Eutychus, Paul a ressuscité son mort, comme Pierre a plus haut ressuscité le sien (*supr.* ix, 36-42). Beaucoup croient le fait d'Eutychus mieux assuré que celui de Tabitha, qui en aurait été dérivé pour équilibrer le prestige des deux apôtres (HOLTZMANN, 74, 126) ; mais les deux récits ont grande chance d'être également fictifs.

LV. — DE TROAS A MILET. DISCOURS

« Or, nous », — le « nous » cette fois ne comprend pas Paul, mais le groupe dont le « nous » s'est distingué pour la traversée de Philippes à Troas, — « prenant les devants sur le bateau », — on dirait que c'est encore le bateau qui a amené le groupe « nous » à Troas — « nous transportâmes à Assos, où nous devions reprendre Paul ; car celui-ci », — pour des motifs qu'on ne dit pas, — « avait résolu de suivre la voie de terre ». — Il est probable que Paul n'est pas resté seul, et l'on peut supposer qu'il désirait s'entretenir avec les fidèles de Troas, qui sans doute lui ont fait la conduite, ou bien qu'il avait quelques autres fidèles à visiter sur le chemin. Le narrateur marque soigneusement les étapes : le premier jour de navigation conduit à Assos, où l'on retrouve Paul, qui avait eu à faire de son côté une vingtaine de

vinmes le jour d'après à Milet. ¹⁶ Car Paul avait résolu de passer Ephèse, pour ne point perdre de temps en Asie. Car il se hâtait, afin d'être, s'il lui était possible, le jour de la pentecôte à Jérusalem.

kilomètres. L'étape suivante est d'Assos à Mitylène, sur la côte orientale de Lesbos ; la troisième, de Mitylène à la hauteur de Chios, ville en face de laquelle on stationne, à ce qu'il semble, mais sans y aborder ; la quatrième est de Chios à Samos ; et la cinquième, de Samos à Milet. Plusieurs témoins intercalent une station à Trogylion, ce qui coupe en deux l'étape de Samos à Milet, et prolonge la traversée d'un jour. L'appréciation de cette variante est assez difficile, car on ne voit pas bien pourquoi on aurait supprimé cette indication, si elle est authentique, ni pourquoi on l'aurait ajoutée, si elle ne l'est pas. L'addition, par un voyageur trop informé en géographie maritime, est bien peu probable. L'omission volontaire pourrait s'expliquer si l'on considère que Paul, à Trogylion, était plus près d'Ephèse qu'il ne sera le lendemain à Milet, pour y faire venir les anciens de la communauté éphésienne. C'est à quoi le rédacteur n'avait pas pensé quand il a imaginé la touchante entrevue qui va être bientôt racontée. D'autres plus tard y auraient pensé pour lui et remis les choses en ordre. Cependant rendez-vous pouvait avoir été donné pour Milet aux porteurs de la collecte d'Ephèse, parce qu'on était sûr d'avance d'arrêter quelque temps à Milet, tandis que la station à Trogylion, ou n'était pas prévue, ou ne permettait pas qu'on y donnât rendez-vous, parce qu'on n'y débarquait pas. Il est peu vraisemblable, en tout cas, que la mention de Trogylion ait été supprimée par une sorte d'harmonisation automatique de la phrase.

La station à Milet a un autre caractère que les précédentes, et notre récit y attache une importance particulière. Il est à croire que, déjà dans la source, le narrateur tenait à dire pourquoi Paul ne s'était pas arrêté à Ephèse. Mais on a suspecté ici le motif qui est indiqué d'avoir été inventé par le rédacteur, parce qu'il ne pourrait pas être vrai. Si Paul, dit-on, n'est point allé à Ephèse, c'est qu'il n'y pouvait plus remettre le pied, le terrain étant trop brûlant pour lui, et Paul ne se souciait pas autant des fêtes juives que le rédacteur voudrait nous le faire entendre (WELLHAUSEN, 42). On a supposé, d'autre part (J. WEISS, 244, 281), et non moins arbitrairement, que Paul était allé réellement à Ephèse, et que la source plaçait en cet endroit l'émeute racontée plus haut ; le rédacteur aurait transposé celle-ci pour faire

" Or, de Milet envoyant à Ephèse, il manda les anciens de la

place au discours de Milet. Cependant l'indication donnée n'a point si mauvaise apparence. Vu les conditions de la navigation en ce temps-là, des retards de toutes sortes pouvaient survenir, et, pour un long parcours comme était celui de Paul, il était opportun de se hâter au début, si l'on ne voulait point manquer le terme fixé d'avance. Tant de difficultés que Paul ait éprouvées à Ephèse, il pouvait sans doute, en prenant quelques précautions, y revenir sans y occasionner d'émeutes ni mettre ses jours en danger. Mais il n'avait aucun intérêt à ne s'arrêter à Ephèse qu'en passant, et il pouvait être dangereux pour lui d'y séjourner, ce que, d'ailleurs, il n'avait pas le loisir de faire en cette circonstance. Il devait avoir ses raisons d'attendre à Troas la réunion dominicale de la communauté, s'il l'a réellement attendue, et il peut aussi bien n'avoir pas eu plus tôt de bateau disponible. On nous laisse entendre assez clairement qu'il a célébré la pâque et la semaine des azymes à Philippes. Il était resté juif d'esprit et de pratique beaucoup plus que ne le feraient croire certaines de ses théories théologiques et que ne le veulent reconnaître plusieurs de ses modernes interprètes. Ce n'est pourtant point par hasard qu'il a été pris dans le temple de Jérusalem. Qu'il ait voulu être dans la ville sainte pour la pentecôte, rien ne s'y oppose ; quoi qu'il ait pu dire aux Galates contre l'observance du sabbat et des fêtes juives (GAL. IV, 10), il ne laissait pas de suivre pour son propre compte le calendrier juif (I COR. XVI, 8), et il n'en négligeait point les solennités. Par un procédé dont nous avons pu constater d'autres exemples, le rédacteur a dédoublé le présent voyage à Jérusalem, et il l'a anticipé dans un autre qu'il place entre le premier séjour de l'Apôtre à Corinthe et la mission d'Ephèse (XVIII, 18-22 ; *supr.* p. 708) ; ce voyage est coordonné, d'ailleurs, dans l'esprit de celui qui l'invente, à une fête, et il s'accompagne d'un vœu. Ces traits d'une fausse réplique ne compromettent pas l'historicité du présent récit, qui a dû les fournir, et ils la confirment plutôt. Admettons donc, et comme renseignement de source, que — « Paul avait résolu de passer Ephèse, parce qu'il ne voulait pas s'attarder en Asie, étant pressé d'arriver, s'il était possible, pour la pentecôte, à Jérusalem ». — Nous savons du reste qu'il ne croyait plus avoir grand chose à faire en Orient, qu'il n'avait pas l'intention de s'éterniser à Jérusalem, et qu'il désirait se rendre libre le plus tôt possible pour aller à Rome.

Ce qui est secondaire et quelque peu en contradiction avec la

communauté, ¹⁸ et, quand ils furent arrivés près de lui, il leur dit :

notice qu'on vient de voir, c'est l'entrevue de Paul à Milet avec les anciens d'Ephèse, et le beau discours que le rédacteur y a voulu mettre. La relation de cette entrevue ne tient en réalité à rien dans son contexte. On peut être assuré que, si la source rattachait à la station de Milet quelque incident notable, ce n'est pas ce qu'on nous raconte. Le discours de Paul est aussi artificiel que tous ceux que le rédacteur des Actes a semés dans le reste du livre, et les anciens d'Ephèse ne sont amenés à Milet que pour la mise en scène. Ce discours a son intérêt, parce qu'il montre l'idée que le rédacteur se faisait, et qu'il veut donner, soit du ministère apostolique en général, soit de celui de Paul en particulier. Il a voulu le placer en cet endroit, le ministère libre de Paul étant maintenant terminé, et sa captivité allant commencer. A cet effet, il ouvre une parenthèse, très artificielle, dans le voyage. Il aurait pu placer aussi bien le discours à Corinthe, mais maintenant il ne veut pas nommer Corinthe ; il aurait pu le mettre à Troas, où Paul a fait un si long discours dont on ne dit pas l'objet, mais la communauté de Troas avait trop peu de relief, et puis, l'on savait trop peu de chose de ses rapports avec son fondateur ; il aurait pu le mettre à Ephèse même, en y conduisant Paul, mais il n'a pas voulu couper le fil de la relation authentique, s'obliger à des explications et des complications, et il a trouvé plus simple d'amener à Milet, non pas toute la communauté éphésienne, ce qui aurait été beaucoup, mais les anciens, qui suffisaient à la représenter. Il a seulement oublié de dire de quels messagers Paul disposait, et s'il était libre de s'arrêter longtemps à Milet, bien qu'il ne fût pas libre de s'arrêter à Ephèse. La source, autant qu'on en peut juger, ne faisait pas la station à Milet plus longue que les précédentes : on y passait une nuit après la navigation de la journée ; mais on entrait dans le port, et l'on y pouvait prendre des passagers. Il est fort possible que la source, après avoir dit pourquoi Paul n'était point allé à Ephèse, ait ajouté que les délégués d'Ephèse, — si Ephèse avait préparé une collecte, comme il est probable, — s'étaient trouvés à Milet, attendant l'Apôtre, pour un rendez-vous qui leur avait été antérieurement donné ; et c'est alors que Tychicus et Trophimus auraient rejoint auprès de Paul les délégués de Corinthe et de Macédoine. Une telle notice devait être supprimée par le rédacteur, mais elle a pu l'induire à placer à Milet le discours de Paul avec la scène d'adieux.

La scène, en effet, se passe à Milet, mais plutôt entre ciel et terre,

car on ne saurait dire en quel endroit précis Paul reçoit les anciens d'Éphèse. Il n'y avait pas de communauté chrétienne à Milet. Le récit suppose que l'Apôtre est descendu à terre, mais on ne voit pas bien si la conférence a lieu quelque part en ville, ou bien dans la campagne, en quelque endroit libre à proximité de la mer ; on verra seulement que les anciens d'Éphèse reconduisent Paul au bateau quand son discours est fini. — « Or, de Milet », — où il avait pris terre, — « envoyant » — quelque messenger — « à Éphèse, il manda les anciens de la communauté ». — Le rédacteur suppose que la communauté d'Éphèse, à peine fondée, constituait un seul groupe de croyants qui était gouverné par un corps d'anciens (πρεσβυτέροι) nettement distincts de la masse des fidèles, c'est-à-dire qu'il anticipe au temps de Paul l'organisation régulière des communautés qui existait à la fin du 1^{er} siècle. Du reste, il ne se perd pas en longs préambules, et les anciens sont à peine arrivés jusqu'à l'Apôtre que celui-ci commence sa harangue, qui s'adresse, par-dessus la tête des auditeurs, aux lecteurs des Actes et à la postérité. — « Et quand ils furent arrivés, il leur dit ». — Ce discours est soigné, comme le sont tous les discours des Actes, avec une certaine affectation de couleur locale, et le souci de prendre le ton qui convient, ici un ton pathétique et qui réussit à être naturel. Les périodes sont harmonieuses et plus ou moins rythmées, comme il arrive dans les autres discours. Il n'est aucunement douteux que le rédacteur était très versé dans tous les petits secrets de la rhétorique. Le discours se partage assez naturellement en deux parties, dont la première (vv. 18-27) rappelle le ministère de l'Apôtre en Asie, fait prévoir sa captivité à Jérusalem, et la grande séparation de la mort, en vue de laquelle il lui est permis d'adresser aux anciens d'Éphèse, — en réalité à tous les pasteurs d'Eglises, — ses suprêmes instructions ; et la seconde (vv. 28-35) développe ces conseils, recommandant la vigilance, à raison des hérésies qui naîtront bientôt, le désintéressement et la charité ; et les conseils étant autorisés par les exemples de l'orateur, cette seconde partie ne se distingue pas très nettement de la première. Comme le rédacteur a réduit le temps et supprimé la plupart des faits qui se sont accomplis depuis que Paul a quitté Éphèse jusqu'au moment présent, il fait parler l'Apôtre comme si celui-ci n'avait été éloigné que depuis peu, ou plutôt il fait abstraction complète de la séparation intervenue. De même que le discours de Paul aux Juifs d'Antioche de Pisidie est conçu comme type de son enseignement en synagogue, et le discours à l'Aréopage comme type de son enseignement aux païens, le discours de Milet

« Vous savez comment, du premier jour où j'entrai en Asie, je me comportai avec vous tout le temps, ¹⁹ servant le Seigneur en toute humilité, larmes, et épreuves qui me vinrent par les machi-

apparaît comme type de son enseignement aux communautés constituées, spécialement à leurs directeurs, et comme son testament pastoral, l'esprit du discours étant le même que celui des épîtres à Tite et à Timothée.

« Vous-mêmes savez » (cf. xv, 7. — Le ms. D ajoute « frères », et non inutilement, semblerait-il au premier abord; mais, dans ce discours adressé à des disciples, le rédacteur paraît avoir évité toute apostrophe qui paraîtrait mettre Paul sur le même plan que ses auditeurs. — « Vous savez », — pour en avoir été témoins, — « comment, dès le premier jour où je suis arrivé en Asie, j'ai traité avec vous tout le temps » — que je suis resté chez vous et jusqu'à présent, — « servant le Seigneur » — c'est-à-dire Dieu, ou plutôt peut-être le Christ (cf. *infra*, v. 24; v. 28, si l'on y doit lire : « la communauté du Seigneur »; v. 35), — « avec toute humilité » — me faisant petit et comme l'esclave de tous. Cette humilité ne laissait pas d'être parfois assez fière (cf. I COR. IV, 9-13; II COR. X, 1, 10). — « Avec des larmes ». — Les larmes reviendront encore un peu plus loin (v. 31) et sont celles du pasteur inquiet pour le salut de ses ouailles (cf. II COR. II, 4). — « Et des épreuves », — des tribulations, — « qui me sont venues par les complots des Juifs ». — Le rédacteur est tellement enclin à faire comploter les Juifs qu'on serait mal fondé à conclure de ce passage que les persécutions dont Paul souffrit réellement à Éphèse ne sont venues que de ce côté. Si la source lui avait fourni des indications précises touchant les agissements des Juifs contre l'Apôtre, il se serait bien gardé de les omettre dans sa relation, et il n'aurait pas été réduit à utiliser en récit d'émeute contre l'Apôtre un cas d'émeute contre les Juifs. Comme il veut donner, sous l'apparence d'un résumé du ministère éphésien, une idée générale du ministère apostolique, et dans les vertus qu'il exige et dans les embarras qu'il rencontre, l'accusation portée ici contre les Juifs d'Ephèse est en rapport avec l'attitude générale qu'il prête aux Juifs à l'égard de l'Évangile et spécialement de Paul. Il est certain d'ailleurs que les Juifs d'Ephèse ont été passionnément hostiles à Paul et à sa propagande (cf. XIX, 9), et ce sont des Juifs d'Asie qui se jeteront sur Paul dans le temple de Jérusalem (XXI, 27).

Cependant les manœuvres juives n'ont pas découragé l'Apôtre. —

nations des Juifs ; ²⁰ que je n'ai rien omis de ce qui pouvait être utile, vous prêchant et vous enseignant en public et en maisons, ²¹ commandant tant aux Juifs qu'aux Grecs la conversion à Dieu et la foi en notre Seigneur Jésus-Christ. ²² Et maintenant voici que, lié en l'esprit, je vais à Jérusalem, ne sachant ce qui m'y arrivera, ²³ sauf que l'Esprit saint, dans chaque ville, m'avertit,

« Vous savez... comment je n'ai omis rien de ce qui pouvait être utile » — en fait d'instruction chrétienne, — « vous prêchant et vous enseignant en public », — dans des conférences comme celles qui avaient lieu dans la salle de Tyrannus, ou dans les assemblées de la communauté, — « et en maisons » — privées, où l'enseignement s'adressait à de petits groupes ou même à des individus, — « m'efforçant d'inculquer tant aux Juifs qu'aux Grecs la conversion à Dieu », — la conversion du cœur et celle de l'esprit, — « et la foi en notre Seigneur Jésus », — par laquelle cette conversion aboutit au salut.

Mais le temps de ce ministère est accompli. — « Et maintenant voici que, lié en l'esprit, je m'en vais à Jérusalem, sans savoir ce qui m'y attend, si ce n'est la captivité et les tribulations que le saint Esprit, dans chaque ville », — on ne s'en doutait pas, — « me fait annoncer ». — Les mots « lié en l'esprit » (δεδεμένος ἐγὼ τῷ πνεύματι) peuvent s'entendre en différents sens : ou bien de la contrainte morale que Paul subirait dans son esprit, dans sa volonté, qu'une force supérieure conduit au terme fixé par Dieu (PREUSCHEN, 123) ; ou bien de la même contrainte en tant qu'exercée par l'Esprit, l'esprit de Dieu ou l'esprit du Christ, pour mener Paul où il doit aller (Meyer, il etc. *Ap.* WENDT, 290) ; ou bien enfin de la prévision certaine qui déjà le fait captif en pensée, en attendant qu'il le devienne en réalité (WENDT, *loc. cit.*, après Erasme, etc.). La première explication pourrait sembler la plus naturelle, et elle est recommandée en quelque façon par le contexte immédiat. La seconde a l'avantage de n'attribuer pas au mot « esprit » deux significations diverses dans le cours de la même phrase ; mais rien n'oblige à admettre que « l'Esprit saint » soit « l'esprit » dont il est parlé d'abord. La troisième explication n'est pas, au fond, très éloignée de la première ; l'espèce de subtilité qu'elle présente est assez conforme à la manière du rédacteur, qui a pu vouloir, en effet, signifier que Paul était déjà lié « en esprit » par les liens qui l'attendaient à Jérusalem. On peut trouver que l'Apôtre en sait déjà bien long sur son avenir, pour affirmer d'abord qu'il ne sait rien ; mais c'est que le rédacteur est plus attentif à la cadence de ses

disant que chaînes et afflictions m'attendent. ²⁴ Mais je ne tiens aucunement ma vie pour précieuse, moyennant que j'accomplisse

phrases qu'à l'équilibre de sa pensée, et il n'y a probablement pas lieu de supposer que la prévision de la captivité (v. 23) aurait été ajoutée en correctif et en surcharge de la déclaration d'ignorance. Le rédacteur n'y regarde pas de si près, puisqu'il parle au passé des prédictions qui ne seront faites à Paul que dans la suite de son voyage. On peut dire, il est vrai, qu'il en suppose d'autres qui auraient été faites antérieurement et qu'il n'a pas racontées (WENDT, *loc. cit.*) ; mais ce serait toujours à l'occasion de ces prédictions futures, qui semblent être de son invention, qu'il en imaginerait d'autres, antérieures au discours, et qui ne seraient pas plus réelles que celles dont il parlera ultérieurement.

« Mais je ne tiens aucunement ma vie pour précieuse », — et je l'expose volontiers, sans souci du péril, — « pourvu que j'accomplisse ma course », — la carrière que m'assigne la Providence, — « et le ministère que j'ai reçu du Seigneur Jésus, proclamer l'Evangile de la grâce de Dieu ». — Propos sonores, qui recèlent une contradiction. Si Paul veut accomplir son ministère évangélique, il ne faut pas qu'il aille se faire emprisonner et tuer ; s'il veut terminer sa carrière, et s'il sait qu'elle est finie, il peut aller à la mort, obéissant au décret de la Providence. Le point de vue artificiel de la rédaction s'entre-croise avec la réalité que fait connaître la conclusion de l'épître aux Romains (xv, 25-33 ; *supr. cit.* p. 737). Paul n'allait pas à Jérusalem pour se faire prendre et pour mourir au terme de cette captivité ; il se croyait dans la nécessité morale d'y aller, avec la collecte de ses communautés, avant de porter l'Evangile en Occident, mais il avait espoir d'échapper à la haine des Juifs et de venir ensuite à Rome. Le regard du présent discours sur le ministère de prédication est en rapport avec cette espérance (διακονία, où il faut bien se garder de voir une allusion à la διακονία de la collecte dans Rom. xv, 28, si ce n'est pour la faire oublier ; la même remarque vaut quant à l'emploi du mot διακονία pour désigner l'activité apostolique de Paul, *infr.*, xxi, 19), tandis que ce qui était seulement, dans l'épître aux Romains, conscience d'un danger, devient ici prévision certaine et annonce prophétique du dénouement fatal qui est au bout du voyage à Jérusalem. Il en a été, toute proportion gardée, de Paul comme du Christ ; on n'a pas voulu qu'il ait ignoré le sort qui l'attendait, et on l'a fait aller sciemment au devant de sa destinée.

ma course et le ministère que j'ai reçu du Seigneur Jésus : proclamer l'Evangile de la grâce de Dieu.²⁵ Et maintenant, quant à moi, je sais que vous ne verrez plus mon visage, vous tous parmi lesquels

Le texte de ce passage paraît altéré. Le ms. D et d'autres témoins, dont est la Vulgate, lisent : « Mais je n'ai égard à rien (ἀλλ' οὐδενὸς λόγον ἔχω οὐδὲ ποιοῦμαι κτλ.), et je ne me fais pas la vie précieuse », — c'est à dire : « Je n'attache aucun prix à l'existence », — « pourvu que j'accomplisse ma course », etc. Cette leçon pourrait sembler une explication voulue de celle des meilleurs manuscrits : « Je ne fais en aucune chose la vie précieuse à moi-même » (ἀλλ' οὐδενὸς λόγου ποιοῦμαι τὴν ψυχὴν τιμὴν ἑμαυτῷ), — c'est à dire : « Je ne tiens en rien ma vie pour précieuse », — si cette dernière lecture, au lieu d'être difficile, n'était plutôt confuse et embrouillée, comme si elle avait été formée par l'amalgame de deux propositions dont la seconde était une variante explicative de la première : « Je n'ai égard à rien », et : « Je n'attache pas de prix à la vie » (cf. PREUSCHEN, 123).

« Et maintenant voici : quant à moi, je sais » — de science certaine — « que plus jamais vous ne verrez mon visage, vous tous chez qui j'ai passé », — au cours de mon ministère, — « prêchant le règne ». — D ajoute : « de Jésus », locution inusitée ; beaucoup d'autres témoins : « de Dieu », locution commune. L'emploi absolu du mot « règne », pour désigner l'objet de la prédication apostolique, n'est pas très naturel dans ce contexte, et il est complètement étranger au langage de Paul ; mais l'irrégularité doit être imputée au rédacteur. — L'assertion ferme exclut l'idée d'une simple prévision ou d'un pressentiment, et elle va aussi au delà de l'auditoire éphésien, elle s'étend visiblement à toutes les communautés que Paul a fondées en Orient. Quant il fait dire à Paul : « vous tous parmi lesquels j'ai passé » (ὁμεῖς πάντες ἐν οἷς διῆλθον), le rédacteur ne pense plus seulement aux quelques anciens qu'il a fait venir d'Ephèse à Milet pour recevoir les adieux et les recommandations de Paul ; il fait parler l'Apôtre à tout l'Orient chrétien. Et c'est, de toute évidence, le rédacteur qui parle, c'est lui qui sait, et très pertinemment, que jamais l'Apôtre n'a remis le pied en Asie, et que sa captivité à Jérusalem s'est terminée par son martyre à Rome. On peut être assuré qu'il n'aurait pas fait tenir pareil langage à l'Apôtre s'il n'avait connu très sûrement que celui-ci était mort au terme de son procès devant César ; que Paul n'avait pas recouvré sa liberté après son arrestation à Jérusalem ; qu'il n'avait pas pu exécuter ce voyage en Espagne dont il

j'ai passé, prêchant le règne. ²⁶ C'est pourquoi je vous prends à témoins aujourd'hui que je suis pur du sang de tous ; ²⁷ car je n'ai pas omis de vous annoncer toute la volonté de Dieu. ²⁸ Prenez

avait caressé l'espérance comme celle de sa dernière course apostolique. De cette espérance, dont l'épître aux Romains (xv, 24, 28) atteste l'intense préoccupation pour le temps même où se place le discours de Milet, le rédacteur ne veut rien savoir, parce qu'elle s'est trouvée illusoire.

C'est pourquoi je vous prends à témoins aujourd'hui », — en ce moment de solennel adieu, — « que je suis pur du sang de tous ». — Paul dégage sa responsabilité dans leur damnation, s'ils viennent à se perdre ; il a fait tout le possible pour les mettre dans la bonne voie. — « Car je n'ai pas omis de vous annoncer toute la volonté de Dieu ». — Sentiment assez inattendu chez un homme aussi profondément identifié à son œuvre, à ses communautés, à ses convertis, que l'était l'Apôtre. N'est-ce pas lui-même qui vient d'écrire aux Romains (ix, 3) qu'il aurait souhaité, si c'eût été possible et utile, être à l'égard du Christ un objet d'anathème, pour le cas où le salut des Juifs aurait pu être ainsi obtenu ? Le sentiment qu'exprime le discours est d'un homme autrement désabusé que Paul ne le fut jamais sur la valeur des conversions et sur la persévérance dans la foi reçue. Celui qui parle ainsi est un témoin de ce qu'on pourrait appeler la crise d'organisation des communautés chrétiennes dans le dernier tiers du 1^{er} siècle. Un presbytre désenchanté, qui avait vu souvent autour de lui des tiraillements, des divisions, des apostasies, pouvait, avant de mourir, tenir ces propos devant des ouailles plus ou moins récalcitrantes. Ce n'est pas ainsi que Paul aurait parlé ; nous savons comme il parlait alors à ses fidèles, même rétifs, nous avons ses lettres aux Corinthiens. Il est vrai que Paul est censé avoir tenu aux Juifs de Corinthe (xviii, 6) le même langage qu'aux anciens de Milet ; mais là déjà c'est le rédacteur qui le fait parler ainsi. Il n'y a d'ailleurs pas lieu de regarder (avec WENDT, 289) ce passage comme intercalé par le rédacteur dans un discours authentique ; car c'est tout le discours qui est dans la manière du rédacteur, et la protestation de Paul ne détonne pas plus dans l'ensemble qu'elle ne coupe en cet endroit la liaison des idées, peu rigoureuse dans cette composition artificielle.

Cette protestation solennelle, sur laquelle s'achève le rappel que l'Apôtre a fait de son œuvre, sert d'introduction aux avis qu'il va

garde à vous et à tout le troupeau où l'Esprit saint vous a placés comme évêques pour paître la communauté du Seigneur, qu'il

maintenant donner aux anciens d'Ephèse, et dans leur personne aux pasteurs des communautés. Car il s'agit bien de pasteurs, et tout de suite même il est question de « troupeau ». — « Prenez garde à vous, » — veillez sur vous-mêmes. C'est le conseil que le pseudo-Paul donne aussi au pseudo-Timothée (I TIM. IV, 16). — « Et à tout le troupeau (cf. I PIER. V, 2-3, qui est dans le même courant d'idées que cette fin de discours) où l'Esprit saint vous a institués évêques ». — On peut traduire ainsi le mot (ἐπίσκοποι), qui n'est pas plus employé dans ce discours au sens général de « surveillants », que le mot « anciens » (πρεσβυτέραι) ne l'est plus haut dans le sens général de « vieillards » ; les deux désignent ici, comme dans les épîtres pastorales, ceux des anciens » à qui est confiée la « surveillance » de la communauté, l'épiscopat n'étant point encore monarchique ni distinct du presbytérat. — « Pour paître la communauté du Seigneur ». — Les mss BSet d'autres témoins lisent : « de Dieu », qui est la formule ordinaire, ce passage étant le seul du Nouveau Testament où l'on trouve : « l'Eglise du Seigneur » ; mais il est invraisemblable que le rédacteur ait écrit : « de Dieu », étant donné ce qui suit : — « qu'il s'est acquise par son propre sang » — (διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου). Quelques-uns (HARNACK, IV, 74, après B. WEISS, I, 531), pour l'accord avec : « la communauté *de Dieu* », veulent traduire : « qu'il s'est acquise par le sang du Propre », c'est-à-dire de son propre fils. Mais, outre que cette façon de désigner le Christ serait extraordinaire, on ne conçoit pas que le rédacteur ait pu risquer une semblable équivoque ; il aura plutôt voulu accentuer le sacrifice qu'a fait le Christ en se constituant lui-même victime pour les hommes afin de les sauver (cf. HÉBR. IX, 12 ; XIII, 12). On ne peut sérieusement soutenir (avec HARNACK, *loc. cit.*), d'après cet unique passage, que « le Propre » ait été, dans les premiers temps, une désignation du Christ, comme « le Monogène » dans le quatrième évangile (JN. I, 14, 18 ; III, 16, 18 ; dans le premier de ces passages, μονογενής ne désigne pas formellement le Christ, et dans les autres il est épithète de υἱός, en sorte que la comparaison même n'est pas recevable).

Les évêques sont dits préposés par l'Esprit saint au gouvernement de la communauté chrétienne. Cette désignation ne doit pas s'entendre sans doute, tout au moins pas exclusivement, d'une intervention directe de l'Esprit par l'organe d'un prophète, comme pour la

s'est acquise par son sang. ²⁹ Je sais qu'entreront, après mon départ, de méchants loups chez vous, n'épargnant pas le troupeau, ³⁰ et que d'entre vous-mêmes s'élèveront des hommes disant des choses perverses pour entraîner les disciples à leur

première mission de Paul et de Barnabé (*supr.*, XIII, 2, p. 504), ni simplement de ce que Paul appelle dans ses lettres (ROM. XII, 7 ; cf. I COR. XII, 4-30) le don de « ministère », qui ne semble pas encore adapter son homme à une véritable direction de la communauté, mais de l'institution formelle dont parle la première à Timothée (IV, 14, où l'imposition des mains paraît s'associer à une désignation prophétique ; cf. I TIM. I, 18, et ACT. XIII, 3, *supr.*, p. 507), et qui est donnée par l'imposition des mains. Dans cette épître, c'est le corps des anciens qui a imposé les mains à Timothée, et telle devait être la coutume ; dans la seconde à Timothée (I, 6), c'est Paul lui-même, et le trait tient sans doute à la fiction littéraire, l'auteur ayant pensé que Timothée avait dû être institué par Paul en personne. Le don de l'Esprit, qui est ainsi conféré, a pour objet la direction complète de la communauté chrétienne, mais on peut voir que l'enseignement tient dans cette fonction pastorale une place essentielle, pour la préservation du troupeau contre les faux docteurs (cf. I TIM. IV, 1-6 ; II TIM. III).

« Je sais ». — Paul, en ce discours, sait beaucoup de choses sur l'avenir, qu'il ignorait dans ses épîtres authentiques. — « Je sais que s'introduiront chez vous, après mon départ », — certains faux docteurs, — « de terribles loups, qui seront sans ménagement pour le troupeau ». — Et il y aura pis encore. — « D'entre vous-mêmes », — parmi ceux que l'Apôtre a convertis et, dans la perspective du discours, parmi ces anciens que l'Esprit saint a institués, — « se lèveront des hommes qui donneront un mauvais enseignement, afin d'attirer à eux les disciples » — de l'Evangile, et de les détourner du droit chemin. Le rédacteur ne pouvait s'arrêter à décrire plus nettement ces semeurs d'hérésie : ce sont les mêmes sur lesquels les épîtres à Timothée donnent quelques précisions, c'est-à-dire les sectaires qui, dès la fin du 1^{er} siècle, commencèrent à pulluler surtout dans les communautés orientales, spécialement en Asie (cf. AP. II, 2 ; I JN. II, 18-19). Le « départ » de l'Apôtre s'entend, à la lettre, de son absence, mais cette absence est présentée dans la perspective de sa mort, et il semble même que le discours vise un temps assez éloigné. Bien que le terme employé par le rédacteur (ἄφικας) fasse équivoque, puisqu'il s'entend plutôt comme « arrivée » ou marche vers un lieu, et qu'il ne puisse

suite. ³¹ C'est pourquoi, veillez, vous souvenant que, durant trois ans, nuit et jour, je n'ai point cessé d'exhorter avec larmes un chacun. ³² Et maintenant je vous recommande à Dieu et à la parole de sa grâce, à Celui qui a pouvoir d'édifier et de donner l'héri-

signifier directement l'arrivée de Paul au pays de l'éternité, — le sens de « départ », imposé par le contexte, est étymologiquement possible, — le rédacteur aura choisi ce terme rare, avec l'arrière-pensée de la mort ; et l'on n'est aucunement fondé à soupçonner (avec PREUSCHEN, 124), dans cette expression singulière, la trace d'un discours authentique où Paul aurait parlé des faux docteurs qui avaient surgi dans la communauté d'Ephèse, lui présent, signification que le mot ne comporte pas du tout, et dont la formule : « après mon arrivée », serait une expression ridicule par son étrangeté.

« C'est pourquoi, veillez », — comme de bons bergers, sur ce troupeau menacé, suivant l'exemple de votre apôtre lui-même, — « vous souvenant que, trois ans durant, sans interruption, nuit et jour, et avec larmes, j'ai repris » — et exhorté — « un chacun ». — Ces propos ne sont point exempts d'exagération, et le rédacteur met ici un peu plus de larmes qu'il ne faut. On dirait que Paul a dû arroser de ses pleurs chacun des chrétiens qu'il a formés. Rien n'indique d'ailleurs que les Juifs et leurs calomnies soient ici en cause. Il ne s'agit que de proposer aux chefs des communautés un exemple de zèle infatigable et tendrement attentif au besoin des fidèles, surtout à leurs fautes, pour les ramener dans le droit chemin. Les « trois ans » sont une addition libre des trois mois et des deux ans qui mesureraient dans la source la durée du séjour à Ephèse (xix, 8, 10), et il doit être fort imprudent d'y ajouter neuf mois que le rédacteur aurait comptés entre l'envoi de Timothée (xix, 22) et le départ de Paul lui-même pour la Macédoine (xx, 1). — « Et maintenant je vous remets », — je vous confie et recommande — « à Dieu ms. B. « au Seigneur »), et à la parole de sa grâce ». — La mention de ce verbe puissant est surtout pour l'ampleur de la phrase, et c'est à Dieu que l'écrivain pense en ajoutant, toujours en son style mystique et légèrement affecté : — « Lui qui a pouvoir d'édifier », — d'affermir les âmes dans la foi et la charité au cours de la vie présente, — « et de donner l'héritage » — du royaume céleste à chaque élu, — « parmi tous les sanctifiés », — à qui ce royaume est destiné.

Le discours pourrait finir là très naturellement ; mais le rédacteur n'a pas cru devoir s'arrêter sur cette perspective de la vie éternelle, et

tage parmi tous les sanctifiés. ³³ Je n'ai désiré ni argent, ni or, ni habillement quelconque ; ³⁴ vous-mêmes savez qu'à mes besoins et à ceux de mes compagnons, ce sont ces mains qui ont pourvu

il fait donner aux anciens un dernier conseil, tiré des exemples fournis par l'Apôtre lui-même. Cette espèce de surcharge ne suffit pas, ce semble, à justifier l'hypothèse d'une addition secondaire (admise par WENDT, 289). Si le discours est un peu décousu, c'est qu'il est fait d'idées diverses que le rédacteur n'a pas pris la peine de fondre en un développement parfaitement régulier. Comme il était en train de faire valoir son propre exemple, Paul est censé se reprendre pour recommander à l'imitation son désintéressement, condition de générosité envers les pauvres. — « D'argent ou d'or, ou de vêtement quelconque j'en ai désiré » — ni demandé. — « Vous savez bien vous-mêmes » — une chose qui, d'après ce qu'on entrevoit des conditions du ministère éphésien, pourrait bien n'être point vraie du tout pour Ephèse, — « qu'à mes besoins personnels et à ceux de mes auxiliaires, ce sont ces mains qui ont pourvu ». — C'est un peu plus que ne disent les épîtres : là Paul déclare qu'il aurait eu le droit d'être à charge aux communautés, mais qu'il ne l'a pas voulu (I THESS. II, 7, 9 ; I COR. IV, 12 ; IX, 4-18, où il dit qu'il aurait bien eu aussi le droit d'emmener une femme avec lui, comme font les autres apôtres, sauf Barnabé ; II COR. XI, 7-12, où l'on peut voir que, pratiquement, le travail de ses mains ne suffisait pas, et que, s'il n'a voulu rien devoir aux Corinthiens, ce sont les fidèles de Macédoine qui, pendant son séjour à Corinthe même, ont subvenu à ce qui lui manquait ; cf. PHIL. IV, 10-18) ; cependant il ne s'est pas toujours passé de leur secours, et, s'il en a eu parfois besoin pour lui-même, à plus forte raison n'a-t-il pas pu gagner par son travail la subsistance de ses compagnons d'apostolat. La règle qu'il s'était imposée à l'égard de ses communautés ne s'inspirait pas que de désintéressement, elle s'inspirait d'un sentiment de dignité personnelle et du souci de maintenir son indépendance vis-à-vis de ses convertis, non du principe de la charité envers le prochain, comme si Paul se fût ménagé par là des ressources pour les aumônes. Il n'aurait donc pas parlé comme le fait parler ici le rédacteur ; mais celui-ci exploite à sa façon ce trait, que lui ont fait connaître la source et les épîtres, et, le comprenant seulement en exemple de désintéressement, le recommande à ce titre aux pasteurs des Eglises, le désintéressement étant, en effet, la condition essentielle du ministère de charité qu'ils ont à remplir auprès des membres indigents de la communauté.

en tout. ³⁵ Je vous ai montré que c'est en travaillant ainsi qu'il faut soutenir les faibles, et se souvenir des paroles du Seigneur Jésus, qui a dit lui-même : « Il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir. » ³⁶ Et cela dit, s'agenouillant, il pria avec eux tous. ³⁷ Et il y eut de tous beaucoup de larmes ; et se jetant au cou de Paul, ils l'embrassaient, ³⁸ affligés surtout de la parole qu'il avait

On peut lire (v. 34) : « ces mains ont pourvu en tout », ou bien, en rattachant le dernier mot (πάντα) à ce qui suit (v. 35) : « Je vous ai montré tout à fait » (emploi adverbial comme dans I Cor. ix, 25 ; x, 33 ; xi, 2). Bien qu'elle donne un sens moins conforme à la réalité, la première construction pourrait bien être la plus naturelle et rencontrer la pensée de l'auteur. — « Je vous ai montré que c'est en faisant ainsi qu'il faut soutenir les faibles ». — On ne peut songer ici aux consciences délicates ou mal formées dont il conviendrait de ne pas offenser les susceptibilités (Rom. xiv, 1 ; xv, 1 ; I Cor. ix, 22) ; il s'agit des malades et des besoigneux à qui l'on peut et doit donner des soins et des secours matériels. C'est à leur occasion qu'il faut — « se remémorer les paroles du Seigneur Jésus », — et notamment — « ce qu'il a dit : « C'est plaisir plus grand de donner que de recevoir ». — Le texte dit : « les paroles », l'écrivain ayant peut-être en esprit le recueil des sentences attribuées au Christ (cf. xv, 15). Mais cette parole du Christ n'est pas dans les évangiles, et, bien que la citation des Actes lui ait valu un certain crédit auprès des exégètes, elle paraît avoir fort peu de chances d'appartenir à l'enseignement authentique de Jésus. C'est parole de sagesse juive bien plutôt que parole d'Evangile ; on peut la suivre sous une forme quelque peu différente dans l'Ecclésiastique (iv, 31 ; Vulg. 36) : « Que ta main ne soit pas ouverte pour prendre, et fermée pour donner » ; dans la première épître de Clément (ii, 1), l'épître dite de Barnabé (xix, 9), la Didaché (iv, 5). La Didaché dépend de l'Ecclésiastique, ainsi que Barnabé ; Clément exprime la même idée sous une forme qui se rapproche de celle des Actes : « Qu'il vous soit plus agréable de donner que de recevoir », mais sans que rien indique une citation. Une sentence de morale juive aura été ici attribuée à Jésus pour la conformité qu'on y a pensé trouver avec l'esprit de l'Evangile.

« Et cela dit », — Paul, — « s'agenouillant, pria avec eux tous », — lui et eux se remettant à Dieu. — « Or il y eut de tous beaucoup de larmes », — au moment de la séparation. — « Et se jetant au cou de Paul, ils l'embrassaient, affligés surtout à raison de la parole qu'il

dite : qu'ils ne devaient plus voir son visage. Et ils lui faisaient conduite au bateau.

XXI, ¹ Et quand nous eûmes embarqué, nous étant séparés d'eux, nous vîmes en course directe à Cos ; et le lendemain à Rhodes ; et de là à Patara. ² Et ayant trouvé un vaisseau en partance pour la Phénicie, (y) montant, nous rembarquâmes. ³ Et

avait dite », — et qui faisait leur adieu définitif, à savoir — « qu'ils ne verraient plus son visage ». — Sous l'empire de cette tristesse — « ils le reconduisaient au bateau ». — Une telle conclusion convenait à un discours aussi pathétique. Mais on va retrouver la prose du narrateur qui a marqué les étapes jusqu'à Milet.

LVI. — DE MILET A CÉSARÉE

« Et, quand advint que nous embarquâmes, nous étant séparés d'eux ». — Début embarrassé et probablement surchargé. Comme on a certainement fait station à Milet, la reprise : « Et quand nous rembarquâmes », doit être de la source, mais « séparés d'eux » est une pièce de suture pour ajuster la suite du récit à l'enclave du discours. Le ms. D améliore la phrase aux dépens du sens : « Et *montant* en bateau, nous partîmes, et, nous étant séparés d'eux, nous vîmes », etc. — De Milet on va droit à Cos ; le lendemain on est à Rhodes, et le surlendemain à Patara. Le ms. D ajoute : « et à Myre », ce qui pourrait avoir été suggéré par l'arrêt que fait dans ce port le navire qui, plus loin (xxvii, 5), emmène de Césarée Paul captif. Il est vrai que la mention de Myre pourrait aussi bien avoir été supprimée par quelqu'un qui savait que l'on partait de Patara, tout comme de Myre, pour Chypre et la Phénicie, et qui aurait supposé que Paul, pressé, n'avait pas dû aller jusqu'à Myre. La forme de l'addition plaide plutôt contre cette hypothèse : vu la précision avec laquelle sont indiquées les stations, le narrateur n'aurait pas dit qu'on était allé de Rhodes à Patara et à Myre, mais à Patara, et de là à Myre. C'est donc à Patara que la troupe apostolique change de bateau, sans doute parce que celui où elle avait pris passage à Troas n'allait pas plus loin, ou tout au moins n'allait pas ensuite vers la Palestine ; le navire où elle monte à Patara allait directement en Phénicie. L'on passe en vue de Chypre, laissant cette île à gauche, et après une navigation dont on n'indique pas la durée, mais qui n'a pu prendre moins

arrivés en vue de Chypre et l'ayant laissée à gauche, nous naviguâmes vers la Syrie et nous abordâmes à Tyr ; car c'est là que le vaisseau déchargeait la cargaison. ' Et ayant trouvé les disciples, nous y restâmes sept jours : ils disaient à Paul, par l'Esprit, de ne

de deux jours complets, on arrive à Tyr. Force est d'y rester plusieurs jours parce que le navire déchargeait sa cargaison dans ce port.

Paul et ses compagnons profitèrent de cet arrêt pour chercher « les frères », c'est-à-dire les membres de la communauté chrétienne qu'ils savaient exister à Tyr, et qui sans doute n'étaient pas très nombreux. Il est possible que cette communauté eût été fondée par Paul et Barnabé quand ils prêchaient ensemble dans les pays de Syrie et de Cilicie ; mais on peut tout aussi bien supposer qu'elle devait son origine à d'autres apôtres, à quelques-uns de ces Juifs hellénistes qui avaient été dispersés par la mort d'Etienne (cf. *supr.*, xi, 19), comme la communauté de Césarée avait été fondée par Philippe (cf. *supr.*, viii, 40). Du moins semble-t-il que la communauté de Tyr, aussi bien que celles de Ptolémaïs et de Césarée, était animée des dispositions les plus favorables à l'égard de Paul, et que l'Apôtre s'y sentait plus à l'aise qu'auprès des saints de Jérusalem. Les voyageurs trouvent les frères et demeurent sept jours auprès d'eux. Faut-il s'étonner de ce long séjour, parce que Paul, cinq jours auparavant, ne croyait pas avoir le temps de s'arrêter à Ephèse ? Le bateau que Paul avait pris à Troas ne devait probablement pas s'arrêter à Ephèse : rien ne prouve qu'il fût loué pour le seul usage de l'Apôtre et de ses compagnons ; Paul voulait sans doute faire aussi rapidement que possible le trajet de Troas à Patara, pour être sûr d'être à Jérusalem pour la pentecôte ; n'ayant pas été retardé en route, et ayant trouvé tout de suite à Patara un navire en partance pour Tyr, il doit avoir maintenant du temps devant lui, et comme il ne se soucie pas d'être longtemps à Jérusalem avant la fête, il demeure à Tyr. Il semble que le navire qui l'a amené de Patara l'emmènera encore de Tyr à Ptolémaïs : c'est que ce navire avait affaire dans le port de Tyr pour une semaine, et Paul aura trouvé bon de l'attendre.

Ici le rédacteur paraît avoir inséré un supplément de sa façon, qui se trahit par la gaucherie de la suture et par la nature du contenu. Il semblerait que l'auteur avait écrit : — « Or, ayant trouvé les disciples » — qui étaient en cette ville, — « nous restâmes là sept ours » ; et que le rédacteur ajoute : ~~des~~ « lesquels » ~~des~~ disciples, ~~des~~ « disaient à Paul par l'Esprit de ne point monter à Jérusalem », ~~des~~

monter point à Jérusalem, ⁵ Et quand arriva que nous eûmes accompli les jours, partant, nous allions, eux tous nous faisant conduite avec femmes et enfants, jusques hors de la ville, et nous étant agenouillés sur le rivage pour prier, nous nous dîmes mutuellement adieu, ⁶ et nous montâmes sur le vaisseau, et eux

Mais on dirait que cette prophétie tombe dans le vide, et que personne n'y fasse attention. C'est que le rédacteur, qui tient en réserve une autre prophétie pour Césarée, le dernier endroit où Paul s'arrêtera avant Jérusalem, ne veut pas perdre de place ni manquer l'effet de la prédiction finale en mettant ici une scène d'attendrissement, avec une déclaration courageuse de l'Apôtre. L'auteur de cette indication est évidemment le même qui, dans le discours de Milet, a fait mention par avance de ces avertissements donnés de ville en ville, par la suggestion de l'Esprit. Seulement, comme c'est le même Esprit sans doute qui conduit Paul à Jérusalem, on ne voit pas bien pourquoi il le pousse d'un côté et le retient de l'autre ; il est vrai que le rédacteur pourrait imputer les prédictions à l'Esprit, et aux hommes inspirés la prière de ne point aller à Jérusalem ; néanmoins son langage ne favorise pas cette hypothèse, et c'est plutôt qu'il n'y regarde pas de si près et qu'il n'a pas prévu l'objection.

« Et quand advint que nous eûmes passé les jours », — les sept jours d'arrêt, — « partant, nous allions » — reprendre le bateau, — « eux tous nous faisant conduite avec femmes et enfants, jusque hors de la ville », — au port d'embarquement. Pour circonscire la prophétie précédente en la datant du septième jour, le ms. D lit : « Et le lendemain, étant sortis » ; à quoi la version latine du même ms. ajoute : « nous allâmes *notre chemin*, eux nous faisant conduite », etc. Il semblerait que la communauté de Tyr ne comprenait qu'un petit nombre de familles. — « Et nous étant agenouillés sur le rivage pour prier », — comme à Milet, — « nous nous dîmes mutuellement adieu, et nous » — le « nous » cette fois ne concerne que les voyageurs — « montâmes sur le vaisseau, et eux s'en retournèrent chez eux ». — Si cette scène d'adieux vient de la source, le rédacteur l'aura dédoublée pour sa conclusion du discours de Milet. Cependant on pourrait se demander s'il n'y aurait pas quelque systématisation rédactionnelle dans les sept jours que Paul a passés à Troas, dans les sept jours qu'il passe maintenant à Tyr, dans les sept jours de son nazirat à Jérusalem (xxi, 27), et dans les sept jours qu'il passera à Pouzzoles (xxviii, 14) ; cette dernière notice est, comme on le verra,

s'en retournèrent chez eux. ⁷ Et nous, achevant la navigation, de Tyr nous arrivâmes à Ptolémaïs, et ayant salué les frères, nous restâmes un jour chez eux. ⁸ Et étant partis le lendemain, nous vîmes à Césarée, et étant entrés dans la maison de Philippe l'évangéliste, qui était des Sept, nous demeurâmes chez lui. ⁹ Et

fort suspecte, et elle compromet celle de l'arrêt à Tyr, qui est taillée sur le même patron.

« Or, achevant la navigation », — le voyage par mer, — « de Tyr nous arrivâmes à Ptolémaïs, et, ayant salué les frères », — parce qu'il y avait là aussi une communauté, — « nous restâmes un jour chez eux. Et partant le lendemain » — de Ptolémaïs, — « nous vîmes à Césarée ». — On serait plus vite arrivé de Ptolémaïs à Césarée par mer que par terre. Mais le texte paraît vouloir signifier nettement que la navigation, commencée à Troas, se termine à Ptolémaïs, et il parle ensuite de départ, non d'embarquement, pour Césarée ; il ne dit pas pourquoi la route de terre a été préférée pour cette dernière étape. — « Et étant entrés dans la maison de Philippe l'évangéliste, qui était un des Sept », — mentionnés plus haut (vi, 5), — « nous demeurâmes chez lui ». — La chose est présentée comme la plus naturelle du monde, et il n'y a pas lieu de dramatiser la rencontre de l'ancien compagnon d'Etienne avec le meurtrier de celui-ci, comme si Philippe avait connu Paul persécuteur à Jérusalem. Ceci est un point dont le narrateur, pour une bonne raison, ne paraît pas s'être douté. Philippe est qualifié « évangéliste » et « l'un des Sept ». Le premier titre est en rapport avec ce qui a été raconté touchant la prédication de Philippe (viii, 4-40) ; il paraît venir du rédacteur, qui réserve le titre d'apôtre pour les Douze et qui ne l'attribue même pas à Paul ; le second titre semble amené en explication du premier, comme si la qualification d'évangéliste, au lieu d'apôtre, se justifiait par le fait que Philippe « était des Sept », et non pas l'un des Douze. Bien que ce Philippe n'ait pas dû figurer sur la liste des Douze (cf. *supr.*, p. 302), il est assez probable que la source le qualifiait simplement d'apôtre et que le rédacteur l'aura fait rentrer dans l'alignement de sa perspective historique. En tous cas, ce Philippe est, à Césarée, le chef d'une communauté que l'on doit supposer avoir été recrutée par lui.

Sans doute parce que l'on a plus de temps qu'il n'en faut pour arriver à Jérusalem au terme que l'on s'est fixé, l'on « reste » chez Philippe. Rien d'ailleurs n'indique un séjour prolongé : on prend gîte chez Philippe, et l'on y demeure jusqu'à ce qu'il soit opportun de se

il avait quatre filles vierges qui prophétisaient. ¹⁰ Et étant restés plusieurs jours, il descendit de Judée un prophète nommé Agabus; ¹¹ et venant à nous et prenant la ceinture de Paul, dont il

mettre en route pour Jérusalem. — « Or il avait quatre filles vierges qui prophétisaient ». — Cette indication n'a maintenant aucune raison d'être dans le récit. Ou bien elle n'a jamais eu aucun sens et n'est qu'une glose arbitrairement introduite dans le texte, ou bien elle était l'amorce d'une anecdote dont le principal a été supprimé par le rédacteur des Actes. Mais la teneur de la phrase est en faveur de la seconde hypothèse, que confirme la lourde reprise (v. 10) : « Et pendant que nous restions plusieurs jours », etc. La source mettait en scène les filles de Philippe, et comme prophétesses, pour leur faire prononcer un oracle touchant l'issue du voyage. Cet oracle n'était pas selon les vues du rédacteur, ou bien celui-ci aura pensé trouver mieux dans la prophétie d'Agabus. Philippe, à Césarée, pouvait connaître et les dispositions des autorités de Jérusalem à l'égard de la propagande chrétienne chez les païens, et celles de l'autorité romaine; il a pu prévoir, et ses filles ont pu pressentir avec lui le terrible danger auquel s'exposait le grand missionnaire des gentils. Si l'oracle des filles de Philippe annonçait quelque chose de plus fâcheux que la captivité, le rédacteur a pu le supprimer pour la raison qui lui fera supprimer la conclusion même de la captivité et la condamnation de l'Apôtre. Si, au contraire, les filles de Philippe, comme il est probable, se bornaient à signaler le danger et à supplier Paul de ne pas s'y exposer, le rédacteur aura trouvé que leur prophétie manquait de relief. Il est arbitraire de supposer (avec JüNGST, 177) qu'une des filles de Philippe aurait fait le geste prêté plus loin à Agabus, et se serait emparée de la ceinture de Paul pour lui annoncer son sort, Agabus lui ayant été substitué pour la décence du tableau. Ces vierges prophétesses ne prenaient sans doute pas à tâche d'imiter les prophètes de l'Ancien Testament, et c'est le rédacteur qui aura imaginé le geste d'Agabus.

« Et comme nous restions beaucoup de jours ». — Reprise rédactionnelle de ce qui vient d'être dit (v. 8). La source ne disait pas que Paul fût resté si longtemps à Césarée; mais le rédacteur avait besoin de ces « nombreux jours » pour faire venir Agabus: il fallait qu'on eût eu le temps d'être prévenu à Jérusalem de l'arrivée de Paul, et celui de venir de Jérusalem le joindre à Césarée. Voilà pourquoi, comme on restait longtemps à Césarée, — « il descendit de

se lia les pieds et les mains, il dit : « Voici ce que dit l'Esprit saint : « L'homme à qui est cette ceinture, c'est ainsi que le lieront

Judée un prophète nommé Agabus ». — C'est ainsi que plus haut (XI, 27-28) le même rédacteur a fait « descendre de Jérusalem à Antioche » toute une troupe de prophètes parmi lesquels était un certain Agabus. Et ce premier récit n'était qu'une fiction. Cette fois Agabus arrive seul, — « et venant à nous, et prenant la ceinture de Paul. » — Les commentateurs se demandent s'il la prend sur le corps de Paul, ou bien s'il la ramasse, en un moment où Paul l'avait mise de côté ; mais le geste est plus significatif s'il prend la ceinture en son lieu propre, sur les reins de l'Apôtre, et c'est ce que le rédacteur semble vouloir dire (ἄρας τήν ζώνην). — « Après s'être lié », — avec cette ceinture — « les pieds et les mains ». — Opération que le rédacteur n'a voulu considérer qu'en idée, vu que, s'il avait eu égard à l'exécution, il n'aurait su dire comment Agabus avait pu se lier lui-même, et des pieds et des mains, avec cette ceinture apostolique. — « Il dit », — avec toute l'emphase d'un Isaïe ou d'un Jérémie, dont il vient d'imiter les actes symboliques (cf. Is. XX, 2-3 ; JÉR. XIII, 1-11 ; XXVII, 1-7 ; I ROIS, XXII, 11) : — « Ainsi parle l'Esprit saint » — Les anciens prophètes juifs disaient : « Ainsi parle Iahvé ». — « L'homme à qui appartient cette ceinture ». — On dirait qu'Agabus ne connaît pas Paul, mais cette façon de parler peut être pour la solennité de la prophétie ; du moins le prophète semble-t-il n'avoir pas pris le temps de saluer les frères présents, être venu directement à l'Apôtre, mû par l'Esprit, s'être emparé de la ceinture et s'en être lié comme il vient d'être dit, être entré par le moyen de cette ceinture en communication mystique avec le propriétaire de l'objet et se trouver en état de lui dire « la bonne aventure », suivant un procédé familier aux devins de tous les temps et de tous les pays. — « L'homme à qui est cette ceinture, les Juifs le lieront ainsi à Jérusalem et le livreront aux mains des païens. » — Agabus ne se pique pas d'exactitude, puisque ce ne sont pas les Juifs qui ont lié ou enchaîné Paul, mais les Romains, et qu'ils n'ont pas livré Paul aux païens, mais que les Romains le leur ont pris. Il n'en aurait rien coûté au rédacteur d'accorder un peu mieux cette prédiction avec la réalité. S'il ne l'a pas fait, ce n'est point qu'il ait jugé plus opportun, plus conforme à la nature d'une prophétie, de s'en tenir à l'idée générale, mais il a précisé, au contraire, la prophétie dans le sens qu'il veut donner aux faits malgré les faits mêmes, afin de rejeter sur les Juifs la respon-

à Jérusalem les Juifs, et ils le livreront en mains de gentils.»

sabilité, non seulement de l'arrestation, mais du procès, de la captivité et de la condamnation de Paul. Ainsi la tradition a-t-elle voulu entendre le procès et la condamnation de Jésus. Dans le cas présent, le rédacteur ne s'arrête pas à considérer que l'Apôtre lui-même s'est livré aux Romains plus que les Juifs ne l'ont livré, parce qu'il avait pensé trouver protection contre les Juifs, d'abord dans la justice du procureur, puis dans celle de César. Ce qu'il importe de persuader au lecteur, c'est que les Juifs sont les auteurs de tout le mal. Autant qu'une chose peut être évidente, le rédacteur a conçu et rédigé la prophétie d'Agabus en vue de ce que lui-même voulait dire et aussi de ce qu'il voulait taire touchant l'issue du voyage à Jérusalem. La prophétie d'Agabus se limite à la perspective de la captivité, parce que les Actes ne vont pas au delà, et que le rédacteur se défend d'aller plus loin. On n'imagine pas prophétie plus complaisante.

Dans ces conditions, l'incident d'Agabus, qui se présente d'abord comme une addition rédactionnelle, a toute chance de n'être pas autre chose. Mais il en résulte que le même rédacteur aura, par deux fois, introduit Agabus comme un personnage nouveau, ce qui peut paraître invraisemblable. Cependant l'identité du procédé enfantin par lequel le rédacteur fait manœuvrer ses prophètes comme des pantins qu'il tirerait d'une boîte, transportant Agabus à Antioche ou à Césarée selon le besoin qu'il a de son ministère, invite à passer sur cette difficulté, qui pourrait bien être, au fond, moins considérable qu'elle ne paraît, et qui d'ailleurs existe en toute hypothèse, puisque le rédacteur, que ce soit de lui-même ou d'après une source, a l'air d'introduire deux fois comme nouveau le même personnage. L'hypothèse d'un oubli est par trop commode, et elle est peu probable, surtout si les deux interventions d'Agabus ont été imaginées par le même écrivain. Mais, à y bien regarder, il pourrait n'y avoir là qu'une certaine gaucherie de rédaction provenant de ce que le même personnage est introduit par deux fois artificiellement dans la suite d'une histoire où il n'eût d'abord aucune place, — n'ayant point existé, ou n'ayant point tenu le rôle qu'on lui attribue, — sans que l'écrivain ait pris la peine de rattacher sa seconde fiction, l'intervention d'Agabus à Césarée, à la première, l'intervention à Antioche. Ainsi l'on n'est pas obligé de regarder la présente notice comme primitive relativement à la précédente, ni de supprimer le nom d'Agabus dans celle-ci comme y ayant été inséré après coup. Dans le premier cas, le rédacteur a

¹² Et quand nous eûmes entendu cela, nous le priâmes, nous et ceux de l'endroit, de ne pas monter à Jérusalem. ¹³ Alors Paul répondit : « Qu'avez-vous à faire de pleurer et de me briser le

écrit (xi, 27-28) : « En ce temps-là, il vint des prophètes de Jérusalem à Antioche, et l'un d'eux, nommé Agabus, signifia » etc. ; dans le second cas, comme on était déjà loin du premier récit, au lieu de dire simplement : « Comme nous restions là plusieurs jours, le prophète Agabus », etc., il aura trouvé plus expédient d'écrire : « Il vint de Judée un prophète nommé Agabus. »

La suite du récit n'a rien que de naturel. — « Or, quand nous eûmes entendu cela, nous le priâmes, nous », — les compagnons de Paul, — « et ceux du lieu », — les chrétiens de Césarée, — « de ne pas monter à Jérusalem ». — Il n'y a pas à dire que, si le saint Esprit a résolu ce que vient de proclamer Agabus, les fidèles ont tort de s'opposer aux décrets de la Providence. Mieux vaut considérer la faiblesse de l'humaine nature et la contradiction universelle, on peut le dire, qui existe entre la croyance au destin ou à des volontés divines absolues, et tous les efforts, prières ou actes, que l'on ne cesse pas de faire pour conjurer le sort ainsi fixé. On peut trouver seulement que la déclaration d'Agabus est un peu trop absolue pour la circonstance, et que les fidèles se comportent plutôt comme si la prophétie avait concerné le danger, ouvrant la perspective de la captivité, sans présenter celle-ci comme un fait acquis dans les décrets de l'Eternel. Et si les craintes des fidèles ne se sont pas produites plus tôt, ce n'est pas seulement parce que le rédacteur ne pouvait les anticiper, comme il a anticipé les prédictions, sans trop alourdir sans récit, c'est que ces craintes et les prévisions de malheur qui les ont provoquées ne se sont produites ou n'ont pris consistance qu'à Césarée. Il en a été ainsi, non parce que le « nommé Agabus » est venu « de Judée », mais parce que Philippe et son entourage savaient à quoi s'en tenir touchant les dispositions des Juifs et des autorités hiérosolymitaines à l'égard de Paul. Les paroles prophétiques des filles de Philippe, ou de l'une d'entre elles, que le rédacteur a supprimées, ont pu exciter les sentiments dont on nous parle maintenant ; et si la réponse de Paul aux supplications qui lui sont adressées est en rapport avec cet oracle, les filles de Philippe avaient insisté sur le danger et parlé seulement de captivité.

« Alors Paul répondit : « Qu'avez-vous à faire de pleurer et », — par cet attendrissement contagieux, — « de me briser le cœur ? » —

cœur? Car, pour moi, ce n'est pas seulement à être lié, mais à mourir à Jérusalem, que je me tiens prêt pour le nom du Seigneur Jésus. »¹⁴ Et comme il ne se laissait pas persuader, nous nous fîmes tranquilles, disant : « La volonté du Seigneur soit faite ! »

De larmes il n'a pas été question, et bien qu'on les puisse facilement supposer jointes aux supplications, le trait pourrait, comme on l'a conjecturé, correspondre à une indication supprimée par le rédacteur : ce seraient les filles de Philippe qui, dans le récit original, auraient pleuré en dénonçant le péril qu'allait encourir Paul. — « Car, pour moi, ce n'est pas seulement à être lié ». — Le mot (δεθῆναι) se réfère, au moins dans la rédaction actuelle, à la prédiction d'Agabus. — « Mais à mourir à Jérusalem », — s'il le faut, — « que je me tiens prêt, pour le nom du Seigneur Jésus ». — Nous savons, par l'épître aux Romains (xv, 31), que Paul ne se faisait pas beaucoup d'illusions sur les sentiments des Juifs à son égard. Il s'était donc exposé au danger en connaissance de cause. Ce n'était pas le moment de reculer. Qu'aurait-il pu faire ensuite? Comment se serait-il présenté devant la communauté romaine? Il lui fallait mettre au net sa situation à l'égard de la communauté apostolique et même, en un sens, à l'égard du judaïsme, dont cette communauté n'était pas détachée, avec lequel lui-même n'avait pas conscience d'avoir radicalement rompu et ne voulait pas rompre. Peut-être se trouvait-il dans une impasse; mais il ne pouvait y échapper qu'en se jetant dans une autre, plus redoutable pour lui, celle d'un ministère impuissant et paralysé. Jésus s'était trouvé dans une situation analogue, bien que plus poignante encore, et, humainement parlant, il s'était perdu en allant droit au danger. Paul non plus n'était pas homme à regarder derrière lui. Sentant qu'il devait aller à Jérusalem avant de pousser plus loin son entreprise apostolique, il se rend à Jérusalem, au risque d'y périr. — « Et comme ils ne se laissait pas persuader, nous nous fîmes tranquilles », — on n'insista pas, — « disant : « La volonté de Dieu soit faite ». — C'est ce qu'on a fait dire au Christ à Gethsémani (cf. Lc. xxii, 42). Toute cette finale pourrait s'interpréter indépendamment de l'intervention d'Agabus, par rapport à un avertissement donné par les filles de Philippe, avec moins d'apparat que l'oracle du prophète « descendu de Judée ».

¹⁵ Et après ces jours, ayant pris nos effets, nous montâmes à Jérusalem. ¹⁶ Et il vint aussi des disciples de Césarée avec nous, qui nous menèrent loger chez un certain Mnason, Chypriote.

LVII. — A JÉRUSALEM

« Or, après ces jours, ayant chargé nos bagages (ἐπισκευασάμενοι), nous montâmes à Jérusalem ». — Le ms. D simplifie : « Et après *quelques* jours, ayant pris congé (ἀποταξάμενοι), nous montâmes », etc. — La formule de transition : « après ces jours-là », doit être du rédacteur qui a retenu Paul à Césarée « pendant plusieurs jours ». La mention des préparatifs doit venir de la source. C'est à Césarée probablement, et non à Ptolémaïs, que la petite caravane se sera définitivement organisée, que toutes les précautions auront été prises pour le transport de la collecte à Jérusalem. On n'est pas obligé d'admettre que tous les compagnons de l'Apôtre étaient venus avec lui par terre de Ptolémaïs à Césarée. — « Et il vint aussi avec nous des disciples de Césarée ». — Sans doute en vue de faciliter le voyage à travers la Judée, et la réception à Jérusalem, où Paul et les siens n'avaient que peu ou point de relations personnelles. Que ceux-ci n'aient pu s'en aller tout droit frapper à la porte de Jacques, on le comprend sans peine. Peut-être une partie des indications qui étaient données à ce sujet dans la source a-t-elle été supprimée dans la rédaction, ce qui expliquerait l'obscurité du texte. On peut traduire : — « Il vint avec nous des disciples de Césarée, qui nous conduisirent où nous devons loger » (ἄγοντες παρ' ᾧ ξενισθῶμεν), — c'est-à-dire chez — « un certain Mnason de Chypre, disciple ancien ». — Mais, l'arrivée à Jérusalem n'étant mentionnée qu'ensuite, le récit paraît incohérent. Une autre traduction est possible, qui est celle de la Vulgate : « Il vint avec nous des disciples de Césarée, amenant (celui) chez qui nous devons loger, un certain Mnason », etc. On ne prouvera jamais que Mnason n'était pas venu préalablement de Jérusalem à Césarée, mais la combinaison a quelque chose de forcé. Le ms. D remédie à ces embarras en faisant de Mnason l'hôte de Paul à une station intermédiaire, sur la route de Césarée à Jérusalem : « Il vint avec nous des disciples de Césarée qui nous conduisirent chez qui nous devons loger ; *et arrivés dans un certain bourg, nous fîmes chez Mnason de Chypre, disciple ancien ; et partant de là, nous vînmes à Jérusalem, et les frères nous reçurent avec joie.* » Toutes les difficultés sont ainsi aplanies. Le malheur est que ces variantes paraissent avoir été conçues

disciple ancien. ¹⁷ Et quand nous fûmes à Jérusalem, les frères

tout exprès pour les aplanir. On se sera souvenu que le voyage de Césarée à Jérusalem ne pouvait pas se faire en un jour, et, puisque le texte faisait arriver les voyageurs chez Mnason avant de mentionner leur arrivée à Jérusalem, on aura supposé que Mnason était l'hôte qu'ils avait logés en route ; pour éviter toute méprise, on marqua leur étape intermédiaire, « en un certain bourg », d'où ils sont « repartis » pour Jérusalem. Mais il n'y avait pas grand intérêt à nommer Mnason, s'il n'avait été l'hôte de Paul que pour une nuit, et il y en avait un, au contraire, à dire chez qui Paul et sa suite étaient descendus à Jérusalem. Le service rendu par les gens de Césarée n'a de signification que par rapport à une telle hospitalité. A la halte intermédiaire, nul besoin n'était de la maison d'un frère pour y prendre gîte.

L'embarras du texte, qui paraît primitif, trouve-t-il une explication adéquate en ce que le narrateur aura voulu mentionner d'abord le service rendu par les frères de Césarée ? Il ne semble pas. Le texte paraît avoir été abrégé, et sans doute la source marquait-elle bien nettement qu'après avoir mis le temps voulu, les deux jours nécessaires au voyage, Paul et les siens, arrivés à Jérusalem, avaient été conduits chez Mnason. Mais le rédacteur ne se sera pas contenté de ces renseignements pour lui trop prosaïques, et, tout en gardant la mention de Mnason, il a intercalé maladroitement, entre l'arrivée chez Mnason et la visite à Jacques, qui eut lieu le lendemain, une réception cordiale des nouveaux venus par la communauté. — « Or, quand nous fûmes arrivés à Jérusalem, les frères nous firent bon accueil ». — On ne peut raisonnablement soutenir (avec WENDT, 300) que les frères dont il s'agit ne sont pas autres que Mnason lui-même et les membres de sa famille. Le rédacteur veut que Paul ait été bien reçu à Jérusalem par « les frères », et il lui ménage une entrée quasi triomphale, sauf à se mettre plus ou moins en contradiction avec les données de la source qu'il a conservées, et qu'il n'a pas eu l'habileté d'altérer suffisamment pour qu'on n'en puisse plus discerner la portée originelle. Il ne se fait d'ailleurs aucun scrupule d'écrire ici *nous* pour l'harmonie avec le contexte.

Philippe et son entourage avaient compris l'embarras où Paul se pourrait trouver en arrivant à Jérusalem avec sa compagnie formée en grande partie de fidèles qui n'étaient point circoncis. Il fallait donc trouver un hôte qui, non seulement eût une assez grande maison pour loger tout ce monde, mais qui n'eût aucun scrupule à recevoir Paul

nous firent bon accueil.¹⁸ Et le lendemain Paul se rendit avec nous chez Jacques, et tous les anciens s'y trouvèrent.¹⁹ Et les ayant salués, il raconta dans le détail ce que Dieu avait fait chez

et ses païens. Or les fidèles de Césarée connaissaient l'homme que réclamait la circonstance : un Juif helléniste, originaire de Chypre, compatriote de Barnabé, sans doute animé du même esprit, qui était aussi celui de Philippe. On ne saurait dire si Mnason avait appartenu au groupe d'Etienne, ou s'il avait été l'un des premiers convertis par ceux de ce groupe qui, tout aussitôt après le martyre d'Etienne, portèrent la foi en Chypre (*supr.*, xi, 19). Toujours est-il que cet « ancien disciple », maintenant établi à Jérusalem, présentait toutes les garanties possibles, et que Paul pouvait aller chez lui en toute sécurité. Cependant Paul ne le connaissait pas personnellement, et c'est pourquoi quelques frères de Césarée sont venus pour l'introduire. L'Apôtre est donc arrivé ainsi à Jérusalem, sans éclat, sans que la communauté de Jérusalem ait eu à se remuer pour lui faire accueil, et sans que « les frères » du lieu aient eu à se déranger pour lui offrir leurs sincères et bienveillantes salutations. Les conditions réelles du voyage de Paul et l'état de ses relations avec la communauté de Jérusalem ne comportaient pas ce débordement de sympathie. L'on voit que Paul peut compter sur la bienveillance de croyants tels que Philippe et Mnason, qui sont dans l'esprit de Barnabé ; mais, en mettant le pied à Jérusalem, et tant qu'il n'a pas vu Jacques, il ne sait pas comment l'œuvre de ses dernières années sera appréciée, ni si l'offrande de la collecte par lui apportée sera facilement « agréée par les saints » (Rom. xv, 31), c'est-à-dire par les chefs de la communauté hiérosolymitaine.

« Et le lendemain Paul se rendit avec nous chez Jacques », — que l'on doit supposer préalablement averti, puisque, pour la circonstance, — « tous les anciens se trouvaient là ». — Cette rencontre était le moment important, le vrai terme du voyage. On ne doit pas s'étonner que le rédacteur en ait altéré la véritable physionomie. A le lire, on croirait que Paul — « après les avoir salués, leur a raconté dans le détail ce que Dieu avait fait chez les gentils par son ministère », — provoquant ainsi un enthousiasme sans mélange. — « Et eux, l'ayant entendu, glorifièrent Dieu ». — Le discours des anciens, qui paraît n'avoir été altéré que superficiellement dans la rédaction, s'inspire néanmoins d'un autre sentiment que celui d'une complète admiration. Mais remarquons d'abord que la réunion n'a pas dû avoir l'apparence

de concile que le rédacteur lui prête, en vertu d'un procédé qui lui a déjà servi (xv, 4). La présence de « tous les anciens » pourrait faire supposer une sorte de synode apostolique. Sans doute n'y avait-il avec le frère du Seigneur que les principaux personnages de la communauté. Et Paul est en face d'eux comme jadis devant les apôtres « colonnes », à qui il exposa l'Evangile qu'il avait prêché parmi les gentils (GAL. II, 6, 9); il venait leur dire ce qu'il avait fait, conformément aux conventions qui avaient alors été réglées, et leur apporter l'offrande qu'ils avaient demandée. De la collecte le rédacteur ne parle toujours pas: c'était l'objet le plus apparent du voyage. Le silence gardé sur ce point est décidément un parti pris, et l'on accordera que ce parti pris altère de façon essentielle la physionomie de la réunion qui est maintenant racontée. Puisque Paul est chez Jacques, c'est que dès l'abord il n'a pas été rebuté. Le conseil qu'on va lui donner laisse supposer que son œuvre a été approuvée pour le principal, et il n'est pas douteux non plus que la collecte a été agréée. Comment ne l'aurait-elle pas été? N'était-elle pas la preuve que Paul, malgré ses théories, ses plaintes, ses querelles, restait foncièrement dévoué à la communauté mère, qu'il tenait à mériter son approbation, et qu'il voulait lui procurer toute la satisfaction qui était en son pouvoir? La collecte fut donc acceptée, après avoir été dûment vérifiée (ROM. xv, 28).

Il n'est plus question ici des « apôtres », que le rédacteur a fait figurer dans son premier concile, à côté et au-dessus des « anciens » (cf. xv. 4, 6, 22, 23). Inutile de se demander si les « apôtres » sont absents ou morts, ou bien si quelques-uns ne se cachent pas parmi les « anciens ». Le rédacteur connaissait les apôtres en tant que « Douze », avec Pierre à leur tête; mais les fils de Zébédée sont morts, et Pierre a quitté Jérusalem depuis longtemps; le collège des Douze est censé ne pas subsister, et l'on peut croire, en effet, qu'il n'existait plus. Même Jacques, dans la présente assemblée, devient un personnage décoratif et joue un rôle muet. Mais cet effacement pourrait bien n'être pas imputable au rédacteur, qui, dans la première assemblée, a donné au frère du Seigneur un rôle plus important et tout autre que celui qu'il a réellement eu. Encore est-il que, dans l'épître aux Galates (I, 19; II, 19), il fait figure de personnalité dirigeante, tandis que, dans le cas présent, il ne tranche pas sur le groupe des anciens.

Mais, si Paul n'a pas été rejeté par les anciens de Jérusalem, ceux-ci ne laissent pas d'avoir trouvé en lui, dans son attitude, dans sa réputation, quelque chose de critiquable pour beaucoup, sinon pour eux-mêmes. La position prise par l'Apôtre à l'égard du judaïsme a été

les gentils par son ministère. ²⁰ Et eux, l'ayant entendu, glorifièrent Dieu, et ils lui dirent : « Tu vois, frère, combien de myriades il y a, parmi les Juifs, de ceux qui croient, et tous sont zélateurs de la Loi. ²¹ Et on leur a rapporté de toi que tu enseignes l'apostasie envers Moïse à tous les Juifs qui sont parmi les gentils, leur disant de ne pas circoncire leurs enfants

blâmée par plusieurs, elle a été jugée inquiétante, elle inquiète. C'est du moins ce que paraît insinuer le rédacteur. Aussi bien les anciens semblent-ils demander à Paul une sorte de gage dont il nous est difficile de mesurer la portée spéciale, parce que les véritables motifs et les circonstances préliminaires de leur demande ont été supprimés dans la rédaction. — « Ils lui dirent : « Tu vois, frère, combien il y a de myriades de croyants parmi les Juifs ». — Les Juifs répandus dans tout l'univers, et non pas seulement « les croyants qui sont en Judée », comme a voulu lire le ms. D, remarquant sans doute que les judaïsants ne pouvaient se compter par myriades à Jérusalem seulement, ou bien en dehors de Palestine. Mais ils ne pouvaient pas davantage se compter par myriades en Palestine, et l'hyperbole, si hyperbole il y a, n'est pas à supposer d'un côté plutôt que de l'autre ; la leçon du ms. Sinaïtique, en supprimant toute mention de Juifs ou de Judée, résout cette difficulté en en créant une plus grande, qui est de présenter tous les convertis, qu'ils viennent du judaïsme ou du paganisme, comme étant de fervents judaïsants. Dans la perspective du rédacteur, qui d'ailleurs est artificielle et fausse, il s'agit, semble-t-il, des judaïsants de tout l'Orient, qui sont supposés innombrables, et que l'on dirait présents, ou tout au moins représentés à Jérusalem, pour la fête à l'occasion de laquelle Paul lui-même est venu. Etant donné ce que pouvaient être alors les communautés chrétiennes, soit de judaïsants, soit d'hellénisants, les « myriades » dont on parle sont autre chose qu'une hyperbole : ce ne peut être qu'une absurde fiction. Mais laissons parler d'abord notre pieux faussaire.

« Tous » — ces Juifs convertis — « sont zélateurs de la Loi, et il leur a été rapporté que tu recommandes à tous les Juifs qui vivent parmi les gentils d'abandonner » — la Loi de — « Moïse, leur disant de ne pas faire circoncire leurs enfants et de ne pas suivre » — eux-mêmes — « les coutumes » — traditionnelles. A en juger par la suite du discours, les « anciens » savent ce qu'il y a de faux dans cette façon d'interpréter la doctrine et la conduite de l'Apôtre ; mais, s'ils le savent, on ne voit pas comment les autres judaïsants, dont ils sont

ni se conformer aux coutumes. ²² Que faire donc ? Sûrement

les chefs, peuvent l'ignorer ; et l'on ne voit pas comment les anciens n'ont pas su remédier à cette prétendue ignorance, ni comment ils n'y trouvent pas actuellement d'autre remède que celui qu'ils vont proposer. Leur témoignage devant l'assemblée des fidèles ne serait-il pas pour ceux-ci une garantie suffisante, même, à certains égards, meilleure que l'acte de piété juive que Paul va faire pour montrer qu'ils se sont trompés ? En fait, tous les judaïsants savaient fort bien dans quelle mesure Paul observait la Loi et conseillait aux autres Juifs convertis de l'observer. Son enseignement théorique et même sa pratique ne les induisait certainement pas au rigorisme. On ne voit pas qu'il les ait, en termes exprès, détournés des observances, ni engagés à ne point circoncire leurs enfants. Mais on ne voit pas davantage ce qu'il aurait pu avoir à dire contre un Juif converti qui aurait renoncé à toutes les observances et qui aurait jugé inutile de circoncire ses fils. Ces conséquences étaient dans la logique de son enseignement. L'impression qui est donnée ici de sa doctrine est plutôt celle qu'en devaient prendre les Juifs, qui ne la connaissaient que vaguement, et qui ne savaient pas, comme les chrétiens judaïsants, par quelles atténuations et quels compromis, on pourrait dire quelles contradictions, Paul ménageait sa propre conscience de Juif et les susceptibilités juives.

Le conseil que les anciens lui donnent est amené par une transition où l'on peut soupçonner quelque artifice de la rédaction. — « Qu'y a-t-il donc » — à faire devant une telle situation ? — « Certainement ils sauront que tu es venu. Fais ce que nous allons te dire. » — De nombreux témoins (mss. S A D, etc.) lisent : « Certainement *une foule ne manquera pas de se rassembler ; car* ils sauront », etc. Authentique ou non, le texte développé ne résout pas l'énigme de cette transition. L'addition, dans le texte plus long, peut être explicative ; l'omission, dans le texte plus court, peut résulter d'un accident de copie (chute d'une ligne, δεῖ συνελθεῖν πλῆθος, entraînant la suppression de γάρ après ἀκούσονται, d'où serait résultée la leçon plus courte, πάντως ἀκούσονται κτλ., dont la concision excessive semblerait trahir une mutilation. Mais la mutilation pourrait être le fait du rédacteur, taillant dans la source et y supprimant autre chose que ce qu'on peut lire dans le texte plus long). L'idée reste la même. Dans la perspective actuelle du discours, il s'agit des myriades de judaïsants qui seront informés que Paul est à Jérusalem, et dont il faut prévenir les

ils apprendront que tu es venu ²³. Fais donc ce que nous t'allons dire : nous avons quatre hommes ayant sur eux un vœu ; ²⁴ les

inquiétudes et les questions en posant un fait public de fidélité au judaïsme, de telle sorte qu'ils apprennent en même temps, et que Paul est arrivé, et qu'il est le plus fidèle des observateurs de la Loi. Mais est-ce bien pour prévenir une agitation dans la communauté de Jérusalem que l'Apôtre a pu être sollicité de faire ce qu'on va nous dire ? — « Nous avons » — ici — « quatre hommes », — quatre pauvres, de vrais pauvres, comme il apparaît ensuite, — « qui ont sur eux-mêmes un vœu », — c'est-à-dire qui sont dans l'état de consécration temporaire qu'implique la coutume juive dite du nazirat. Celui qui a fait un tel vœu est comme lié, jusqu'à son accomplissement, par l'obligation qu'il a contractée et par les interdits que comporte l'espèce de consécration où l'individu se trouve, depuis le moment où il a prononcé son vœu, jusqu'au terme fixé par lui pour les sacrifices moyennant lesquels, le vœu étant accompli, l'homme est quitte, sort du vœu, rentre dans les conditions de la vie ordinaire. Dans l'intervalle, on était sous le vœu, on avait le vœu « sur soi ». On se rasait la tête, à ce qu'il semble, pour entrer dans le vœu (à moins que l'indication de XVIII, 18, ne soit erronée et ne résulte d'une confusion avec le rite de sortie ; mais JOSÈPHE, *Bell.* II, 15, 1, paraît dire la même chose), sans doute pour se dégager de toute impureté antérieure, mais on ne devait point toucher à sa chevelure pendant toute la durée de l'observance, afin de ne porter aucune atteinte à la consécration ; on se coupait les cheveux pour sortir du vœu, quand on faisait les sacrifices, et alors c'était pour se dégager de la consécration qui résultait du vœu même. Les obligations caractéristiques du nazirat israélite consistaient précisément à ne se point couper les cheveux et à s'interdire toute boisson enivrante pendant la durée du vœu (voir NOMB. VI, les obligations du nazirat et les rites de sortie). Il va sans dire que le vœu se faisait d'ordinaire en vue d'une faveur quelconque à obtenir de Dieu. Mais les sacrifices du nazirat étaient assez coûteux : agneau d'un an en holocauste, brebis d'un an en sacrifice pour le péché, bœuf en sacrifice de paix, plus une corbeille de pains azymes et de gâteaux. On ne coupait les cheveux du nazir que pour le dernier sacrifice, et on les brûlait sur l'autel avec les parties de la victime de paix qui y étaient apportées. Les pauvres gens qui avaient eu la dévotion de contracter le nazirat n'étaient pas toujours en état de faire les frais des sacrifices de conclusion. C'était œuvre pie

ayant pris, purifie-toi avec eux, et paie pour eux afin qu'ils se coupent les cheveux ; et tous sauront que de tout ce qui leur a été rapporté de toi rien n'existe, mais que tu te conduis, toi

et charitable de subvenir à leur besoin en se chargeant de la dépense. Le roi Agrippa I^{er}, au dire de Josèphe (*Ant.* XIX, 6, 1), libéra ainsi un grand nombre de nazirs en témoignage de sa religion, quand il vint pour la première fois à Jérusalem. Paul est donc invité à se joindre aux quatre nazirs indigents. — « Les ayant pris, purifie-toi avec eux ». — Ce qui sans doute ne s'entend pas seulement des rites communs de purification auxquels on se soumettait avant d'entrer dans le temple, mais de la purification qui s'imposait aux nazirs entrant dans l'observance qui précédait le sacrifice, — si toutefois une telle observance existait, et si le rédacteur n'a pas employé un langage incorrect eu égard aux conditions du nazirat, qu'il connaissait mal. — Les termes dont il se sert (*ἀγνισθήτι σὺν αὐτοῖς*) peuvent et même paraissent devoir s'entendre de l'entrée dans le vœu, ce qui serait faux par rapport aux quatre hommes, et probablement à Paul lui-même, ainsi qu'on va le voir. — « Et paie pour eux, afin qu'ils puissent raser leur tête », — leur vœu étant accompli. — « Et tous sauront », — par l'évidence de ce fait, — « que rien n'est fondé de ce qui leur a été rapporté à ton sujet, mais que tu te conduis toi aussi », — comme un bon Juif, — « en observateur de la Loi ».

Il convient de noter que Paul n'est point ici dans la situation du roi Agrippa, qui n'a donné que son argent pour que de nombreux nazirs se pussent raser la tête. L'Apôtre s'est joint aux quatre nazirs, et comme s'il eût été nazir lui-même. Ce point mérite considération, vu qu'il n'est point aussi facile que le croient certains commentateurs d'admettre que Paul fait incontinent le vœu pour s'associer au quatre pauvres de Jérusalem. On n'était point nazir pour si peu de temps. La Mischna (*Nazir*, I, 3) dit que la durée minimum du nazirat était de trente jours, ce qui est confirmé par Josèphe (*Bell.* II, 15, 1), disant, à propos d'un vœu de Bérénice, que telle était la durée normale de l'observance. Paul n'aurait pu s'associer aux quatre nazirs que s'il était lui-même sous le vœu avant de venir à Jérusalem. Donc, ou ce trait a été inventé par le rédacteur, — ce qui n'est pas probable, car il n'a guère pu avoir l'idée d'utiliser ainsi pour Paul l'exemple donné par Agrippa dans Josèphe, — ou bien le rédacteur nous a caché un détail important dans les préliminaires du voyage, à savoir le vœu que l'Apôtre aurait fait en partant pour Jérusalem.

aussi, en observateur de la Loi. " Quant aux gentils qui croient,

salem. Rien n'aurait été plus naturel que ce vœu, puisque Paul venait à Jérusalem en pèlerinage, et qu'il avait à faire pour cela un voyage assez long et périlleux. C'était le cas de faire un vœu, comme on en faisait en cas de maladie ou de danger quelconque. Or, ce vœu, que nous sommes invités à supposer ici pour la vraisemblance, le livre même des Actes en fait mention, mais ailleurs. Ainsi qu'il a été remarqué (WELLHAUSEN, 37-38, 45), le rédacteur, par une de ces fantaisies dont il est coutumier, a dédoublé (xviii, 18-22) le dernier voyage de Paul à Jérusalem, comme il avait dédoublé (xi, 30 ; xii, 25 ; xv, 1-35) le précédent voyage de Paul avec Barnabé pour la question des observances. Il a imaginé entre la mission de Corinthe et celle d'Ephèse un voyage de Paul à Jérusalem, et là il dit que Paul, en partant de Corinthe, s'était coupé les cheveux, parce qu'il avait un vœu. Le vœu a été réellement fait, et à Kenchrées, comme il est dit plus haut (xviii, 18), mais pas dans cette occasion fictive ; il aura été fait par l'Apôtre au moment où celui-ci s'éloignait définitivement de Corinthe, s'embarquant à Kenchrées pour gagner par mer la Macédoine, puis l'Asie, c'est-à-dire au début même du voyage qui vient de nous être raconté. Si l'on remet le vœu en sa place historique, tout devient clair, au moins pour cette partie du discours et pour ce qui y correspond dans la suite du récit. Paul accomplira son vœu en compagnie des nazirs de Jérusalem et affichera ainsi sa fidélité à la Loi, non précisément par la dépense qu'il fera pour les autres, mais parce que, dans leur compagnie, il ne passera pas inaperçu.

Ce dernier point, à la vérité, peut sembler suspect. Le vœu personnel de Paul ne semble pas douteux : c'est en en remplissant les obligations qu'il se trouvait dans le temple et qu'il a été pris. Il paraît également certain qu'on lui conseilla de s'adjoindre aux quatre nazirs de Jérusalem. Mais qu'on lui ait donné ce conseil afin d'attirer l'attention sur lui, c'est ce qui est plus difficile à croire, puisque c'était presque le dénoncer à ses ennemis. Si le conseil lui a été donné, ce fut à bonne intention et comme un moyen de n'être pas remarqué. Seulement le conseil est donné dans la perspective du discours, où l'on n'a en vue que les judaïsants, — on plutôt les lecteurs, — qu'il s'agit de rassurer sur l'orthodoxie de Paul ; et la fausseté de cette perspective, plus sensible à mesure qu'on avance, éclate dans les dernières lignes avec une évidence entière.

« Quant aux croyants de la gentilité », — disent, pour finir, les

nous leur avons mandé précepte de s'abstenir des idolothytes,

anciens, se référant à ce qu'ils ont dit, pour commencer, des « croyants » juifs, — « nous leur avons fait tenir l'injonction de s'interdire les viandes immolées aux idoles, le sang, l'étouffé, la fornication ». — C'est le rappel du décret pseudo-apostolique, et qui arrive ici de façon tellement inattendue pour le lecteur de bon sens qui n'a point vu d'abord où tend l'artifice du rédacteur, que même les critiques en sont déconcertés. Le ms. D ménage une transition quelconque : « Quant aux croyants de la gentilité, *ils (les judaïsants) n'ont rien à te dire, car nous leur avons fait tenir l'injonction de n'observer rien de tout cela, si ce n'est qu'ils s'interdisent* », etc., (avec omission de « l'étouffé »; cf. *supr.* p. 587). Et ainsi, de ce côté, la responsabilité de Paul est couverte par celle des anciens. Paraphrase un peu plate, qui ne remédie pas suffisamment à l'apparente incohérence du discours; elle est conçue selon la vraisemblance, comme si les anciens avaient voulu rassurer Paul sur la portée de l'acte qu'ils lui demandent et qui n'impliquerait aucunement dans leur pensée l'abrogation des concessions faites aux convertis du paganisme par l'assemblée apostolique. Mais la solution de la difficulté que présente le texte de cette remarque singulière est à chercher dans la préoccupation du rédacteur, non dans la vraisemblance du discours. Le décret apostolique, ainsi qu'on a pu voir, ne définit pas précisément la liberté des hellénochrétiens à l'égard de la Loi, il définit les obligations nécessaires moyennant lesquelles ils seront censés observer la Loi en tant qu'elle les concerne. Et cette fiction du point de vue est pour signifier au lecteur, à l'opinion générale du monde païen, que tous les chrétiens, qu'ils soient juifs ou non d'origine, représentent ensemble le judaïsme authentique, et même le judaïsme selon la Loi. Le même point de vue artificiel et faux domine le présent discours, où l'on montre la chrétienté naissante, en ses divers groupes judéochrétiens et hellénochrétiens, observant la Loi, chacun dans la mesure qui convient à son origine, les judéochrétiens selon la rigueur des préceptes mosaïques, dont Paul lui-même va leur témoigner qu'il ne néglige rien, et les hellénochrétiens en se conformant aux interdits qui sont supposés concerner tous les enfants de Noé, et non seulement les descendants d'Abraham. Telle est l'idée que le rédacteur veut inculquer de nouveau à ses lecteurs, et la référence au décret apostolique, si étrange qu'elle soit, n'a pas d'autre signification. Le discours est équilibré dans la pensée du rédacteur et à son point de vue; il n'est

incohérent que pour avoir été construit, pour la majeure partie, avec des éléments qui avaient dans la source un sens tout différent. Il ne faut donc point parler d'interpolation: la mention des hellénochrétiens, à la fin du discours, fait pendant à celle des judéochrétiens au commencement; les deux se conditionnent réciproquement; et si la dernière est visiblement hors de propos, la première est compromise avec elle. Il ne saurait être davantage question d'une référence vraiment historique, d'une communication faite à Paul des mesures qui auraient été prises pour régler la situation intérieure de la communauté d'Antioche après la querelle de Pierre et de Paul, et à l'insu de ce dernier, à qui Jacques en ferait part maintenant: si de telles mesures ont été prises en fait, ce n'est point à leur réalité que se réfère l'allusion, mais au décret apocryphe et dans le sens qu'y attache le rédacteur; ce que les anciens sont censés dire à Paul est le discours que tient à ses contemporains le rédacteur, soucieux de rappeler, en ce moment important de son histoire, ce qu'il prétend avoir été l'attitude de Paul et ce qu'il prétend être la situation du christianisme tant judaïsant qu'hellénisant à l'égard du judaïsme.

Il apparaît ainsi que le commencement du discours a été frelaté par l'intrusion des « croyants » juifs, à la place des Juifs non croyants. Ce ne sont pas les judaïsants que Paul, une fois sa collecte agréée, avait à craindre, et sa réputation était sauve de leur côté dès que les anciens lui rendaient témoignage. Il n'avait plus à redouter que les Juifs. L'épître aux Romains (xv, 31) montre que Paul, venant à Jérusalem, avait un double souci: la haine des Juifs qui mettait sa vie en danger; la possibilité d'une défiance et d'un mécontentement qui empêcheraient les « saints » d'agréer sa collecte. Il s'exposait au péril du côté des Juifs, parce qu'il jugeait l'agrément des « saints » nécessaire pour la réalisation de ses vues sur Rome et l'Occident. L'agrément des « saints » avait été obtenu et, à ce qu'il semble, sans trop de difficulté. L'on pourrait croire, après cela, que l'Apôtre n'avait qu'à s'écclipser de Jérusalem au plus vite, avant que l'on fût averti de sa présence. Mais cette solution, qui était le seul moyen sûr de le sauver, ne pouvait probablement pas s'imposer ni même s'offrir à sa pensée ou à celle des anciens de Jérusalem, qui avaient pourtant, comme lui, plus que lui peut-être, et comme les chrétiens de Césarée, conscience du danger. Si étranger qu'il fût devenu à l'esprit juif, si pénétré qu'il fût de la foi en son Christ sauveur, Paul ne laissait pas d'être resté juif par le sentiment et par la pratique. Nous savons quelles étaient les vraies raisons de son voyage à Jérusalem: la démarche était commandée par l'intérêt de son apostolat. Il n'en venait pas

moins à Jérusalem comme pèlerin, et pèlerin si dévot qu'il avait mis son voyage et son pèlerinage sous la protection divine par un vœu qui ne se pouvait dénouer que par des sacrifices dans le temple. De ce vœu il n'eut pas, il ne pouvait pas avoir l'idée de se dispenser, les anciens ne l'avaient ni ne pouvaient l'avoir davantage pour lui : c'est là vraiment qu'était le danger ; il fallait que Paul se montrât, et plusieurs fois, dans le temple, où fréquentaient des Juifs de tout pays, venus comme lui pour la fête ; et il y en avait certainement des pays où il avait prêché ; n'allait-on pas le reconnaître, et qu'arriverait-il si on le reconnaissait ? Ceux des savants modernes qui ont pensé que Paul n'avait pu être nazir ni offrir des sacrifices dans le temple, parce qu'il aurait manqué à ses principes les plus chers, ou bien qu'il ne s'était prêté que par condescendance, voire par faiblesse, à une demande des judaïsants qu'au fond il condamnait, ont méconnu la complexité inévitable d'une conscience religieuse où s'entremêlaient des courants divers et qui était moins détachée du judaïsme, par le sentiment et par le fond le plus intime, qu'elle ne l'était dans le travail conscient de sa pensée et dans l'œuvre de sa prédication. Paul voulait être encore juif quand il ne l'était déjà plus, comme les réformateurs religieux s'imaginent souvent servir et régénérer l'institution qu'ils détruisent. Les représentants attitrés de la tradition qu'ils minent les jugent plus sûrement à cet égard qu'ils ne se jugent eux-mêmes. Le martyr, a-t-on dit, est souvent à la fois innocent et coupable de ce dont on l'accuse (HARNACK, IV, 54). La démarche de Paul se comprend : ce qui est moins clair, c'est la raison pour laquelle l'Apôtre s'est associé aux quatre nazirs de Jérusalem pour accomplir son vœu.

Si l'on se borne à remplacer dans le discours des anciens, comme il est indispensable, les judaïsants par les Juifs, et à laisser tomber la référence hétéroclite au décret pseudo-apostolique, les anciens auront dit à Paul : Des milliers de Juifs sont maintenant ici qui te regardent comme un ennemi de la Loi, prêchant partout l'apostasie ; ils ne pourront ignorer ta présence ; pour les rassurer, pour montrer qu'on t'a calomnié, que tu es fidèle observateur de la Loi, associe-toi à quatre des nôtres qui ont aussi à remplir un vœu dont tu paieras les frais. — Mais y aurait-il eu beaucoup à compter sur l'effet d'une pareille démonstration ? S'agissait-il de sauver la réputation de Paul ? La subvention pour les quatre nazirs indigents ajoutait-elle beaucoup de signification aux actes de religion que Paul devait accomplir dans le temple pour son propre compte ? A toutes ces questions on ne peut guère répondre que négativement. La preuve de fidélité à la

Loi avait encore une ombre de raison d'être à l'égard des judaïsants, pour les rendre favorables à Paul ; mais, à l'égard des Juifs et devant le terrible danger qui menace l'Apôtre à Jérusalem, l'idée d'une pareille preuve semble peu naturelle, peu sensée, presque ridicule. On devrait dire que les anciens ont engagé Paul à se jeter lui-même dans la gueule du loup, en attirant l'attention sur sa personne.

Mais le fait d'être associé aux quatre nazirs hiérosolymitains ne désignait pas autrement Paul à l'attention publique. Il semblerait plutôt que ce dût être le contraire, vu que l'Apôtre n'afficha point sans doute sa libéralité aux portes du temple et qu'il ne loua point de crieur pour l'annoncer dans les rues de Jérusalem. On pourrait donc concevoir les choses autrement. Les anciens auraient dit à Paul : Il y a ici quantité de Juifs qui sont furieusement irrités contre toi ; sur toutes choses il importe qu'ils ne sachent pas que tu es venu ; pour accomplir tes dévotions dans le temple, associe-toi à quatre de nos frères, afin de passer plus facilement inaperçu, étant pris pour quelqu'un de notre communauté. — Outre les raisons qui militent contre l'hypothèse d'une démonstration, au double sens de ce mot, l'on peut faire valoir à l'appui de la présente conjecture que, dans la suite du récit (v. 27), Paul est remarqué, reconnu, découvert comme par hasard, et contre son intention, dans le temple, ce qui prouve qu'il n'était pas venu tout exprès pour se montrer ni pour étaler sa fidélité aux pratiques juives. Si donc le passage relatif aux quatre nazirs correspond à une réalité, ces quatre compagnons n'étaient point pour donner du relief à leur associé ; c'était plutôt pour un effet contraire, et qui ne fut point obtenu. Sinon le trait même des quatre nazirs deviendrait suspect dans le discours des anciens. Il paraît plus expédient néanmoins de le maintenir, en le mettant en rapport avec ce qui est dit des mauvaises dispositions des Juifs, et dans le sens qui vient d'être indiqué. Tout le reste a dû être inventé par le rédacteur, pour montrer, à cette occasion, non seulement que Paul était le meilleur des Juifs, mais que le christianisme est le plus sincère et le plus parfait des judaïsmes. Le rédacteur aura d'autant plus volontiers négligé le vrai motif qui a déterminé Paul à se joindre aux quatre nazirs, que ce motif, sans diminuer en rien l'Apôtre, ne contribuait pas non plus à l'édification du lecteur. Mais le motif, on le remarquera, n'avait rien de l'hypocrisie dont on devrait supposer Paul capable, s'il s'était fait nazir uniquement pour rassurer les Juifs ou les judaïsants sur ses sentiments et son enseignement touchant l'obligation de la Loi.

du sang, de l'étouffé et de la fornication. » ²⁶ Alors Paul, ayant pris les hommes, entra, le lendemain, purifié avec eux, dans le temple, (et) déclara le terme des jours de la consécration, où le sacrifice devrait être offert pour chacun d'eux.

Une question qui tourmente les interprètes est celle de savoir si Paul aura payé pour les quatre nazirs en puisant dans sa propre bourse, ou bien en prenant sur les fonds de la collecte, ce à quoi, dit-on, les anciens sans doute n'auraient pas vu de difficulté. Si l'on se place au point de vue du rédacteur, il n'y a pas de collecte régulièrement faite et apportée, comme une sorte de dette morale, à la communauté de Jérusalem ; il ne peut y avoir que des aumônes dont il est sous-entendu que Paul a la libre distribution (cf. xxiv, 17), et c'est parmi ces aumônes que devra être comptée la somme qu'il aura dépensée pour les quatre nazirs. Si l'on se place au point de vue de la réalité, ce minuscule problème est insoluble, car on ignorera toujours si la bourse de Paul était assez bien garnie pour subvenir aux frais de cinq nazirats, — il n'y a pas à dire en sens contraire que l'Apôtre n'était pas riche et gagnait à peine pour lui-même par le travail de ses mains, car il se laissait aider par quelques bonnes âmes, et, pour le grand voyage qu'il venait d'entreprendre, il avait dû être aidé ; — ou bien si quelqu'un de ses compagnons plus fortuné, comme paraît avoir été Aristarchus, n'aura pas payé ce qu'il fallait pour les quatre ; ou enfin si les anciens, au lieu d'encaisser toute la collecte, n'en auront pas distrait ce qu'il fallait pour leurs quatre clients.

« Alors Paul, ayant pris avec lui les hommes » — en question, dès — « le lendemain, purifié » — suivant les règles de l'observance, — « vint au temple avec eux faire la déclaration » — requise — « touchant la conclusion des jours de la consécration, en attendant que fût offerte l'offrande pour chacun ». — Les « jours de la consécration » ne s'entendent pas des jours qui vont s'écouler jusqu'au sacrifice, mais de la période entière du nazirats, du temps passé depuis la formation du vœu (cf. NOMB. VI, 5, Septante). On vient au temple « annoncer » que cette période est finie, afin de prendre jour pour les sacrifices. « Annoncer l'accomplissement du temps du nazirats » ne peut pas signifier que Paul et les quatre autres viennent au temple annoncer qu'ils se font nazirs et qu'ils vont le rester sept jours, ou tel autre nombre de jours moins considérable : le texte signifie littéralement qu'ils viennent dire que le temps de leur nazirats est accompli, et non point qu'ils ont l'inten-

²⁷ Or, comme les sept jours allaient être accomplis, les Juifs d'Asie, l'ayant vu dans le temple, amentèrent toute la foule et

tion d'accomplir un nazirat de quelques jours ; nous venons de voir que le nazirat comportait une période beaucoup plus longue, et nous savons de plus que les quatre pauvres de Jérusalem et Paul lui-même étaient sous le vœu depuis un certain temps, un mois au moins avant la démarche dont il s'agit ici. Si Paul a fait son vœu en quittant Corinthe, comme il a passé la fête des azymes à Philippes, et qu'on est maintenant tout près de la pentecôte, il était nazir depuis environ deux mois. Il ne peut donc être question que d'une déclaration faite au temple en vue des cérémonies de clôture du nazirat, c'est-à-dire des sacrifices que notre texte désigne en bloc sous le nom d'oblation (ἡ προσφορά). Vu le grand nombre de ces sortes de sacrifices, surtout au temps des fêtes, il semble que l'on dût faire une déclaration préliminaire afin de prendre jour, heure et rang pour l'accomplissement du vœu. Notre texte ne paraît pas signifier autre chose, et l'on n'est même pas obligé de supposer que les sacrifices des cinq nazirs aient été offerts à des jours différents, ou que les jours intermédiaires aient été marqués par des observances caractéristiques autres que la fréquentation du temple pour la prière. Il est possible que, durant ces jours, Paul ait été perdu dans la masse des fidèles, et que ce soient les sacrifices, à la fin, qui, le mettant en vedette, aient amené le fâcheux dénouement de son pèlerinage.

LVIII. — L'ARRESTATION

Le fait se produisit — « quand les sept jours allaient être accomplis ». — Ms. D : « le septième jour se terminant ». On ne voit pas bien ce que signifient ici ces sept jours. Les commentateurs ont supposé, ou bien qu'il s'agissait de la fête de la pentecôte, qui aurait alors duré sept jours (CLEMEN, I, 302 ; II, 260), quoique les textes de la Loi qui concernent cette fête ne parlent que d'un jour, — hypothèse gratuite, et d'autant plus que le contexte ne suggère pas l'idée de la fête ; — ou bien que le texte est altéré, et qu'il était originairement question des sept semaines à compter de la pâque à la pentecôte (SCHWARTZ, 290), — hypothèse encore plus gratuite que la précédente, car le rédacteur n'aurait pas omis non plus dans ce cas le nom grec de la fête (cf. II, 1, où l'on peut voir que le rédacteur n'attribuait à la fête qu'un seul jour), et le texte n'éveille aucun soupçon

mirent les mains sur lui, " criant : « Hommes israélites, au secours ! Voici l'homme qui contre la nation, la Loi, ce lieu-ci, enseigne tous partout ; et encore il a même introduit des païens

d'altération. « Les jours de la purification », ou plus exactement « de la consécration », — car il ne s'agit pas spécialement d'actes purificateurs, mais du vœu, de la consécration du nazir et du temps passé dans les observances que le vœu comporte, — viennent d'être mentionnés ; c'est de ces jours qu'il est question. Dans la rigueur des termes, il s'agirait ici d'un nazirat de sept jours. Comme l'existence d'un tel nazirat est contredite par ailleurs, on suppose volontiers qu'il existait avant la conclusion du nazirat une observance de sept jours, plus stricte, caractérisée par une fréquentation régulière du temple, et dont notre texte serait l'unique témoin. Ce témoin unique pourrait bien n'être pas irrécusable, et puisque l'idée de cette observance qui couronnerait le nazirat n'est pas suggérée par les termes dont il se sert, mieux vaudrait sans doute admettre que le rédacteur a supposé ici un nazirat de sept jours, parce qu'il connaissait mal les conditions de ce vœu, et qu'ayant jugé bon de supprimer le vœu de Paul au commencement du voyage, il n'a pas vu d'inconvénient à le lui faire prendre le surlendemain de son arrivée à Jérusalem. Si l'indication des sept jours vient de la source, comme il est probable, et servait à marquer le jour de l'arrestation de l'apôtre dans le temple, ainsi qu'on devrait l'admettre selon la précédente hypothèse, les sept jours, au lieu d'être comptés par rapport à un commencement d'observance générale ou spéciale du nazirat, l'étaient par rapport à l'arrivée de Paul dans la ville sainte. Cette conjecture trouvera quelque confirmation dans la suite. Pour l'équilibre chronologique des récits, ceux qui admettent les sept jours d'observance ou de fête, s'autorisent de ce que les sept jours *allaient* (ἔμελλον) seulement être accomplis, pour soutenir qu'on était au cinquième jour : interprétation artificielle et qui aboutit à priver de sens l'indication des sept jours. La formule signifie que l'on touchait au septième jour et qu'il n'était pas fini. Que si, après cela, les comptes du rédacteur ne se trouvent pas tout à fait exacts, c'est qu'il n'y regarde pas de si près et qu'il n'a pas fait attention au dérangement que ses libertés à l'égard de la source apportaient dans la chronologie de celle-ci.

Paul était dans le temple, on ne dit pas pourquoi, et il n'est pas question non plus des quatre compagnons. On peut supposer qu'il était venu pour les sacrifices que réclamait la conclusion de son vœu,

dans l'enceinte sacrée, et profané ce saint lieu ! » ²⁹ Car ils avaient vu auparavant Trophimus l'Ephésien dans la ville avec lui, (et) ils pensaient que Paul l'avait introduit dans l'enceinte

et qu'il avait pénétré dans la cour intérieure du temple, d'où, sous peine de mort, était exclu tout étranger. Des inscriptions étaient gravées en grec et en latin (JOSÉPHE, *Bell.* V. 5, VI, 2, 4), près des portes, à l'extérieur, pour que nul n'en ignorât (voir le texte d'une de ces inscriptions en grec, dans CLERMONT-GANNEAU, *Revue archéologique*, N. S. XXIII, 1872, pp. 214 ss., 290 s.) — « Les Juifs d'Asie », — l'on doit penser à un groupe de pèlerins venus d'Asie, spécialement d'Ephèse, pour les fêtes de printemps, et qui reconnaissent le prédicateur contre lequel ils ont eu à lutter dans leur pays, — « l'ayant vu dans le temple, ameutèrent toute la foule » — présente — « et mirent les mains sur lui, en criant : A nous, Israélites ! » — Ce sont leurs cris et leur mouvement qui ont agité la foule. Il semble que le rédacteur ait dramatisé vaguement l'arrestation de l'Apôtre, en supprimant certaines circonstances plus précises et réelles qui étaient indiquées dans la source. Du moins a-t-il retenu les cris poussés par ces enragés. — « Voici l'homme qui partout s'en va prêchant contre le peuple », — le peuple par excellence, le peuple unique, le peuple de Dieu, — « contre la Loi, contre ce lieu ! Il a de plus introduit des païens dans le sanctuaire », — dans l'enclos sacré (τὸ ἱερόν), d'où est banni quiconque n'appartient pas au peuple élu, — « et il a souillé ce saint lieu ! » — Ce grief ne se fondait que sur une conjecture. — « Car, ayant vu préalablement avec lui dans la ville Trophimus d'Ephèse », — rencontre qui les avait aidés à reconnaître Paul et à remarquer ensuite sa présence au temple, — « ils s'étaient imaginés », — ou ils avaient feint de croire — « que Paul l'avait introduit dans le sanctuaire. »

On doit supposer qu'ils n'ont pas eu l'idée d'arrêter Paul dans la rue, mais que, le retrouvant ensuite dans le temple, la seule vue de cet ennemi du judaïsme dans le lieu saint a surexcité leur fureur au plus haut point, et qu'ils ont cru voir réalisé ce dont ils jugeaient leur ennemi capable. Ils avaient en tête Paul et Trophimus, et ils pensent avoir vu Trophimus avec Paul dans le temple, Trophimus, un incirconcis !... Certainement ils l'avaient rêvé, et cette accusation paraît n'avoir tenu que peu ou point de place dans le procès de l'Apôtre, parce qu'elle ne put être juridiquement établie. Il ne faut pas se demander si ces forcenés ignoraient ou non le motif pieux qui amenait Paul dans le temple. S'ils l'ont vu se présenter pour les sacrifices

sacrée. ³⁰ Et la ville entière s'émut, et il y eut affluence du peuple. Et s'étant saisis de Paul, ils le traînaient hors de l'enceinte sacrée, et aussitôt on ferma les portes. ³¹ Et pendant qu'ils cherchaient à le tuer, avis parvint au tribun de la cohorte que Jérusalem entière était agitée : ³² aussitôt, prenant avec lui soldats et centurions, il accourut à eux. Et eux, voyant le tribun et les soldats, cessèrent de frapper Paul. ³³ Alors, s'étant approché, le

de son vœu, ils n'en ont été que plus exaspérés. Et leur attitude montre combien est inconsistante, invraisemblable, peut-être doit-on dire absurde, l'idée de voir dans le vœu de l'Apôtre une démarche de prudente politique pour faire comprendre à de tels adversaires qu'il avait au cœur le zèle de la Loi.

« Et la ville entière s'émut, et il y eut affluence du peuple » — vers le temple, à ce qu'il semblerait. Le rédacteur ameute toute la ville avant qu'on ait eu seulement le temps d'emmener Paul hors de l'enceinte sacrée. — « Et ils le traînaient hors du sanctuaire. » — Il faut évidemment graduer le développement du tumulte. D'abord les Juifs d'Asie se sont jetés sur Paul en poussant des cris furieux ; aussitôt tous les autres Juifs qui se trouvaient dans la cour intérieure sont aussi accourus, et c'est à quoi se rapporte le « concours de peuple » dont il est parlé maintenant ; on se met en devoir de « pousser Paul hors du lieu sacré », qu'il souille de sa présence, et qui n'est pas l'endroit qui convient pour lui faire un mauvais parti. — « Et aussitôt les portes furent fermées ». — Le personnel du temple s'empresse de fermer les portes du lieu saint. La foule des agités se répand dans la cour extérieure, et de là le tumulte gagne la ville.

Fort heureusement pour Paul, il y avait une garnison romaine dans la tour Antonia, et, sur les portiques extérieurs, pendant les fêtes, des postes de soldats romains, pour surveiller ce qui se passait dans les parvis et aux abords du temple. Ceux qui s'étaient emparés de Paul — « essayant de le tuer, avis parvint au tribun de la cohorte », — au commandant de la cohorte qui, avec un détachement de cavalerie, constituait la garnison de la ville, — « que Jérusalem était toute en tumulte ». — La tour Antonia communiquait directement par des degrés avec la cour du temple. — « Aussitôt, prenant avec lui soldats et centurions », — le tribun — « courut à eux », — au centre même du rassemblement. — « Et eux, voyant le tribun et les soldats », — se firent prudents et — « cessèrent de frapper Paul. Alors, s'étant approché, le tribun se saisit de lui » — sans difficulté », — « et

tribun se saisit de lui et ordonna de le lier de deux chaînes ; et il demanda qui il était et ce qu'il avait fait. ³⁴ Mais les uns criaient une chose, (les autres une autre), dans la foule ; et ne pouvant savoir le certain à cause du tumulte, il ordonna de le conduire au quartier.

³⁵ Mais lorsqu'il fut sur les degrés, il dut être porté par les soldats, parce que la foule pressait. ³⁶ Car la masse du peuple suivait en criant : « Enlève-le ! » ³⁷ Et comme on allait l'introduire au quartier, Paul dit au tribun : « Me serait-il permis de te dire un

il ordonna », — pour commencer, — « qu'on le liât de deux chaînes », — traitant comme auteur de ce rassemblement tumultueux celui qui n'en était que l'occasion involontaire ; — « puis il demanda qui était » — cet individu — « et ce qu'il avait fait ».

Le principal intéressé ne dit rien, sans doute parce que les coups reçus l'ont mis provisoirement hors d'état de répondre, ou bien parce que le tribun veut d'abord savoir de ceux qui le frappaient quel est cet homme et ce qu'ils ont à lui reprocher. Mais la foule, ne craignant plus rien pour elle-même, redevient houleuse. — « Dans la mêlée, les uns criaient une chose », — les autres une autre, en sorte que le tribun, — « ne pouvant obtenir parmi ce tapage aucun renseignement certain, ordonna de conduire l'homme au quartier. » — Cet ordre est à noter, parce que tout ce qui va suivre (xxi, 35-xxii, 23), n'est qu'un intermède superflu dans le récit, l'officier et la narration devant se retrouver juste au même point lorsque l'ordre sera exécuté réellement (xxii, 24), après une réitération que l'intermède aura nécessitée.

Au lieu de se disperser la foule est censée suivre les soldats, plus excitée même, à ce qu'il semble, en voyant que Paul lui échappe. — « Et lorsqu'il fut sur les degrés » — de la tour Antonia, — « il dut être porté par les soldats, parce que la foule pressait ». — On ne voit pas bien ce qu'elle veut ; car peut-elle se flatter de reprendre le prisonnier ? — « Car la masse du peuple suivait en criant : « Enlève-le ! » — Alors se produit, — disons : le rédacteur introduit, — un coup de théâtre tout à fait inattendu : le prisonnier muet, que l'on aurait pu croire à moitié mort, ressuscite, et en haut des degrés, — « comme on allait l'enmener au quartier, Paul », — entamant une paisible conversation avec l'officier romain, qui sans doute réussit à l'entendre et qui s'y montre tout disposé, — « dit au tribun : « Me serait-il permis, de t'adresser un mot ? » — « Tu sais le grec ! » repart » — l'officier, comme

mot ? » Et il dit : « Tu sais le grec ! »³⁸ Tu n'es donc pas l'Egyptien qui, ces jours passés, a soulevé et emmené au désert les quatre mille hommes des brigands ? »³⁹ Et Paul dit : « Je suis homme juif, citoyen de Tarse, ville de Cilicie assez connue ;

s'il en était tout étonné. — « Tu n'es donc pas l'Egyptien qui, ces jours passés » etc. — Et l'officier complaisamment raconte à son prisonnier, l'histoire dususdit Egyptien. — « Et Paul de reprendre : « Je suis Juif, de Tarse en Cilicie, citoyen de cette ville, qui », — comme bien tu sais, — « ne manque pas de célébrité. Permets-moi, s'il te plaît, de faire un discours à ce peuple » — Et comme s'il n'était rien de plus naturel ni de plus nécessaire en la circonstance, le tribun consent. — « Et, avec sa permission, Paul, debout sur les degrés », — ne se sentant plus des coups reçus, — « fait signe de la main au peuple » — pour prendre la parole. A ce geste, la foule instantanément oublie sa fureur. — « Et, un grand silence s'étant produit », — Paul se met à parler en hébreu ; il parle longtemps, et toujours on l'écoute jusqu'au moment où il dit que le Christ l'a envoyé aux « nations lointaines ». Le seul nom des gentils remet la foule en fureur, elle recrie : « Enlevez-le ! » Le tribun redonne l'ordre d'emmener Paul dans la caserne, et l'on est juste aussi avancé qu'au moment où Paul a demandé la parole à l'officier, ou, plus exactement, à celui où le tribun a donné ordre d'introduire le prisonnier au quartier (v. 34). Seulement, Paul, qui s'était dit citoyen de Tarse pour demander la parole, va se dire citoyen romain quand on l'interrogera pour de bon, et que, pour le mettre à la question, l'on se disposera à le flageller. Autant dire que le tableau intermédiaire est de pure fiction ; mais les détails n'en sont pas moins curieux à étudier, soit en eux-mêmes, soit par rapport aux procédés et aux intentions du rédacteur.

Jamais on ne saura pourquoi le tribun s'était imaginé que son prisonnier était l'Egyptien qui avait fait parler de lui dans un mouvement populaire au temps du procureur Félix, si l'on ne se résigne à admettre que notre auteur, ayant trouvé cette histoire dans Josèphe, a jugé qu'elle ferait merveille dans la présente fiction. L'étonnement du tribun devant cet Egyptien qui parle grec est une naïveté du rédacteur (J. WEISS, 285) : en quelle langue cet aventurier aurait-il donc pu haranguer ses partisans de Judée ? pas en égyptien, que ceux-ci n'entendaient point, ni en araméen, que lui-même devait ignorer. Le fait de l'Egyptien est raconté tout au long par Josèphe, avec certaines variantes dans les deux versions qu'il en donne. Dans les *Antiquités*

(XX, 8, 6), on lit qu'un aventurier était venu d'Egypte à Jérusalem et, faisant le prophète, avait persuadé à un nombreux populaire de le suivre sur le mont des Oliviers, d'où il s'était flatté que les murs de la cité tomberaient à sa parole, ce qui permettrait à lui et à ses partisans d'entrer en maîtres dans la place. Les murs ne bougèrent pas; mais Félix sortit de Jérusalem avec des cavaliers et des fantasins qui se précipitèrent sur ces fanatiques, en tuèrent quatre cents et en prirent deux cents; leur chef s'enfuit, et on n'eut plus de ses nouvelles. Dans la *Guerre juive* (II, 13, 5), il est dit que le faux prophète avait recruté dans le pays environ trente mille adhérents, qu'il avait conduits du désert sur le mont des Oliviers, afin de fondre de là sur Jérusalem et de s'emparer du pouvoir après avoir vaincu la garnison romaine; Félix aurait pris les devants, les Juifs s'étant joints aux Romains pour combattre ce soulèvement; l'Egyptien s'était enfui avec quelques-uns des siens, la plupart des autres avaient été tués ou pris; un certain nombre étaient rentrés chez eux en se dissimulant le mieux qu'ils pouvaient. L'affaire paraît plus importante dans cette seconde version, et le caractère politique en est plus accentué. Mais, dans les deux relations, il s'agit d'un mouvement messianique, présenté d'ailleurs comme tel, sauf la discrétion qu'y met Josèphe, et dont le chef affichait au moins la foi juive et se faisait passer pour juif; Josèphe, à la vérité, le dit Egyptien, et lui aussi l'appelle « l'Egyptien »; mais c'est qu'il n'est pas fier de ce coréligionnaire, et l'on n'est pas autrement certain que ce faux Messie n'ait pas été un Juif d'Egypte. Quoi qu'il en soit de ce point, l'on ne voit pas comment le tribun aurait pu s'imaginer que Paul était ce chef de bandes, qui serait venu, après son aventure, se faire prendre à Jérusalem dans les conditions marquées par notre récit. Le rédacteur du troisième évangile et des Actes est très friand d'érudition, et il ne se pique pas d'exactitude. Il s'est rappelé ici l'histoire de l'Egyptien, pour l'avoir lue dans Josèphe, comme il s'est rappelé, pour les avoir connus dans la même source, le recensement de Quirinius, le soulèvement de Judas le Galiléen et celui de Theudas; et comme la tentative de l'Egyptien avait été écrasée par Félix, dont il va être parlé bientôt, il a trouvé avantageux, pour étoffer son récit, en remplaçant par ce clinquant les renseignements qu'il préférerait abolir, de mettre l'arrestation de Paul en quelque rapport avec ce fait plus ou moins contemporain, qui advint dans les premiers temps du règne de Néron. Il en parle par réminiscence, ne s'accordant avec aucune des deux versions de Josèphe, rappelant seulement le désert et les sicaires, se souciant encore moins que Josèphe, et pour cause, de dire que l'aventu-

mais, je t'en prie, permets-moi de parler au peuple ». ⁴⁰ Et, avec sa permission, Paul, se tenant sur les degrés, fit signe de la

rier égyptien avait voulu se manifester en Messie. Car le prétendu Messie avait dû venir à la montagne des Oliviers pour la raison qui y a fait placer l'ascension de Jésus au ciel (cf. *supr.* p. 162).

Paul est censé avoir détrompé le tribun. Il n'est pas Egyptien, il est Juif d'origine ; il est de Tarse en Cilicie, et même il est citoyen de cette ville. Le fait en soi n'a rien que de croyable, et Paul pouvait bien être en même temps citoyen de Tarse et citoyen romain ; mais, s'il ne décline ici que la moitié de son état civil, c'est que la déclaration du citoyen romain ne pouvait pas être anticipée, et qu'il fallait la laisser à l'endroit où elle se plaçait historiquement, dans la procédure d'interrogatoire qui eut lieu lorsque Paul eut été introduit au quartier de la tour Antonia.

LIX. — LE DISCOURS AU PEUPLE

Il ne faut pas demander pourquoi le tribun, après avoir pris Paul pour un agitateur connu et politiquement dangereux, est mis en confiance tout à coup par la simple déclaration que l'individu arrêté par les Juifs est Juif lui-même, — au regard du tribun, l'Egyptien aurait été aussi un Juif, — à tel point qu'il l'autorise immédiatement à haranguer la foule qui voulait le mettre à mort. Il ne faut pas davantage demander pourquoi cette foule furieuse se tait incontinent sur un simple geste de l'homme qu'elle poursuivait de ses cris de haine. D'ailleurs, il n'est pas douteux que Paul était capable de faire un discours dans le dialecte araméen qui était la langue vulgaire des Juifs de Palestine. Lui-même, en se flattant, dans ses épîtres (II Cor. XI, 22 ; Phil. III, 5), d'être Hébreu, né d'Hébreux, paraît signifier non seulement qu'il est juif de race, mais que l'araméen est la langue de sa famille, sa langue maternelle, la qualification d'Hébreu semblant désigner, comme on a pu le voir ci-dessus (VI, 1), le Juif qui parle araméen, à la différence de l'Helléniste, le Juif qui parle grec. La qualité de son style en grec ne dément pas cette assertion. On ne saurait dire toutefois si, né à Tarse, il n'aurait pas d'abord parlé le grec et appris ensuite l'araméen, ou bien s'il n'aurait pas dès l'enfance parlé les deux langues, ou bien encore l'araméen d'abord, au sein de sa famille, puis le grec quand il fut sorti de l'enfance. La première hypothèse ne semble pas vraisemblable. La dernière serait de beaucoup la plus

main au peuple, et, un grand silence s'étant produit, il (les) harangua en langue hébraïque, disant : XXII, ¹ « Hommes frères et pères, écoutez la défense que maintenant je vous adresse. » ² Et entendant qu'il les haranguait en langue hébraïque, ils se tinrent

probable, si Paul était né à Giscala en Galilée, et qu'il n'eut été transporté que plus tard à Tarse, comme le dit Jérôme (*In Philem.* 23; *De viris*, 5); mais la tradition recueillie par Jérôme n'est pas autrement garantie, et elle soulève une grosse difficulté : si Paul est né en Galilée, sous le règne d'Hérode le Grand, on ne voit pas comment il aurait pu être de naissance citoyen romain. Quand le rédacteur lui fait dire qu'il est né à Tarse, le rédacteur n'en savait peut-être rien, mais il le fait parler selon la vraisemblance. S'il est né à Tarse, on ne voit pas ce qui pourra être retenu de la tradition relative à son origine galiléenne, et le mieux est de n'en pas tenir compte.

Parlant en même temps au sanhédrin et à la foule des Juifs, Etienne avait commencé son discours en disant (VII, 2) : « Hommes frères et pères ». Paul fait de même, pour plus de solennité sans doute et de politesse, à moins qu'on ne veuille supposer que le rédacteur a voulu mêler dans la foule quelques hauts personnages à qui reviendrait la qualité de pères; peut-être les « frères » et les « pères » ne sont-ils que les jeunes et les vieux. — « Hommes frères et pères, écoutez la défense que maintenant je vous adresse. » — C'est en effet une apologie de toute sa carrière que Paul va improviser devant cet auditoire aussi improvisé que le discours. Au fond, c'est la justification du christianisme en face du judaïsme, de l'apostolat chrétien auprès des païens en regard du nationalisme juif, de l'œuvre de Paul contre la haine de ses persécuteurs, plutôt qu'un discours de circonstance. Car Paul ne va pas dire un mot de ce qu'il faisait dans le temple, ni du motif qui l'y amenait, ni de l'erreur que les Juifs ont commise en le prenant pour un profanateur du saint lieu, ni de celle qu'a commise le tribun en le faisant dès l'abord enchaîner comme instigateur de l'émeute dont il était victime. Il est vrai que le rédacteur, en faisant faire à Paul un si beau geste de la main pour commencer son discours, a oublié aussi que Paul était lié de deux chaînes et n'avait peut-être pas les mains assez libres pour donner à son geste toute l'ampleur désirable. — « Et quand ils l'entendirent parler hébreu », — c'est-à-dire araméen, — « leur silence » —, qui était déjà grand (XXI, 40), — « se fit encore plus profond. »

encore plus tranquilles ; et il dit : « ³ Je suis un homme juif, né à Tarse de Cilicie, mais élevé dans cette ville-ci, instruit aux

« Et il dit : « Je suis un homme juif, né à Tarse de Cilicie, mais élevé en cette ville » — de Jérusalem, — « instruit aux pieds de Gamaliel dans l'exactitude de la Loi ancestrale, zélé pour Dieu comme aujourd'hui vous-mêmes l'êtes tous ». — Qu'il se proclame juif dès l'abord, ce n'est pas précisément pour montrer qu'il ne peut pas être le profanateur contre lequel ont crié tout à l'heure les Juifs d'Asie, et que les autres, qui ne le connaissaient pas, ont pu prendre pour un aventurier étranger, qui ne serait juif que de nom, mais, dans la réalité, ennemi acharné du judaïsme. On le fait poser ici devant la postérité, tout au moins devant les contemporains du rédacteur ; c'est à ceux-ci, c'est pour eux qu'il étale ce qu'on peut appeler la perfection de son judaïsme, et qu'il va raconter sa conversion, la présentant, non comme une explication de sa rupture avec son passé juif, comme il fait dans l'épître aux Galates (I, 10-24), mais comme la rectification d'une erreur et d'une conduite injuste envers le christianisme. La naissance de Paul à Tarse, étant un point qui ne sert pas les vues du rédacteur, mais qui plutôt les gêne, peut donc être regardée comme une donnée traditionnelle qui ne pouvait être niée, et dont ce qui y est ici ajouté tend au contraire à atténuer la portée. Les combinaisons du rédacteur ont conduit Paul à Jérusalem pour y persécuter la première communauté, bien que, d'après l'épître aux Galates (I, 22-23), il n'ait pas dû exercer en Judée son activité de persécuteur. Mais, dans le récit du martyre d'Etienne (VII, 58), on ne voyait pas bien pourquoi Saul était présenté comme un jeune garçon : l'on s'aperçoit maintenant que le rédacteur l'avait fait jeune en tant qu'étudiant, sauf à le vieillir aussitôt pour le promouvoir agent de persécution. Le jeune étudiant, le disciple de Gamaliel, pourrait donc bien n'avoir pas plus de consistance que le participant au martyre d'Etienne. Ce dernier a été imaginé pour le raccord de données traditionnelles plus ou moins bien comprises. Le premier a toutes chances d'avoir été inventé par développement de l'autre, pour le besoin de la thèse générale dont le rédacteur poursuit la démonstration. Celui-ci a exploité le nom de Gamaliel dans la relation des difficultés que la communauté apostolique rencontra du côté des autorités hiérosolymitaines, afin de montrer quelle attitude un sage juif aurait dû leur conseiller vis-à-vis du christianisme. De nouveau il exploite le même nom afin de faire entendre que Paul, élevé à Jérusa-

pieds de Gamaliel dans toute l'exactitude de la Loi des ancêtres,

lem, centre du judaïsme, instruit par le plus excellent maître qui fût alors parmi les Juifs, avait reçu la meilleure éducation juive qui se pût concevoir, et que sans doute il en avait profité. La première intervention de Gamaliel (v, 34-39, *supr.*, p. 284) étant toute fictive, rien n'invite à penser que la mention du même personnage dans le présent discours, composition toute personnelle et artificielle du rédacteur, corresponde davantage à une réalité.

On allègue, il est vrai, que Paul jeune a bien pu et même dû résider à Jérusalem, puisqu'on va le trouver bientôt pourvu d'un neveu, fils de sa sœur, qui sans doute habite Jérusalem avec cette sœur, laquelle a dû s'y marier. Ce que vaut le personnage dudit neveu, on le verra bientôt; et si le neveu est encore une fiction du rédacteur, l'argument tombera de lui-même. Mais, quand même le neveu aurait existé, quand même il se serait trouvé à Jérusalem dans le temps où Paul fut arrêté, il ne s'ensuivrait pas que ce jeune homme fût né dans la ville sainte, ni que sa mère y eût été mariée; et quand même cette sœur aurait épousé à Tarse un Juif qui serait venu s'établir à Jérusalem, il ne s'ensuivrait pas que Paul aussi, dès son adolescence, y fût venu pour entendre le fameux Gamaliel. Le rédacteur des Actes, quand il parle de lui-même, comme c'est le cas dans le présent discours et dans celui qu'il a prêté plus haut à Gamaliel, mérite toute la défiance et non toute la confiance de l'historien.

Si l'on ne tient pas compte des intentions du rédacteur, on sera surpris que Paul se dise, quant à son passé juif, « zéléteur de Dieu », et qu'il attribue le même sentiment à ses auditeurs, sans réserve aucune sur la qualité de ce zèle. La Vulgate a tranché la difficulté en lisant « zéléteur de la Loi ». Tel critique (BLASS, 75) adopte la même solution et propose de lire : « instruit aux pieds de Gamaliel en (toute) exactitude, zéléteur de la Loi ancestrale, comme vous l'êtes », etc. Tel autre (WENDT, 309) suggère que Paul, à part lui, regarde ce zèle comme n'étant pas « selon la science » (Rom. x, 2). Le rédacteur sait fort bien ce qu'il veut dire, et il ne défend point ici la doctrine de l'épître aux Romains. Du point de vue où il se met, rien n'est plus saint que la Loi; les Juifs et Paul ont le même zèle pour le même Dieu, le même respect pour son nom, le même souci de sa gloire. Un seul point les divise : le Christ et l'admission des païens à l'espérance juive. C'est la seule différence que le rédacteur veuille reconnaître entre le christianisme et le judaïsme. Inutile de dire que la question se posait tout autrement pour Paul.

zélateur de Dieu comme tous vous l'êtes aujourd'hui. ⁴ Cette secte, je l'ai poursuivie à mort, entraînant et mettant aux prisons hommes et femmes, ⁵ comme le grand-prêtre même m'en rend témoignage, ainsi que tout le sénat ; c'est aussi avec des lettres reçues d'eux pour les frères que j'allais à Damas, devant amener de même enchaînés à Jérusalem ceux qui étaient là, pour qu'ils fussent punis. ⁶ Or il m'arriva qu'allant et approchant de Damas, vers midi, tout à coup du ciel éclata une grande lumière

Le rédacteur a si bien en pensée le christianisme, que Paul en parle comme si ses auditeurs y pensaient aussi en l'entendant et ne pouvaient pas penser à autre chose. — « J'ai », — leur dit-il, — « persécuté cette voie », — c'est-à-dire cette secte, les adhérents de cette foi, — « jusqu'à la mort. » — La référence au premier récit de la conversion (ix, 2) est trop claire pour qu'on se permette de traduire (avec P^rEUSCHEN, 130) : « J'ai suivi cette voie », l'enseignement de la Loi et de Gamaliel, jusqu'à la mort », la mort des autres ! « La voie » est ici le christianisme, comme en maint autre passage des Actes, et le rédacteur n'admet aucunement que ce soit en suivant la Loi que les Juifs persécutent le christianisme. — « Enchaînant et mettant aux prisons hommes et femmes ». — Répétition de ce qui a été raconté plus haut (VIII, 3) du persécuteur. — « Comme le grand-prêtre m'en rend témoignage, ainsi que tout le sénat. » — Appel un peu téméraire au grand-prêtre et au sanhédrin actuels, comme si le même grand-prêtre et les mêmes membres du conseil étaient encore en charge. — « C'est d'eux qu'ayant aussi reçu des lettres, » etc. — Dans le premier récit de la conversion, la commission pour Damas est donnée par le grand prêtre seul, mais la présente variante est pour l'équilibre de la phrase.

Suit le récit de l'apparition miraculeuse, que l'on dit ici avoir eu lieu en plein « midi ». Ce fut donc autre chose qu'un rêve ou une illusion nocturne. A la question de Paul : « Qui es-tu, Seigneur ? » le Christ répond avec plus de précision que dans la relation du chapitre ix. « Je suis, dit-il, Jésus le Nazoréen, que tu poursuis. » Au lieu que, dans le premier récit, les compagnons de Paul « entendent la parole, mais ne voient personne », ici : — « ceux qui étaient avec moi voyaient bien la lumière, mais ils n'entendaient pas la voix de celui qui me parlait ». — Insouciance d'un hagiographe peu scrupuleux, distraction réfléchie et qui montre quel cas le rédacteur fait lui-même de ses propres créations : l'explication de cette variante a été donnée plus haut (p. 401). Le dialogue du Christ et de Paul est mieux cons-

autour de moi ; ⁷ et je tombai sur le sol, et j'entendis une voix qui me disait : « Saoul, Saoul, pourquoi me poursuis-tu ? » ⁸ Et je répondis : « Qui es-tu, Seigneur ? » Et il me dit : « Je suis Jésus le Nazoréen, que tu poursuis. » ⁹ Et ceux qui étaient avec moi voyaient bien la lumière, mais ils n'entendaient pas la voix de celui qui me parlait. ¹⁰ Et je dis : « Que ferai-je, Seigneur ? » Et le Seigneur me dit : « Lève-toi, va à Damas, et là on t'expliquera tout ce qu'il t'est prescrit de faire. » ¹¹ Et comme j'avais été aveuglé par l'éclat de cette lumière, ce fut conduit à la main par mes compagnons que j'arrivai à Damas. ¹² Or un certain Ananie, homme pieux selon la Loi, à qui rendaient témoignage tous les Juifs habitant (ce lieu), ¹³ étant venu à moi et m'abordant, me dit : « Frère Saoul, regarde. » Et à l'instant même je le regardai. ¹⁴ Et il dit : Le dieu de nos pères t'a prédestiné à connaître sa volonté, à voir le Juste, à entendre la voix de sa bouche, ¹⁵ parce que tu lui seras témoin auprès de

truit dans ce second récit. Jésus, après s'être nommé, attend que Paul dise : « Que dois-je faire, Seigneur ? », pour lui donner ses instructions : « T'étant levé, va à Damas », etc. Le rôle d'Ananie est simplifié, mais ce fidèle du Christ est présenté comme — « un homme pieux selon la loi, en grande estime auprès de tous les Juifs habitant » — Damas, ce qui fait introduire Paul dans le christianisme par le plus exact des croyants israélites. Un seul mot d'Ananie arrivant rend la vue à Paul. Ce mot grec (*ἀνάβλεψον*) est intraduisible en français, car il signifie en même temps : « Regarde », et : « Vois de nouveau » ; et c'est en regardant que Paul est censé recouvrer la vue. En revanche, Ananie fait à Paul un petit discours qu'ignore le premier récit. — « Le dieu de nos pères », — par conséquent le dieu des Juifs, et il est bien entendu que le christianisme naissant continue la tradition d'Israël, — « le dieu de nos pères a fait d'avance », — en son éternité, — « choix de toi, pour que tu connusses sa volonté », — ses intentions sur toi, le destin qu'il t'a préparé, — « pour que tu visses le Juste », — Jésus, condamné à tort, et dont la résurrection a démontré l'innocence ; — « pour que tu entendisses les paroles de sa bouche, en sorte que tu lui sois témoin devant tous les hommes pour ce que tu as vu et entendu » ; — tu pourras attester que tu as vu et entendu le Christ ressuscité. Chute sans éclat, d'une période bien emphatique. Ce n'est pas en ces termes que l'Apôtre, dans l'épître aux

tous les hommes de ce que tu as vu et entendu. ¹⁶ Et maintenant que tardes-tu ? Lève-toi, fais-toi baptiser et purifie-toi de tes péchés en invoquant son nom ». ¹⁷ Et il m'arriva, étant revenu à Jérusalem et priant dans le temple, que j'entrai en extase, ¹⁸ et je le vis qui me disait : « Hâte-toi, sors bien vite de Jérusalem,

Galates (I, 11-12, 16), parle de la révélation qui lui fut faite alors de son Evangile et du Fils de Dieu. — « Et maintenant que tardes-tu » — à suivre cet appel ? — « Lève-toi, fais-toi baptiser, et purifie-toi » — ainsi — « de tes péchés en invoquant son nom » — dans la profession de foi baptismale.

Sous-entendant que l'exhortation d'Ananie a été tout aussitôt suivie d'effet (cf. ix, 18), le rédacteur fait raconter à Paul un incident qui ne se trouve ni dans le premier récit du miracle ni dans la troisième version qui sera donnée plus loin. — « Or il m'arriva, étant revenu à Jérusalem », — aussitôt après la conversion miraculeuse. Ce qui accentue encore la perspective artificielle créée plus haut (ix, 19-30), en contradiction de l'épître aux Galates (I, 17-19). — « Et priant dans le temple, de tomber en extase et de le voir », — de voir de nouveau Jésus, — « qui me disait. » — Il s'agit d'une seconde vision, avec paroles, comme celle de la conversion. Mais on dirait que le rédacteur, en ce discours, par un sentiment d'ailleurs assez juste de couleur locale, évite de faire prononcer à Paul le nom de Jésus, si ce n'est dans l'occasion indispensable, quand le Christ se fait connaître sur le chemin de Damas : Ananie dit « le Juste », et Paul ici dit « lui ». Ainsi sont ménagées les oreilles irritables des Juifs, qu'il ne faut point agacer par la répétition d'un nom qui leur est odieux. L'idée d'une apparition du Christ à Paul dans le temple de Jérusalem ne paraîtra point mal imaginée, si l'on considère que le rédacteur est constamment préoccupé d'établir la parfaite identité du christianisme et du judaïsme authentique : le grand prédicateur de l'Evangile aux païens aura reçu sa mission à Jérusalem, dans le temple, quand il venait prêcher aux Juifs, et parce que les Juifs ne devaient pas accepter son message ; c'est malgré lui que Paul est allé aux païens, c'est par le fait des Juifs, parce qu'ils ont repoussé l'Evangile, que l'Evangile a été porté aux gentils ; mais l'Evangile était une chose juive, et Paul un apôtre juif, et son Dieu le dieu des juifs, et son Christ le Messie d'Israël. Ce tableau merveilleux, et tendancieux, est démontré faux par l'épître aux Galates (I, 18), qui renvoie trois ans après la conversion le premier voyage de l'Apôtre à Jérusalem, qui place dans la conversion

parce qu'ils n'accepteront pas ton témoignage à mon sujet. »
 19 Et je dis : « Seigneur, ils savent bien que c'était moi qui emprisonnais et bâtonnais, de synagogue en synagogue, ceux qui croyaient en toi ; 20 et lorsqu'on répandait le sang d'Etienne ton témoin, moi encore j'étais là, approuvant, et gardant les vête-

même le sentiment de la vocation auprès des païens (GAL. I, 16), et qui fait prêcher Paul tout aussitôt en pays païen. Il ne s'accorde même pas avec la première fiction du rédacteur, qui a fait prêcher Paul aux Juifs de Damas (ix, 19-27), puis à ceux de Jérusalem (ix, 29), aussitôt après sa conversion, tandis qu'ici Paul est censé avoir reçu seulement à Jérusalem, par une vision du Christ dans le temple, une instruction qui se trouve ne concerner que les païens. L'hypothèse de sources différentes ne s'impose nullement. Le rédacteur varie ses fictions sans s'inquiéter de les mettre d'accord. Il a montré plus haut, non seulement dans le récit de la conversion, mais dans toute la suite, l'Apôtre prêchant aux Juifs avant de s'adresser aux païens : c'était déjà en vertu d'une thèse, et de la même thèse que dans ce discours, mais autrement présentée. Maintenant il envisage d'ensemble, rétrospectivement, la carrière de Paul, et considérant qu'elle a été consacrée à l'évangélisation des païens, pour le scandale des Juifs, il fait dès l'abord donner par le Christ, à Paul converti, l'ordre formel d'évangéliser les païens (comme plus haut, x, 10, à Pierre, et aussi dans une vision), parce que ce serait temps perdu pour lui que de s'occuper des Juifs. Paul a eu beaucoup de visions, mais celle-ci ne correspond à aucun incident réel de son existence.

Selon le premier récit de la conversion, un complot des Hellénistes aurait obligé Paul, prêchant aux Juifs, de quitter Jérusalem (ix, 29) ; ici le Christ lui-même le fait partir avant qu'il ait seulement parlé aux Juifs. — « Va-t-en bien vite de Jérusalem, car ils ne recevront pas ton témoignage à mon sujet. » — Et Paul va résister à cet ordre d'en haut. S'il est une chose évidente par les épîtres, c'est qu'il n'a jamais eu l'idée de prêcher à Jérusalem, sentant bien l'impossibilité de s'y faire accepter, et n'ayant rien à y faire auprès des anciens apôtres ; dans le cadre des Actes, son passé de persécuteur lui aurait interdit le moindre essai de prédication. Le rédacteur ne l'en fait pas moins argumenter contre le Christ. Comment les Juifs oseraient-ils récuser son témoignage ? — « Seigneur, ils savent bien eux-mêmes que c'était moi qui allais par les synagogues, emprisonnant et battant ceux qui croyaient en toi » etc. — Dans cette circonstance uniquement mémorable, — « quand

ments de ceux qui le tuaient. » ²¹ Et il me dit : « Va, parce que c'est aux nations bien loin que je t'enverrai. »

²² Or ils l'avaient écouté jusqu'à ces mots, et ils élevèrent la voix, disant : « Ote de la terre un tel (homme), car il ne mérite pas de vivre ! » ²³ Et comme ils hurlaient, jetaient (leurs) vête-

on répandait le sang d'Etienne, ton martyr, » — ils ont vu que — « j'étais là, approuvant » — le crime — « et gardant les vêtements de ceux qui le tuaient » — à coups de pierres. Le rappel de ces détails dans le présent discours montre surtout l'importance que le rédacteur y attache, et l'on dirait qu'il est quelque peu fier de les avoir inventés. Du reste, le Christ n'a même pas discuté l'objection de Paul, non que, dans la pensée du rédacteur, elle soit dépourvue de sens, mais parce qu'il ne convient pas que le Christ raisonne davantage son ordre, et aussi parce qu'il a répondu d'avance : les Juifs sont trop obstinés pour avoir égard au témoignage du persécuteur converti. Le lecteur aurait donc mauvaise grâce à insister sur l'objection. Jésus — « dit : « Va-t-en, parce que je veux t'envoyer aux nations lointaines. » — Ainsi se serait ouverte devant l'Apôtre la perspective de la prédication aux païens.

Mais c'est en ce trait qu'apparaît l'idée qui inspire la fiction du rédacteur. A peine les auditeurs de Paul ont-ils entendu parler de mission auprès des païens qu'ils tombent en frénésie. — « Or ils l'écoutaient jusqu'à ces mots », — mais ils n'en voulurent pas supporter davantage, et ils se remirent à crier de toutes leurs forces : « Enlevez-le ! » Seulement le rédacteur, pour dissimuler la répétition, développe le cri aux dépens de la couleur locale, dans une phrase un peu lourde pour la circonstance : — « Et ils dirent : « Ote de la terre un pareil » — homme, — « car il ne convient pas qu'il vive. » — Et ces furieux — « vociféraient ainsi en jetant leurs habits et en lançant de la poussière en l'air ». — Sur quoi les commentateurs se demandent si ce serait faute de pouvoir lapider réellement Paul qu'ils en feraient le simulacre. Mais il ne s'agit pas de lapidation, et l'on ne dit pas qu'ils déposent leurs habits pour lancer de la poussière au lieu de pierres. N'est-ce pas plutôt que le rédacteur se tire comme il peut de la mise en scène, tenant surtout à faire valoir l'exaspération des Juifs, qui, dans leur fureur, agitent leurs manteaux et jettent de la poussière, sans que l'on soit invité à donner à leurs gestes un autre sens que celui d'une colère folle ? Devant cette fureur, — « le tribun ordonna de l'introduire au quartier. » — C'est-à-dire que la parenthèse est close et que le rédac-

ments et lançaient de la poussière en l'air, ²⁴ le tribun ordonna de le faire entrer au quartier, disant qu'on le mît à la question par le fouet, afin de savoir pour quelle raison ils criaient ainsi

teur reprend le fil du récit original au point précis où il l'avait coupé pour placer le discours qu'on vient de voir. Sans doute n'est-il pas nécessaire de prouver que l'invention du discours ne tend pas à autre chose qu'à montrer, à figurer comment l'Évangile est chose juive, le christianisme est le judaïsme, la prédication de l'Évangile aux païens une conséquence historique de l'opposition que les Juifs, avec une obstination aveugle, ont faite à l'accomplissement providentiel de leur propre espérance. Le discours est aussi mal placé que possible au point de vue des vraisemblances de fait ; dans l'économie générale d'un livre où l'histoire n'est point racontée, mais utilisée pour la démonstration d'une thèse apologétique, il vient bien au moment où Paul, ayant terminé son ministère, tombe des mains des Juifs en celles des Romains qui vont avoir à se prononcer sur son sort. C'est un premier essai de légitimation du christianisme devant l'autorité romaine, qui, hélas ! ne comprend pas, et une très habile, trop habile et trop subtile, dénonciation du judaïsme, dont l'hostilité au christianisme est censée n'avoir pas d'autres causes que son aveuglement absurde et l'odieux égoïsme qui lui fait repousser de toutes ses forces la participation des païens au salut promis par Dieu à Israël pour toute l'humanité.

Donc — « le tribun ordonna de faire entrer le prisonnier dans la caserne, disant de le mettre à la question par le fouet, afin de savoir pourquoi l'on criait ainsi contre lui ». — Le tribun, disent certains commentateurs, n'avait rien compris au discours de Paul, parce qu'il entendait mal l'araméen, ou qu'il n'y avait pas vu l'explication du tumulte qui se faisait contre l'orateur (WENDT, 312). Mais comment se trouve-t-il ne rien savoir encore malgré la conversation si amicale qu'il a eue avec Paul avant le discours ? Et puisqu'il a commencé de l'interroger avec tant de facilité, que ne se fait-il donner ainsi d'autres explications, s'il en a besoin ? Cette reprise et la mise à la question du prisonnier ne montrent-elles pas clairement que tout ce qui précède, — et la conversation de Paul avec le tribun, et le discours de Paul au peuple, — a été construit en l'air et n'a rien de commun avec la réalité ? Le rédacteur dit que le tribun met Paul à la question pour savoir d'où viennent les clameurs des Juifs. Il est trop clair que ce ne sont pas les cris comme tels qui le préoccupent, ni seulement ceux

contre lui. ²⁵ Mais comme on l'étendait pour la flagellation, Paul dit au centurion qui était là : « Est-ce qu'à un Romain, et non

qui ont été provoqués par le discours, où le tribun aurait flairé quelque blasphème (WENDT, *loc. cit.*), mais le tumulte au milieu duquel Paul a été saisi, et où le tribun suppose qu'il a joué de manière ou d'autre le rôle de provocateur.

LX. — LE CITOYEN ROMAIN

On mettait à la question par le fouet les esclaves et ceux qui n'étaient pas citoyens romains. Le tribun ne soupçonne pas que cet inconnu, ramassé aux portes du temple dans une émeute du populaire juif, puisse jouir du droit de cité romaine. — « Or, comme on l'étendait pour la flagellation », — comme les soldats le liaient au poteau ou à l'appareil qui servait en de telles circonstances, et avant qu'on lui eût donné le premier coup de fouet, — « Paul dit au centurion qui était là », — présidant à l'opération : — « Avez-vous le droit de flageller un citoyen romain qui n'a pas été condamné ? » — L'ironie de l'interrogation ne semble pas tout à fait de circonstance et pourrait venir de la rédaction. On dirait aussi que la flagellation est considérée comme un châtiment, ce qui, dans le cas présent, serait faux. Mais peut-être la remarque signifie-t-elle simplement (cf. *supr.* xvi, 37) qu'un citoyen romain qui n'est qu'accusé, non condamné, ne doit pas être soumis à la flagellation. Ce qui peut rendre suspecte la forme dans laquelle cet incident est présenté, c'est que Paul, ici comme plus haut à Philippes, semble se complaire à mystifier l'autorité pour jouir de son embarras en lui révélant qu'elle a maltraité ou qu'elle s'est mise en train de maltraiter un citoyen romain. Ce petit jeu, surtout dans le cas présent, pourrait bien être une facétie du rédacteur plutôt qu'une tactique de Paul. Il paraît certain que Paul était citoyen romain : c'est à cette qualité qu'il devra de n'être pas jugé sommairement par l'autorité romaine ou livré par elle au tribunal juif du sanhédrin, et de pouvoir interjeter appel au tribunal de César. Il a dû exciper de son droit tout aussitôt après son arrestation, comme on nous le dit ici, et non seulement pour échapper à la flagellation, mais pour se soustraire aux réclamations des autorités juives. La conversation, plus vulgaire que naturelle, qui se passe entre le tribun et Paul au sujet du droit de cité, semble porter la marque du rédacteur et doit être de son invention.

condamné, il vous est permis d'appliquer le fouet? » ²⁶ Et ayant entendu (cela), le centurion vint le rapporter au tribun, disant : « Que vas-tu faire ! Car cet homme est Romain. » ²⁷ Et étant venu, le tribun lui dit : « Dis-moi, es-tu Romain ? » Et il dit : « Oui. » ²⁸ Et le tribun répondit : « Moi j'ai acheté fort cher ce droit de cité ». Et Paul dit : « Et moi je l'ai de naissance. » ²⁹ Aussitôt donc ceux qui allaient le mettre à la question s'écartèrent de lui. Et le tribun eut peur, en apprenant qu'il était Romain, parce qu'il l'avait fait enchaîner.

Au lieu de répondre à l'interrogation ironique de Paul, — « le centurion », — tout effaré, — « après avoir entendu cela, vint le rapporter au tribun, disant : « A quoi t'exposes-tu ? Cet homme est Romain ! » — Stupeur du tribun, qui accourt. — « Et étant venu, le tribun lui dit : « Dis-moi, es-tu Romain ? — Mais oui ». — Et sans autre information, croyant Paul sur parole, le tribun lui fait une confidence. — « C'est un droit que moi-même j'ai payé fort cher. » Et Paul de répliquer : « Eh bien ! moi, je suis né avec. » Aussitôt donc », — le droit de Paul étant bien établi, — « les hommes qui devaient le mettre à la question s'éloignèrent de lui, et le tribun, de son côté, eut peur », — il avait eu peur — « en apprenant qu'il avait fait enchaîner un citoyen romain ». — Quand même on construirait, comme il semble qu'on doive le faire : « Et le tribun eut peur, ayant appris que c'était un Romain, et *parce* qu'il l'avait fait enchaîner », le dernier trait n'en fait pas moins abstraction du précédent développement, fade et romanesque, touchant la flagellation. Le vrai tort du tribun, et qui se trouve tout à fait réel, c'est d'avoir imprudemment fait charger de chaînes un homme qu'il ne savait pas être citoyen romain. Car il était tout aussi bien défendu d'enchaîner un citoyen que de le frapper (*Facinus est vinciri civem Romanum, scelus verberari, prope parricidium necare*. CICÉRON, *In Ver.* II, 5, 170).

Il est permis aux exégètes de conjecturer que le tribun s'étend sur son propre droit de cité parce qu'il est étonné que son prisonnier possède le même droit ; ou bien qu'il émet un léger doute sur la prétention de Paul ; ou bien encore qu'il veut excuser, sans l'avouer, sa maladresse, en témoignant du cas qu'il fait du droit de cité romaine (WENDT, 312). Il n'est pas non plus indifférent de rappeler que, selon Dion Cassius (LX, 17, 5), sous le règne de Claude, sa femme et ses affranchis faisaient argent du droit de cité ; que le tribun Claudius Lysias pourrait bien l'avoir acheté de cette manière ; et que son nom

¹⁰ Et le lendemain, voulant savoir sûrement de quoi il était

même en témoignerait (WENDT, 312). Mais le critique a sans doute aussi le droit de soupçonner que la source parlait seulement des chaînes mises à Paul au moment où les soldats romains l'avaient tiré des mains des Juifs (v. 33), et de l'ordre donné par le tribun de conduire Paul au quartier (v. 34), pour le mettre à la question comme un vulgaire agent d'émeute ; cependant, une fois en sûreté dans la tour Antonia, Paul, fort de son innocence, n'aurait rien eu de plus pressé que de réclamer sa mise en liberté, en alléguant sa qualité de citoyen romain ; sans aucun délai, le tribun, la qualité du prisonnier étant bien établie, lui aurait fait enlever ses chaînes, mais aurait cru devoir le faire garder à vue dans la caserne de la tour Antonia, jusqu'à ce qu'il eût éclairci avec les autorités juives l'affaire du tumulte dans le temple. Pour comprendre la suite des faits ultérieurs, on devra supposer que, de ce côté, il fut saisi d'une demande tendant à ce que l'agitateur Paul fût remis pour jugement au sanhédrin ; et cette demande, vu la qualité de Paul et son attitude, devait être renvoyée au procureur.

Sur ces données simples et naturelles le rédacteur aura greffé d'abord la grande scène du discours ; puis il aura dramatisé à sa façon la réclamation que Paul a faite avant d'être soumis à la question. On dirait que l'Apôtre n'a allégué son titre de citoyen romain que pour échapper au fouet, ce qui est certainement faux. On va voir maintenant le même rédacteur bouleverser les conditions de la procédure menée par le tribun, et, pour commencer, satisfait que Paul ait échappé à la flagellation, il le laisse enchaîné jusqu'au lendemain. Ce doit être pour ménager les données de la source, en les distribuant parmi les suppléments qu'il tire de son propre fonds. Quelques témoins (marge Philox., ms. 137, vers. sahid. ; le ms D est lacuneux en cet endroit) lisent ici (à la fin du v. 29) : « Et aussitôt il le délia », c'est-à-dire : il lui fit ôter ses chaînes. C'est, en effet, ce qui dut se faire, mais, si l'indication avait été donnée en cet endroit, nul n'aurait eu l'idée de la reporter plus loin, et cette variante est une retouche.

LXI. — PAUL DEVANT LE SANHÉDRIN

Si l'on fait foi au rédacteur, le tribun aurait gardé provisoirement Paul dans les fers. — « Mais, le lendemain, voulant savoir sûrement

accusé par les Juifs, il fit ôter ses chaînes, et il ordonna que s'assemblassent les grands-prêtres et tout le sanhédrin, et, ayant amené Paul, il le mit devant eux. XXIII. 'Et regardant le sanhédrin,

de quoi » — Paul — « était accusé par les Juifs, il le délia », — fit enlever ses chaînes, — « et il ordonna que s'assemblassent les grands-prêtres et tout le sanhédrin ». — Singulière façon de mener une enquête sur l'incident qui s'est produit dans le temple. Selon la perspective du récit, le tribun ne doit pas savoir encore que les Juifs accusent Paul de quoi que ce soit ; il n'aurait besoin, et en fait il n'avait besoin que de renseignements sur le tumulte qui s'était produit dans le temple ; et ces renseignements, le sanhédrin était beaucoup moins en mesure de les lui donner que ses propres soldats, qui veillaient sur les portiques, et que le personnel préposé à la surveillance intérieure du temple. La perspective s'est déplacée sans que le lecteur ait été averti. Paul n'est plus aux mains du tribun l'individu arrêté au hasard d'une bagarre comme il s'en produisait souvent à Jérusalem, et qui se trouve être citoyen romain ; c'est le novateur haï des Juifs, et poursuivi par des autorités juives que le tribun veut entendre pour savoir quels sont leurs griefs. Ce changement dans l'aspect de l'affaire s'est produit dans la réalité ; mais, comme il se trouve acquis sans que le rédacteur ait dit mot de la façon dont il s'est accompli, ou bien le rédacteur n'a pas su, ou bien il n'a pas voulu dire comment les choses s'étaient passées. C'est la seconde hypothèse qui est vraie, mais, dans un cas comme dans l'autre, la posture où il met le tribun rassemblant le sanhédrin pour s'éclairer sur ce qu'on reproche à Paul, et le sanhédrin se réunissant pour que le tribun sache à quoi s'en tenir, est purement ridicule. Une seule chose importait à dire, que le rédacteur a voulu nous cacher, c'est à savoir, comment et pourquoi Paul, fait prisonnier sans aucun délit, se trouve devant l'autorité romaine en état d'accusé par l'autorité juive. Aussitôt après l'arrestation de Paul par les soldats romains, a eu lieu une démarche de cette autorité pour le réclamer comme justiciable du sanhédrin. Cette démarche, dont on ne nous parle pas, a été remplacée par une séance du sanhédrin convoqué pour information par le tribun, comme si celui-ci avait le droit de convoquer ce tribunal, et simplement pour se faire une idée de l'accusation qui est portée, — bien que le rédacteur n'en ait rien dit, — contre son prisonnier.

Voilà donc le sanhédrin réuni devant le tribun ; et celui-ci, — « ayant fait amener Paul, le mit en présence » — du tribunal ainsi

Paul dit : « Hommes frères, c'est en toute bonne conscience que je me suis comporté devant Dieu jusqu'à ce jour. »¹ Mais le grand-prêtre Ananie ordonna à ses assistants de le frapper à la

constitué. — « Et Paul, regardant » — bien en face — « le sanhédrin, dit ». — Le rédacteur a oublié que, dans la situation d'accusé, Paul devait attendre qu'on lui donnât la parole ou qu'on l'interrogeât. Mais peut-être a-t-il voulu signifier que le tribun, « installant » l'accusé devant le sanhédrin, lui donnait la parole pour présenter son apologie. Le tribun présiderait, en quelque façon, la réunion, au moins pour l'inaugurer. Il ne faut pas discuter la vraisemblance des traits dont il a plu au rédacteur d'orner cette invraisemblable séance. On dirait que l'accusé a été amené sans garde devant les juges, ce qui est bien surprenant, et ce qui apparaîtra plus loin comme une imprudence, le tribun étant obligé de faire venir de la troupe pour que Paul ne soit pas mis en pièces par des juges qui sont ses accusateurs. Paul va insulter impunément le grand-prêtre, et il s'excusera de ne l'avoir pas reconnu, comme s'il n'avait pas su que le sanhédrin était présidé par le grand-prêtre, et comme si celui-ci n'avait pas été reconnaissable comme président de l'assemblée. Sur un mot de Paul, l'assemblée va se diviser en deux partis qui se prendront aux cheveux, de telle sorte que le malheureux tribun ne pourra tirer de cette consultation, qui tourne au pugilat, aucun renseignement sur l'affaire en question, si ce n'est qu'il s'agit d'un débat théologique. Le romanesque atteint ici au comble de la fantaisie la plus naïve.

« Hommes frères ». — On a supposé que Paul appelait « frères » les membres du sanhédrin, parce qu'il ne reconnaissait pas leur autorité : c'est bien plutôt que le rédacteur a oublié que le mot « pères » aurait été de saison ici plutôt qu'en tête du discours adressé à la foule après l'arrestation (XXII, 1). — « Quant à moi, c'est en toute bonne conscience », — en toute fidélité et loyauté, — que je me suis comporté devant Dieu jusqu'à ce jour ». — Entendons que Paul s'est appliqué sincèrement à l'observation de la Loi. Propos qui serait ou très hardi ou très équivoque dans la bouche de celui qui a écrit l'épître aux Galates et l'épître aux Romains. Le grand-prêtre est censé le trouver audacieux pour d'autres motifs, non sans doute parce que Paul s'est permis de prendre la parole sans être interrogé (HOLTZMANN, 137), mais parce qu'il voit en Paul un ennemi du judaïsme. — « Or le grand-prêtre Ananie ordonna à ses appa-

bouche. ³ Alors Paul lui dit : « Dieu doit te frapper, muraille recrépie ! Aussi bien sièges-tu pour me juger selon la Loi, et,

riteurs de le frapper sur la bouche ». — Par où l'on voit que le grand-prêtre préside, et dans tout l'appareil de sa dignité, comme chef du sanhédrin. Paul n'en a cure, et, si le grand-prêtre a été violent dans son geste, lui se montre plus que vif dans sa réplique. — « Alors Paul lui dit : « Dieu va te frapper, muraille blanchie ! Tu sièges » — ici — « pour me juger selon la Loi ». — Donc il reconnaît le tribunal, et il voit bien aussi qui le préside. On dirait d'ailleurs qu'après nous avoir annoncé une séance d'information, l'on nous décrit une séance judiciaire, mais le rédacteur n'y regarde pas de si près, et il nous décrit une séance vague. — « Et, contrairement à la Loi, tu me fais frapper ». — Paul est censé reprocher au grand-prêtre la partialité et l'injustice dont témoignent la violence qu'il fait subir à un accusé, partialité et injustice que réprouve la Loi (LÉV. XIX, 15). Le trait du soufflet donné à Jésus devant le grand-prêtre (JN. XVIII, 22-23) semble en rapport avec notre passage ; mais l'évangile est plutôt dans la dépendance des Actes et ne fournit pas l'explication de cet épisode. Les interprètes se demandent quelle est au juste la signification de l'injure adressée par Paul au grand-prêtre. On aurait tort de la chercher trop profonde. Le contexte invite à supposer que l'impartialité du juge est simplement incriminée, et que « mur blanchi », en calme prose, équivaldrait à « mauvais juge », idée apparentée mais non identique aux « sépulchres blanchis » de l'Evangile (MT. XXIII, 27). Ce pourrait être aussi bien une vulgaire injure dont la portée spéciale ne serait point à rechercher, et dont l'origine nous échappe, à moins que le « mur blanchi » ne soit une allusion peu courtoise à la vieillesse d'Ananie. Comme Ezéchiel (XIII, 10-15), parlant des faux prophètes, dit qu'ils recrépissent un vieux mur pour en cacher les brèches, et qu'ils seront pour ce fait réprouvés par Iahvé, on a supposé que Paul, — il faudrait dire le rédacteur, — avait voulu signifier que la théocratie juive n'était plus qu'un simulacre prêt à s'effondrer. Blasphème abominable, et qui aurait fourni contre Paul un solide grief. Le malheur est que l'auditoire est censé n'y avoir vu qu'une grossièreté à l'égard du personnage intéressé, et que le rédacteur, qui se serait bien gardé d'attribuer à Paul une telle idée, ne paraît pas en avoir le moindre soupçon. Un commentaire exégétique aurait été nécessaire pour faire comprendre au sanhédrin, — ou au simple lecteur, — un mystère aussi raffiné (WELLHAUSEN, 48).

violant la Loi, tu ordonnes de me frapper. » ⁴ Et les assistants dirent : « Tu insultes le grand-prêtre de Dieu ! » ⁵ Et Paul dit : « Je ne savais pas, frères, que c'était le grand-prêtre. Car il est

Il est d'ailleurs singulier que l'injure ne soit pas châtiée sur-le-champ. — « Mais les appariteurs », — au lieu de frapper encore, — « dirent : « Tu insultes le grand prêtre de Dieu ». — C'est le grand prêtre ! — « Et Paul », — gravement, — « dit : « Frères, je ne savais pas que ce fût le grand-prêtre ». — S'il s'en était douté, il n'aurait pas lâché un si gros mot. — « Car il est écrit » — dans la Loi (Ex. xxii, 27) : — « Tu n'injurieras point le chef de ton peuple ». — Et l'incident est clos, finissant aussi platement qu'il a été mal inventé. Le rédacteur se proposait de faire ressortir la violence du grand prêtre ; n'ayant pas souci de placer dans cette séance un nouveau discours de Paul, il feint qu'on ne l'a pas laissé parler. L'attitude qu'il prête à l'Apôtre n'a rien de glorieux, la protestation de Paul ayant manqué de mesure, et sa rétractation laissant aussi quelque peu à désirer pour la dignité, parce que son excuse semble passablement équivoque. Le rédacteur n'avait pas pensé à ces inconvénients ; il trouvait, au contraire, opportun, connaissant la triste fin du grand-prêtre Ananie, de faire présager, en termes dignes d'un prophète, par le persécuté, le sort du pontife qui est censé avoir mené les poursuites contre l'Apôtre. Pour satisfaire aux exigences de la couleur locale selon qu'il les conceit, le rédacteur a voulu que l'oracle fût, dans sa forme, blessant pour la dignité du pontife ; d'autre part, il a pensé que la retraite de Paul était suffisamment honorable, puisqu'il excuse par l'ignorance ce que sa parole a eu de trop énergique, et qu'il se retranche derrière un texte de Loi pour protester du respect qu'il conserve au « grand-prêtre de Dieu », au « chef du peuple » élu. — Dans le texte ancien qui est cité à ce propos, le « chef du peuple, qu'on ne doit pas maudire », n'est pas le grand-prêtre.

Le grand-prêtre Ananie dont il est parlé ici, et qui reviendra plus loin (xxiv, 1), ne peut être qu'Ananie fils de Nédébée, qui est mentionné à plusieurs reprises dans Josèphe. Il avait succédé vers l'an 47 à Joseph fils de Kami, par nomination d'Hérode de Chalcis, qui, depuis la mort de son frère, Agrippa I^{er}, était en possession d'instituer le grand-prêtre (*Ant.* XX, 1, 3 ; 5, 2) ; mais, dès avant l'an 52, Ananie avait cédé la place à Jonathas (ou Jonathan), qui était grand-prêtre lorsque Félix devint procurateur de Judée, et qui l'avait été déjà en 36-37, après Caïphe (*Ant.* XVIII, 4, 8) ; ce Jonathas fut assas-

siné dans les premiers temps du règne de Néron (sa mort est racontée *Ant.* XX, 8, 5, avant l'affaire de l'Égyptien dont il a été question plus haut), peut-être au cours de l'an 55 ; le successeur de Jonathas, institué par Agrippa II, peu de temps, à ce qu'il semble, avant le rappel de Félix, fut Ismaël, fils de Phabi (*Ant.* XX, 8, 8-9) ; cet Ismaël exerça le pontificat pendant que Festus était procurateur, et, peu avant la mort de celui-ci, il fut remplacé par Simon fils de Kabi (*Ant.* XX, 8, 11), lequel presque aussitôt, quand Albinus fut désigné pour l'administration de la Judée, se vit substituer Hanan, fils du grand-prêtre du même nom (*Ant.* XX, 9, 1), qui avait exercé lui-même le pontificat au temps de Quirinius (6-15 de notre ère) et qui est nommé dans les évangiles (Lc. III, 2 ; Jn. XVIII, 13, 24 ; cf. Act. IV, 6). Six fils de ce grand-prêtre Hanan avaient été revêtus de la même dignité, dont Jonathas, le successeur d'Ananie. Ce dernier, au dire de Josèphe, acquit beaucoup de crédit au temps d'Albinus, mais sans reprendre le pontificat, dont l'historien désigne les titulaires jusqu'au début de la guerre juive ; Ananie fut massacré dès le commencement des troubles (*Bell.* II, 17, 6, 9). On affirme couramment qu'Ananie exerça le pontificat jusque vers la fin de la magistrature de Félix ; mais ce n'est point du tout ce que dit Josèphe, d'après lequel Ananie et son fils, le stratège Hanan, furent expédiés à Rome chargés de chaînes, en même temps que le procurateur Cumanus y était aussi renvoyé par le légat de Syrie Ummidius Quadratus, les deux personnages juifs étant suspects de menées antiromaines (*Ant.* XX, 6, 2) ; on ne sait ni quand ni comment Ananie revint en Judée ; mais quand il fut ainsi envoyé à Rome, il était certainement déposé, et Jonathas fils de Hanan était déjà en possession du pontificat (cf. *Bell.* II, 12, 5). Josèphe parle ensuite des rapports de Félix avec le grand-prêtre Jonathas, qui avait contribué au choix de ce procurateur (*Ant.* XX, 8, 5), étant lui-même allé à Rome quand Ananie fut destitué dans les conditions qu'on vient de voir (*Bell.* II, 12, 6). Il n'est plus question d'Ananie qu'au temps d'Albinus, et alors il n'est qu'un personnage influent (*Ant.* XX, 9, 2). La façon dont Josèphe représente les rapports de Jonathas avec Félix paraît témoigner que Jonathas a exercé le pontificat entre Ananie fils de Nédébée et Ismaël fils de Phabi, bien que la déposition d'Ananie ne soit mentionnée nulle part explicitement ; mais Josèphe n'aurait pas manqué de la signaler en même temps que la nomination d'Ismaël, si celui-ci avait succédé à Ananie.

Dans ces conditions, la participation d'Ananie au procès de Paul en qualité de grand-prêtre soulève les plus grandes difficultés. Les

écrit : *Tu n'injurieras point le chef de ton peuple.* ° Or Paul, sachant qu'une partie était de sadducéens et l'autre de pharisiens, s'écria dans le sanhédrin : « Hommes frères, je suis pharisien, fils de pharisiens ; c'est à cause de l'espérance et de la résurrec-

titulaires du pontificat, au temps de Félix et de Festus, s'appelaient Jonathas et Ismaël, Ananie s'éclipsant entre le temps de Cumanus et celui d'Albinus, c'est-à-dire dans l'intervalle où se place l'affaire de Paul. Il paraît arbitraire, eu égard aux indications de Josèphe, très précises en ce qui regarde le rôle de Jonathas et celui d'Ismaël, de soutenir qu'Ananie était auprès de ses successeurs une sorte de corégent, comme on a supposé, tout aussi gratuitement, que le premier Hanan l'était à côté de Caïphe, ou bien que telle aurait été la situation de Jonathas auprès d'Ananie sous le gouvernement de Félix. Ces hypothèses ont été inspirées par le désir de concilier les indications de Josèphe avec celles du Nouveau Testament. Mais le rédacteur du troisième évangile et des Actes est sujet à des distractions assez étranges pour qu'on ne considère pas sans vérification comme historiques tous les noms qu'il met en avant. Il est faux que Hanan ait été grand-prêtre en la quinzième année de Tibère. Il pourrait être également faux qu'Ananie l'ait été au temps du procureur Félix. Une réminiscence confuse, comme il en a souvent, a pu lui suggérer le nom d'Ananie, alors que la source ne lui fournissait aucun nom, ou bien lui en fournissait un autre. Le choix d'Ananie pourrait être dû aussi bien à l'avantage que trouvait le rédacteur à faire annoncer prophétiquement par Paul la fin malheureuse de ce pontife. Ce n'est point, d'ailleurs, à propos de notre récit tout fictif, que la question présente un intérêt, mais à propos du procès devant Félix. Quant à présent, il est permis de dire qu'Ananie ne fut point apostrophé par Paul, parce que Paul n'a eu l'occasion d'apostropher aucun grand-prêtre dans les circonstances qui sont ici décrites.

Selon notre auteur, Paul, au lieu de se défendre directement, — « sachant qu'une partie » — de ses juges — « était de sadducéens, et l'autre de pharisiens », — aurait imaginé un stratagème pour les mettre ensemble aux prises et se tirer lui-même d'embarras. Comme s'il était libre, bien qu'accusé, et nonobstant sa précédente incartade, de conduire les débats à sa guise, — « il se mit à crier au milieu du sanhédrin : « Frères. » — Encore ! — « Moi, je suis pharisien, fils de pharisiens ; c'est à cause de l'espérance », — de notre espérance israélite, — « et de la résurrection des morts que je suis mis en juge-

tion des morts qu'on me met en jugement. » ⁷ Et quand il dit cela, ce fut une querelle entre les pharisiens et les sadducéens, et l'assemblée se divisa. ⁸ Car les sadducéens disent qu'il n'y a pas de résurrection, ni ange, ni esprit, et les pharisiens pro-

ment ». — Le crime de Paul serait de croire à l'espérance messianique et à la résurrection des morts (cf. xxiv, 16 ; xxvi, 6-8, 23), la foi au Christ étant ramenée à celle de sa résurrection, et celle-ci rattachée à la foi en la résurrection générale des morts. Cette réduction du christianisme à la doctrine commune des pharisiens, qui, dans la réalité, n'eût été qu'un artifice ridicule, inutile et dangereux, parfaitement indigne de Paul et dont Paul aurait été parfaitement incapable, le rédacteur ne la conçoit pas comme une simple habileté ou un subterfuge : c'est, jusqu'à un certain point, l'idée qu'il se fait lui-même du christianisme, tout au moins est-ce l'idée qu'il voudrait suggérer à ses lecteurs, leur persuadant que la foi chrétienne n'est pas autre chose que la saine interprétation du judaïsme le plus authentique.

L'occasion lui paraît bonne, à ce propos, d'étaler son érudition, supposant, avec l'espèce de candeur qui sied à un mystificateur de cette envergure, qu'on acceptera naïvement ses dires. — « Quand il dit cela », — qu'il eut prononcé ce mot de résurrection, — « ce fut querelle entre les pharisiens et les sadducéens, et l'assemblée », — oubliant l'accusé et l'accusation, le tribun et l'objet de la présente séance, — « se divisa. » — Le rédacteur expose gravement — « que les sadducéens » — sont des gens qui — « nient qu'il y ait résurrection, ange ou esprit, tandis que les pharisiens professent les deux », — c'est-à-dire la résurrection et l'existence des anges ou bien des esprits, anges et esprits allant ensemble et formant le même thème de foi. Ces renseignements bénévoles ne sont peut-être pas de toute première exactitude eu égard à leur objet apparent, mais ils ne laissent pas d'être instructifs par rapport aux opinions de celui qui les fournit. Josèphe (voir *Bell.* II, 8, 14 ; *Ant.* XVIII, 1, 3-4), qui doit être la source mise ici à contribution, interprétant d'après la philosophie hellénique les doctrines juives et présentant comme écoles philosophiques les partis religieux de son peuple, dit que les pharisiens croient à l'immortalité des âmes, avec châtimens pour les méchants, récompenses et résurrection pour les justes, et que les sadducéens, ne croyant pas à l'immortalité, nient les rétributions d'outre-tombe. En fait, la forme juive de la croyance à la vie future n'était pas la foi à l'immortalité des

fessent les deux. ⁹ Et il se fit grand bruit ; et se levant, quelques docteurs du parti des pharisiens se prononçaient fortement,

âmes, mais la foi à la résurrection des morts, et telle est encore aussi bien la foi de Paul. Notre rédacteur interprète les données de Josèphe par une croyance populaire qui doit être celle de son milieu, et où l'on ne s'intéresse pas autrement à la doctrine philosophique de l'immortalité de l'âme, mais d'abord à la résurrection des justes, et subsidiairement aux manifestations venant de l'autre monde qui sont en rapport avec la survivance des défunts. La distinction qu'il fait entre « l'esprit » et « l'ange », et la relation étroite qu'il établit entre les deux sont à considérer. Il va faire dire à ses pharisiens que Paul, après tout, qui dit avoir vu le Christ ressuscité, a bien pu voir « l'esprit » de Jésus, ou bien son « ange ». Plus haut (xii, 15), lorsque Pierre, miraculeusement délivré, vient, au milieu de la nuit, frapper à la porte de la maison où les fidèles sont rassemblés, ceux-ci, ne voulant pas croire que ce soit lui vivant, disent que c'est « son ange ». Les « anges », dans la pensée de notre rédacteur, ne sont donc pas précisément, pour ce qui est de ces passages, des puissances célestes exerçant de hautes fonctions cosmiques ou le gouvernement des choses terrestres, comme le croit Paul (I COR. II, 6-8 ; GAL. IV, 3, 8-9), mais ce sont les doubles immortels des hommes vivants ou morts (cf. Mt. xviii, 10, passage secondaire, mais qui reflète au moins la croyance de l'évangéliste, c'est-à-dire d'un milieu chrétien). Ces anges ressemblent fort aux *fravashi* de la tradition perse. D'autre part, « l'esprit » n'est pas que l'ombre vague du mort, c'est la personne subsistante (cf. Lc. xvi, 22-25 ; xxiii, 43, passage où s'exprime aussi la croyance de notre rédacteur), en sorte que la résurrection, bien que résolument affirmée, perd beaucoup de son importance, étant comme acquise déjà par cette survivance de la personne en condition d'immortalité (cet effacement de la résurrection est sensible dans Lc. xxiii, 42-43, où la jouissance immédiate du « paradis » est promise au bon larron sollicitant une place « dans le royaume », c'est-à-dire dans la résurrection des justes). On ne saurait dire dans quelle mesure ces croyances pouvaient être répandues parmi les Juifs de Palestine. En tout cas, ce n'est point à propos de Paul et en sa présence que pharisiens et sadducéens se seraient avisés d'en discuter dans le sanhédrin.

Les pharisiens donc et les sadducéens, comme s'ils se fussent pour la première fois aperçus qu'ils n'étaient pas du même avis touchant

disant : « Nous ne trouvons rien de mal en cet homme. Et si un esprit lui a parlé, ou bien un ange?... »¹⁰ Mais la querelle

la résurrection des morts, s'engagent dans un débat furieux. — « Il y eut grande clameur, et », — chose remarquable, — « des docteurs du parti pharisien argumentaient chaudement » — en faveur de l'inculpé, — « disant : « Nous ne voyons rien de répréhensible en cet homme ». — Au point de vue de la doctrine évidemment, le rédacteur faisant oublier au sanhédrin et oubliant lui-même qu'il s'agissait du délit censé commis par Paul dans le temple et qui fournit occasion de soulever le grief, non moins grave et plus réel, de propagande révolutionnaire dans le monde juif. Paul prétend avoir vu Jésus ressuscité : — « Si un esprit ou un ange », — l'esprit ou l'ange de Jésus, — « lui a parlé », — en quoi est-il condamnable de le dire ? On voit par là que notre auteur ne fait pas grande différence entre un mort ressuscité et son « esprit », ou même son « ange », qui sans doute se distingue moins nettement de « l'esprit » du mort que de l'individu vivant. L'on remarquera aussi que les docteurs en question se réfèrent au discours que Paul a prononcé devant le peuple, car l'Apôtre n'a point parlé de ses visions devant le sanhédrin. Ils auraient pu, à la rigueur, entendre le discours, s'il avait été prononcé. Mais la référence, tout artificielle, appartient au rédacteur, qui, ayant inventé le discours et la double vision de Paul, invente maintenant la séance du sanhédrin et trouve expédient de rattacher ainsi la seconde fiction à la première.

« Cependant, la dispute ne faisant que s'accroître, le tribun », — surpris par ce débordement de fureur théologique, devant lequel on doit supposer qu'il se sent impuissant, — « craignant que Paul ne fût mis en pièces par eux, fit quérir la troupe ». — Lui-même serait donc venu tout seul avec l'accusé, sans être accompagné d'aucun soldat. — « Pour l'enlever du milieu d'eux et le reconduire au quartier ». — C'est la répétition de l'émeute dans laquelle l'Apôtre a été pris, et l'on peut dire que le récit piétine sur place.

Il n'y a pas lieu de discuter l'historicité de cette invraisemblable séance. Jamais fiction ne fut mieux caractérisée. Et le verset qui suit (v. 11) va nous ramener en réalité à la nuit d'après l'arrestation. Il n'est presque pas un détail qui ne crie sa fausseté ; l'ensemble n'est qu'une surcharge dans le récit, et une impossibilité en égard à l'enchaînement des faits. Paul ayant été arrêté dans les conditions indiquées ci dessus, le tribun n'avait à éclaircir que ces deux points : premiè-

grandissant, le tribun, craignant que Paul ne fût mis en pièces

rement, y a-t-il eu délit ? secondement, étant données la nature du délit et la qualité de l'accusé, de quel tribunal celui-ci relève-t-il ? La prétendue séance du sanhédrin, non seulement n'a aucune raison d'être à l'égard de ces questions, qui sont le fond même de la situation, mais elle se trouve n'y avoir aucun rapport ; elle se tient en dehors de l'histoire. Comme les deux points essentiels qui viennent d'être marqués ne sont pas envisagés nettement par le rédacteur, et que celui-ci ne définira jamais les conditions juridiques du procès, un observateur superficiel pourrait croire qu'il est confus parce qu'il est mal informé ; mais il n'est point douteux que, pour le procès, comme pour les faits antérieurs, la source lui fournissait des renseignements précis qu'il a neutralisés, négligés et annulés pour mettre des fictions à la place. Pour les faits antérieurs, le contrôle des épîtres permet d'affirmer qu'il a délibérément écarté tout ce qui ne s'accordait pas avec son idéal d'histoire édifiante ou avec l'objet apologétique de son œuvre. Il en va de même pour la relation du procès qui commence. Son effort sera de montrer que les autorités romaines, depuis le tribun jusqu'aux procureurs Félix et Festus, et même le roi Agrippa II, n'ont pas trouvé dans le cas de Paul le moindre motif de condamnation ; ce serait parce que les autorités juives n'auraient pas voulu admettre cette opinion des procureurs, que ceux-ci n'auraient point mis l'Apôtre en liberté, ce qui finalement l'aurait contraint de faire appel à César (xxviii, 17). La position juridique de l'affaire est ici effacée comme dans le procès de Jésus, et pour des motifs analogues. Mais l'apologétique de notre auteur est plus subtile que celle des deux premiers évangiles et du quatrième. Il ne lui suffit pas de montrer que les Juifs ont fait condamner deux innocents dans les personnes de Jésus et de Paul ; il veut que les Juifs aient réprouvé, sans s'en apercevoir, dans Jésus et dans Paul, le vrai et pur judaïsme. La démonstration était particulièrement ardue en ce qui regarde Paul, non seulement à raison de son apostolat et de sa doctrine, mais par suite de l'attitude qu'il a prise, dans son procès même, à l'égard du judaïsme. On a pu voir comment le rédacteur a judaïsé l'apostolat de Paul et passé sa doctrine sous silence. Dans le procès, il n'a pas osé, il n'a pas pu supprimer l'appel à César, mais il a fait tout le possible pour empêcher de voir clairement que Paul, en appelant à César, avait décliné le jugement du sanhédrin, c'est-à-dire de la suprême autorité du judaïsme. Un tel appel était dans le

par eux, ordonna que la troupe descendît l'enlever du milieu d'eux et le conduisit au quartier.

droit d'un citoyen romain, mais ce n'était point le fait d'un Juif très fidèle, et, en se plaçant ou en voulant se placer sous la protection de l'autorité romaine, pour échapper à la compétence du sanhédrin, Paul, qu'il en eût conscience ou non, se mettait et mettait avec lui le christianisme en dehors du judaïsme. Ainsi la conduite de l'Apôtre allait contre la thèse du rédacteur ; c'est pourquoi celui-ci a embrouillé avec persévérance et la position juridique de l'affaire et les attitudes prises respectivement, à raison de cette position, par l'autorité juive, par l'autorité romaine et par Paul lui-même.

Le vrai délit de Paul, au point de vue des autorités hiérosolymitaines, était celui de propagande antijuive ou perturbatrice du judaïsme ; le hasard ayant voulu que Paul fût pris dans le temple, à Jérusalem, le sanhédrin, dont le pouvoir judiciaire ne s'étendait pas en dehors de la Judée, profitait de l'occasion pour atteindre celui qu'on regardait comme un novateur dangereux. D'autre part, le grief n'ayant apparemment rien de politique, l'autorité romaine n'aurait pas vu grand inconvénient à livrer ce Juif plus ou moins turbulent au tribunal juif qui le réclamait, si Paul n'avait été citoyen romain et ne s'était prévalu de son droit. Or, ce n'est pas seulement, et probablement même ce n'est pas du tout, pour se soustraire à la flagellation que Paul, s'est prévalu de ce droit, c'est d'abord et essentiellement pour échapper aux réclamations et à la compétence du tribunal juif. Paul, à aucun prix, ne veut se laisser juger par le sanhédrin, et ce n'est pas uniquement parce qu'il sait la condamnation que le sanhédrin lui prépare, et qu'il veut sauver sa tête ; c'est qu'il ne croit pas à la compétence de ce tribunal et qu'il ne l'admet pas. Comment veut-on qu'un homme qui tient son évangile de Dieu et du Christ en personne, reconnaisse la compétence religieuse du sanhédrin ? Il ne peut que la décliner, sans s'apercevoir que, ce faisant, il n'est plus Juif. Il se considère, il veut se considérer comme un accusé de droit commun, inculpé d'offense au statut légal des Juifs, et de ce chef encore il décline l'autorité civile du sanhédrin, parce que celui-ci serait en même temps juge et partie ; il réclame, comme citoyen romain, la juridiction romaine. Sa position morale et juridique serait parfaitement intelligible si le rédacteur des Actes ne s'était ingénié à l'embrouiller. Pour ne pas laisser voir que Paul avait refusé la juridiction du sanhédrin, le rédacteur n'a pas hésité à montrer le

¹¹ Or, la nuit suivante, se présentant à lui, le Seigneur dit :

sanhédrin incapable de juger Paul. C'est pourquoi il nous a improvisé une séance du sanhédrin où le tribun cherche à se faire une idée de ce qu'on reproche à Paul, n'y voyant rien pour son compte ; où Paul se comporte comme un Juif respectueux de ce tribunal juif, prêt à s'expliquer, à se justifier devant lui, ne le pouvant point d'ailleurs, parce que le tribunal est partagé, que la séance n'aboutit pas, ce qui pourtant n'empêche pas que les plus sensés, Juifs parfaitement authentiques et représentants de la vraie tradition juive, les docteurs pharisiens, n'aient reconnu l'orthodoxie de l'accusé.

Il est donc aisé de voir pourquoi le rédacteur a inventé cette séance du sanhédrin. Nul besoin n'est d'admettre par surcroît qu'il y aura été encouragé par ce qu'on lit un peu plus loin (v. 15) d'une « information plus exacte » que le tribunal voudrait faire, et qu'il aurait supposé (se trompant sur la portée du mot ἀκριβέστερον et interprétant en toute rigueur le comparatif) qu'une autre information avait eu lieu antérieurement. Quand même le passage en question appartiendrait à la source, le contresens que l'on prête ainsi au rédacteur ne rendrait pas compte de la fiction telle qu'elle a été construite, et le rédacteur n'était pas homme à se tromper si facilement s'il n'y avait eu intérêt. Pour la mise en scène, cette fiction ressemble beaucoup à un récit que fait Josèphe (*Vita*, 29) touchant la façon dont il se tira d'une espèce d'émeute où il courut péril de mort au commencement de la guerre de Judée : par un discours habile, il mit de son côté les gens de Tarichée, qui se prirent de querelle avec ceux de Tibériade ; après quoi tous le laissèrent en paix.

LXII. — LA VISION DE ROME

« La nuit suivante », — Paul eut une vision qui le réconforta. — « Le Seigneur, l'abordant ». — On ne dit pas si ce fut en songe ou dans une sorte d'extase, mais c'est pendant naturel aux visions de songe qui ont été signalées plus haut (xvi, 9-10 ; xviii, 9-10 ; on verra que celle de xxvii, 23-24, est une fiction rédactionnelle). — « Le Seigneur dit : « Courage ! comme tu as témoigné de moi », — littéralement : « de ce qui me regarde » (τὰ περὶ ἐμοῦ), — « à Jérusalem », — entendons : jusqu'à Jérusalem (εἰς Ἱερουσαλήμ), — « ainsi faut-il que tu témoignes aussi à Rome », — où tu iras. Il ne s'agit pas de témoignage devant les autorités, mais de prédication (cf. xviii, 5 ; xx, 24), ni de

« Courage ! Car, de même que tu as témoigné à Jérusalem de ce qui me regarde, ainsi faut-il qu'à Rome aussi tu témoignes. »

témoignage rendu *dans* Jérusalem, mais adressé à (sic) Jérusalem ou plutôt, — si cette notice vient de la source, comme il paraît probable, et que la formule n'ait pas été retouchée par le rédacteur, ce qui est douteux, — du témoignage rendu antérieurement par la prédication de Paul et qui l'a ramené à Jérusalem : pour le service du même témoignage Paul ira jusqu'à Rome et prêchera aux Romains. L'apôtre n'a jamais prêché à Jérusalem (si ce n'est par l'invention du rédacteur), et le fait de son arrestation n'est pas un témoignage rendu au Christ ; quant à son discours au peuple (XXII, 1-21) et à sa comparution devant le sanhédrin, ce sont des fictions rédactionnelles, et notre passage ne les a point originairement visés. On ne voit pas, d'ailleurs, que la séance du sanhédrin nécessite l'encouragement qui est donné à l'Apôtre, et la vision se place bien plus naturellement dans la nuit qui a suivi l'arrestation. C'est là qu'elle venait, puisque la source ignorait la séance du sanhédrin.

Un fait de ce genre, dans les conditions où celui-ci est attesté, échappe à la discussion. Car on ne saurait dire ce que Paul a pensé voir ou ce qu'il a rêvé cette nuit-là, ni ce que le temps et son imagination ont pu donner ensuite de précision plus grande au souvenir qu'il en avait gardé, ni le surcroît de netteté qu'y a pu ajouter le disciple qui a recueilli ce souvenir, ni les retouches qu'y a pu faire le rédacteur des Actes. Ce qui importe est la signification générale de cette notice, qui, dans la pensée de son auteur, devait expliquer l'attitude de Paul après son arrestation, et son appel final au jugement de l'empereur. L'indication a bien la portée qui lui était ainsi attribuée. Elle signifie que l'Apôtre, au lieu de se croire perdu parce qu'il était prisonnier, et de renoncer à tout espoir d'évangélisation à Rome, a vu, qu'il a compris de façon quelconque, avec l'accompagnement d'un rêve ou d'une vision qu'il a pris pour une communication céleste, que son arrestation ne compromettait pas ses projets, parce que, citoyen romain au pouvoir de l'autorité romaine, il pouvait se soustraire aux réclamations de l'autorité juive et obtenir de l'autorité romaine sa liberté. Cette idée lui parut une révélation céleste, parce qu'il n'y avait pas pensé auparavant, en supputant les mauvaises chances que présentait sa visite à Jérusalem. Il serait téméraire de lui prêter, dès cet instant, l'idée d'un appel à César, puisqu'il ne savait pas encore si cet appel serait nécessaire. Mais il n'est point risqué, il est, au contraire, natu-

rel, en regard de la présente notice et de la décision avec laquelle Paul déclinera tout jugement du sanhédrin, d'admettre qu'il a, dès l'abord, compté sur l'autorité romaine pour se soustraire à la poursuite des Juifs et recouvrer la liberté de son apostolat.

Cette confiance a paru justifiée aussitôt par le transfert de Paul à Césarée. Le transfert a suivi de très près l'arrestation, mais le rédacteur en a brouillé délibérément les circonstances. Abstraction faite de ces fictions, il est certain que les autorités juives se sont immédiatement préoccupées de ressaisir celui que l'intervention des soldats romains avait arraché au fanatisme de leur peuple : c'est à elles qu'appartenait la police intérieure du temple, et si Paul y avait commis un sacrilège, il relevait de leur justice ; si elles jugeaient ce premier grief peu soutenable, elles pouvaient réclamer Paul comme un agitateur juif dont elles avaient droit de réprimer les incursions sur leur terrain. Elles ont donc réclamé au tribun le prisonnier. Il est certain, d'autre part, que le tribun le leur a refusé, parce qu'il ne pouvait pas prendre sur lui de leur livrer un citoyen romain qui se prévalait de son titre pour n'être jugé que par un tribunal romain. Le tribun aura donc renvoyé l'affaire au procureur, expédiant Paul à Césarée, et invitant le sanhédrin à porter sa réclamation devant Félix. Paul avait mis en avant sa qualité de citoyen romain, afin de se mettre sous la protection de l'autorité romaine contre les revendications de l'autorité juive. Tel est le fait historique dans ses conditions essentielles, qui sont en elles-mêmes simples et claires. Le rédacteur a changé les conditions et l'intention de la déclaration faite par Paul, et il a même fait comparaître l'Apôtre devant le sanhédrin, ce qui est en contradiction absolue avec la position juridique du cas dont il s'agit. Il n'a pas voulu dire que le sanhédrin avait réclamé Paul pour le juger, parce qu'il aurait été obligé de dire que Paul avait décliné la compétence de ce tribunal ; selon lui, c'est le tribun qui avait réuni le sanhédrin pour s'informer et s'éclairer. Etant en si bon chemin, il n'a pas voulu dire que le tribun avait dû renvoyer l'affaire au procureur, et que, pour cette raison, le tribun avait fait conduire Paul à Césarée ; il a imaginé un complot juif qui aurait décidé le tribun à transporter à Césarée le prisonnier pour mettre ses jours en sûreté. C'est la suite des mêmes enfantillages, que l'on n'a pu prendre aux sérieux que pour n'en avoir pas pénétré le motif, et qui ne sont pas de simple fantaisies, mais qui ont été inventés délibérément pour cacher la vérité, pour dissimuler au lecteur que Paul n'avait échappé aux autorités juives qu'en sa qualité de Romain, et parce qu'il s'en était lui-même prévalu. Par bonheur, le manque de logique et l'audacieuse mala-

¹¹ Mais, le jour venu, les Juifs, ayant fait rassemblement, s'engagèrent par serment, disant ne devoir manger ni boire qu'ils n'eussent tué Paul. ¹² Et ils étaient plus de quarante qui avaient fait cette conjuration. ¹³ Ceux-ci, étant venus près des grands-prêtres et des anciens, dirent : « Nous nous sommes engagés par serment à ne goûter rien que nous n'ayons tué Paul. ¹⁴ Vous donc maintenant, signifiez au tribun, avec le sanhédrin, qu'il l'amène devant vous, comme si vous deviez étudier plus exactement son affaire ; et nous, avant qu'il soit arrivé, nous serons

dresse du rédacteur, l'impossibilité où il était de nier le fait capital de l'appel, ont maintenu dans son récit des éléments qui permettent de contrôler ses inventions et de les ramener à leur néant.

LXIII. — LE TRANSFERT A CÉSARÉE

« Or, le jour venu, les Juifs », — on dirait que toute la nation s'en mêle, mais, un peu plus bas, leur nombre est déterminé approximativement, — « ayant fait un rassemblement, s'engagèrent par serment », — littéralement : « s'anathématisèrent », le serment ayant forme d'imprécation, — « à ne manger ni boire jusqu'à ce qu'ils eussent tué Paul. Ils étaient », — remarque notre auteur, — « plus de quarante qui avaient fait cette conjuration ». — Leur serment est presque ridicule, car ils pouvaient se condamner ainsi à un très long jeûne : le rédacteur a négligé de nous dire s'ils se laissèrent ensuite mourir de faim. Il semblerait que le complot doit leur livrer Paul dans quelques heures : alors le vœu de jeûne n'a plus d'objet, puisqu'ils n'auront pas le temps de jeûner. — « Etant venus trouver les grands-prêtres et les anciens », — c'est-à-dire les membres du sanhédrin, — « ils dirent : « Nous nous sommes engagés à ne goûter rien », — jeûne absolu, — « que nous n'ayons tué Paul. Vous donc maintenant », — sans tarder, — « signifiez au tribun, avec le sanhédrin ». — Formule gauche pour indiquer le sens collectif et officiel de la démarche à faire. A cet embarras quelques témoins (marge Philox. et c. *Floriac.*), remédient par une paraphrase : « C'est pourquoi maintenant nous vous demandons de faire pour nous ceci : rassemblez le sanhédrin et demandez au tribun », etc., — « Qu'il l'amène devant vous », — ainsi qu'il l'a déjà fait, — « comme si vous deviez étudier plus exactement son affaire », — par un supplément d'information. — « Et nous, avant qu'il soit arrivé » — au tribunal ; littéralement : « avant qu'il approche, — « nous serons prêts

prêts à le tuer. » ¹⁶ Or, ayant eu connaissance de l'embuscade,

à le tuer. » — Nous serons en mesure de le tuer au passage. On ne voit pas très bien comment. Les témoins déjà cités osent ajouter : « quand même il y faudrait périr nous-mêmes ». Plus loin on s'apercevra que le rédacteur voulait faire jeûner ses conjurés vingt-quatre heures, et que la comparution de Paul devant le sanhédrin serait demandée pour le lendemain.

Plusieurs, trouvant que ce récit ne se rattache pas très bien à la séance du sanhédrin qui a été précédemment racontée, et qu'on ne peut guère supposer le tribun disposé à recommencer l'étrange expérience de cette réunion, estiment que « l'information plus rigoureuse » ne vise pas ce précédent, et que l'histoire du complot a une valeur historique. Il est vrai que la notice de la vision (v. 11) coupe la perspective, et que le début (v. 12) : « Le jour venu », se rapporte à la vision. On sent que la vision se rattache à l'arrestation et que le jour venu » après « la nuit » de la vision est le lendemain du jour où Paul fut arrêté. Seulement le rédacteur, qui a laissé subsister ces débris de la source, a très bien pu reprendre ensuite sa fiction, et il la reprend en effet pour expliquer artificiellement le transfert de Paul à Césarée. On peut être assuré que, « le jour venu », c'étaient, dans la source, les grands-prêtres qui délibéraient et envoyaient une délégation au tribun pour réclamer le prisonnier ; ils recevaient pour réponse, que Paul, étant citoyen romain, devait être envoyé au procurateur, près duquel le sanhédrin pourrait faire valoir sa réclamation. Voilà ce qui s'est passé le lendemain de l'arrestation ; mais ce que le rédacteur nous raconte, — et qui n'est point arrivé, — est censé s'être passé le surlendemain, et la séance d'information qu'il fait demander par le sanhédrin, — alors que la demande du sanhédrin ne pouvait avoir cet objet, — est bien dans sa pensée une séance supplémentaire (cf. v. 20, où il est question d'informations plus précises *τι ἀκριβέστερον*), coordonnée à celle de la veille. De l'homme qui a imaginé celle-ci, dont on a pu voir l'absurdité, il ne faut pas exiger un trop grand souci de la vraisemblance. Les complots juifs sont la ressource d'invention qui lui est la plus familière. Celui-ci n'aurait rien eu d'impossible ; mais, dans les conditions où il est présenté, et nonobstant les détails caractéristiques, plus ou moins incohérents et invraisemblables, dont il l'a orné, il paraît être une pure fiction.

« Or le fils de la sœur de Paul, ayant ouï le piège », — le projet d'embuscade, — « s'en vint au quartier en avertir Paul. » — Il ne faut

le fils de la sœur de Paul, arrivé et entré au quartier, avertit Paul. ¹⁷ Et Paul, ayant appelé un des centurions, dit : « Conduis ce jeune homme au tribun, car il a quelque chose à lui communiquer. » ¹⁸ Celui-ci donc, l'ayant pris, le conduisit au tribun et dit : « Le prisonnier Paul, m'ayant fait appeler, m'a prié de t'amener ce jeune homme, qui a quelque chose à te dire. » ¹⁹ Et lui ayant pris la main, le tribun, le conduisant à l'écart, lui

pas demander d'où tombe ce jeune homme, ni comment il se fait que Paul, qu'on ne savait pas si bien pourvu de relations à Jérusalem, y a un neveu, — car ledit neveu est aussi étranger que possible à la vie apostolique de son oncle, et l'intention du rédacteur n'est pas de le présenter comme suivant ordinairement celui-ci, — ni comment ledit neveu a pénétré le secret de la conjuration, ni comment il entre au quartier comme chez lui. Les commentateurs croient savoir que le tribun est très bien disposé pour Paul, et que Paul, placé en « garde libre », peut recevoir qui lui plaît. Le fait est qu'on ne sait rien des dispositions du tribun, que la liberté en question ne sera signalée expressément que par rapport au séjour à Césarée et à la captivité romaine, et qu'il est gratuit de supposer que Paul en aurait joui à Jérusalem dès le lendemain de son arrestation. Le neveu anonyme et inconnu est la personnalité vague qui convient à son rôle d'acteur secondaire dans une scène dépourvue de réalité. Le rédacteur a cru sauver la vraisemblance en ne faisant intervenir ici ni un compagnon de Paul, étranger qui ne pouvait être au courant des manœuvres des Juifs, ni un membre de la communauté de Jérusalem, qui n'en aurait guère su davantage et qui aurait été moins empressé à se compromettre pour sauver l'Apôtre ; il a eu recours à un membre de la famille, dont on ne saurait dire s'il est chrétien ou non, et qu'il a créé pour la circonstance.

Ainsi averti par son neveu, — « Paul, appelant un des centurions, dit : « Conduis ce jeune homme au tribun, parce qu'il a une communication à lui faire. » — Le centurion s'exécute et répète le message de Paul. — « Le tribun prend le jeune homme par la main. » — Onques ne fut tribun plus aimable. — « Et il l'emmène à l'écart pour lui demander l'objet de son message ». — L'on ne saurait jamais prendre, en pareil cas, trop de précautions. Mais la multiplication de ces détails insignifiants, au lieu de prouver que nous sommes ici sur le ferme terrain des souvenirs personnels, atteste plutôt que nous entendons le médiocre romancier auquel le livre des Actes doit tant d'autres fictions.

demanda : « Qu'as-tu à me communiquer ? » ²⁰ Et il dit : « Les Juifs se sont concertés pour te demander que demain tu amènes Paul devant le sanhédrin comme pour t'informer plus exactement à son sujet ²¹. Toi donc, ne les écoute pas ; car il y en a

— « Les Juifs », — dit le neveu, comme si lui-même n'était pas juif et qu'il reprit à son compte l'assertion vague et trop générale par laquelle le rédacteur a inauguré son récit (v. 12), — « les Juifs ont résolu de te demander que, demain », — ce terme n'avait pas été marqué d'abord, — « tu amènes Paul au sanhédrin, comme si tu devais prendre quelque information plus exacte à son sujet. » — Ici les commentateurs ont toujours été fort embarrassés. Comment les membres de sanhédrin peuvent-ils demander au tribun la tenue d'une séance ou il s'informera ? Sont-ils dans le secret des désirs du tribun, et qualifiés pour les interpréter ? D'autre part, dans la perspective générale du récit, une séance du sanhédrin ne peut servir qu'à l'information du tribun, comme elle ne se tient que par son initiative. C'est la situation qui est fautive, parce qu'elle est fictive, et les variantes du texte ne peuvent subvenir au désarroi des interprètes. La leçon la plus autorisée, celle du manuscrit Vatican : « comme si tu devais (ὥς μέλλον) t'informer », n'est pas si étrange qu'elle paraît, si on l'entend selon l'esprit du rédacteur ; elle signifie, au fond, ce que celui-ci voudrait nous faire croire, c'est-à-dire que le sanhédrin ne peut se réunir qu'avec l'autorisation et pour l'instruction du tribun, en conséquence de quoi le sanhédrin demande que le tribun le convoque afin de continuer l'information que le tribun lui-même a voulu commencer dans la première séance et qui a besoin d'être continuée, puisque cette séance n'a pas abouti. La leçon du ms. S : « comme s'il (le sanhédrin) devait » (ὥς μέλλον), et la leçon commune : « comme s'ils (les Juifs) devaient s'informer », ne sont pas plus naturelles, étant donné que l'information est censée se faire pour le tribun, et que le sanhédrin n'a pas à dire qu'il en ait besoin pour lui-même. Ces dernières leçons ne sont donc pas meilleures, bien qu'elles soient conformes, — et probablement ont-elles été conformées, — à ce qu'on a lu plus haut des conjurés invitant les prêtres à solliciter une séance, « comme devant connaître » (ὥς μέλλοντας διαγινώσκειν) de l'affaire. Seulement le mot « connaître », à fin de décision judiciaire, pourrait bien être dans ce premier passage un écho de la source, où le sanhédrin demandait réellement que Paul lui fût livré pour être jugé par lui.

« Quant à toi, ne les écoute pas », — dit au tribun le jeune homme,

d'embusqués contre lui plus de quarante hommes, qui se sont engagés par serment à ne manger ni boire qu'ils ne l'aient tué ; et maintenant ils sont prêts, attendant ton assentiment. » ²² Le tribun donc renvoya le jeune homme, lui recommandant de ne raconter à personne qu'il lui avait révélé cela.

²³ Et ayant appelé deux des centurions, il dit : « Préparez deux cents soldats pour aller jusqu'à Césarée, ainsi que soixante-dix cavaliers et deux cents auxiliaires, dès la troisième heure de

oubliant qu'il n'est pas qualifié pour donner à cet officier un conseil et encore moins un ordre. — « Car plus de quarante d'entre eux préparent un piège... Ils sont déjà tout prêts, n'attendant que ta réponse » — pour s'embusquer à l'endroit voulu. — « Le tribun » — accueille ce rapport, et, comme s'il était effrayé du complot, — « congédie le jeune homme en lui recommandant de ne dire à personne la révélation faite ». — Le motif de cette discrétion n'apparaît pas autrement, puisque le tribun n'a pas l'intention de poursuivre les conjurés. La révélation du complot les déconcerterait plutôt et ruinerait leur entreprise. Mais des interprètes de bonne volonté pourraient trouver que le tribun veut étouffer l'affaire au plus vite et ignorer le complot, crainte de complication plus grave. La vérité doit être que le rédacteur est à bout de souffle, et qu'ayant trouvé au transfert de Paul à Césarée le faux motif dont il avait besoin, il entend limiter à la confiance du neveu ses frais d'invention. Les conjurés deviendront ce qu'ils pourront. L'important est de faire croire au candide lecteur que le tribun n'a expédié Paul à Césarée que pour le soustraire à la haine des Juifs. Et le candide lecteur, en effet, n'a pas soupçonné jusqu'à présent que Paul avait été conduit à Césarée tout simplement parce que, devant la réquisition adressée au tribun par le sanhédrin, il avait réclamé la justice du procureur, en alléguant sa qualité de citoyen romain.

Comme s'il ne croyait pas suffisant de faire avorter le complot, ou s'il craignait, nonobstant le secret gardé par lui-même et par le neveu, que les conjurés, devinant les mesures qu'il va prendre, ne se multiplient en légion et ne se postent sur la route de Césarée pour enlever et tuer leur homme en fondant sur son escorte, le tribun mobilise pour le convoi de Paul des centaines de soldats. — « Et ayant fait venir deux centurions, il dit : « Tenez prêts deux cents soldats », — fantasins pesamment armés. — « pour aller jusqu'à Césarée ; en plus, soixante-dix cavaliers et deux cents hommes », — de troupes légères,

la nuit », ²¹ et tenir prêtes des montures, afin, mettant Paul

— « armés de lances ; départ à la troisième heure de la nuit », — neuf heures du soir ; — « se pourvoir de montures pour le transport de Paul, qu'ils remettront sain et sauf à Félix, le procureur ». — On ne voit pas bien la nécessité d'un si gros armement. Quand même les quarante sicaires, s'ils ont existé, se seraient mis en campagne, quatre cent soixante-dix hommes n'étaient point nécessaires pour les tenir en respect. L'explication que donnent d'un pareil déplacement de forces certains témoins secondaires, dont la Vulgate, n'a rien de satisfaisant : « Il avait peur que les Juifs ne l'enlevassent pour le tuer, et que lui-même ensuite ne fût accusé d'avoir reçu de l'argent » à cette occasion. Peut-être le texte a-t-il été interpolé, car on lit ici que les deux cents soldats doivent aller à Césarée ; mais, plus loin, il se trouve que les hommes de pied ne vont pas plus loin qu'Antipatris, et que ce sont les cavaliers qui conduisent Paul jusqu'à Césarée. On a donc proposé de lire, d'après un manuscrit latin (*c. Floriac.*) : « Préparez des soldats pour aller jusqu'à Césarée, (à savoir) cent cavaliers et deux cents auxiliaires », etc. Cette escorte est encore plus que suffisante. Il est permis toutefois de se demander si l'incohérence du récit ne viendrait pas du rédacteur, et si la leçon précitée ne serait pas une correction. La source, qui, probablement, ignorait le complot, ne devait rien savoir non plus de tout cet attirail militaire et ne parlait que d'un centurion à qui le tribun donnait ordre de préparer des montures pour emmener discrètement, pendant la nuit, Paul de Jérusalem. Pour cette mission, il ne fallait que quelques cavaliers avec le centurion, personnellement responsable du prisonnier. Mais il est fort possible que la source ait mentionné le départ nocturne et la halte matinale à Antipatris.

Le procureur Antonius Félix, ici nommé pour la première fois, était frère de Pallas et, comme lui, affranchi de Claude. On a supposé qu'il avait été affranchi par la mère de Claude, Antonia. D'après Tacite (*Ann.* XII, 54), la province de Judée aurait été partagée en 49, la Galilée étant attribuée à Ventidius Cumanus, et la Samarie à Félix ; on ne sait si la Judée propre relevait directement du légat de Syrie, ou bien si elle dépendait de l'un ou de l'autre de ces procureurs. Josèphe montre Cumanus agissant en Judée, et il ne connaît pas Félix comme procureur de Judée avant 52 (*Ant.* XX, 7, 1) ; il dit que le grand prêtre Jonathas, qui semble avoir exercé le pontificat après Ananie fils de Nébédée, vers 52-54, et qui fut assassiné peu

dessus, de l'amener sain et sauf au procureur Félix, ²⁵ (pour lequel) il écrivait une lettre en ces termes : « Claudius Lysias, au très honoré procureur Félix, salut ! » ²⁷ L'homme que voici avait été pris par les Juifs et allait être tué par eux (quand), arrivant avec la troupe, je (le leur) ai enlevé, ayant appris qu'il était Romain. ²⁸ Et voulant savoir pour quel motif ils l'accusaient, je l'ai amené devant leur sanhédrin. ²⁹ J'ai découvert qu'il était

après l'avènement de Néron, avait sollicité la nomination de Félix comme procureur de Judée (*Ant.* XX, 8, 5) ; on peut donc supposer que Jonathas avait connu Félix comme procureur de Samarie. Toujours est-il qu'après le rappel de Cumanus, en 52, Félix est devenu procureur de Judée. L'arrestation de Paul ne peut pas se placer avant cette date.

Il fallait que le tribun remit au centurion qui devait conduire Paul à Césarée une lettre pour le procureur, rapport officiel sur le prisonnier et sur la question de compétence qui avait été soulevée à son occasion. Ce rapport, le tribun et Félix en ont su le contenu, mais le rédacteur des Actes n'a pu que le conjecturer. Il n'en cite pas moins le document *in extenso*, ayant trouvé intérêt à le composer. Cette pièce apocryphe ne laisse pas d'être instructive. D'abord elle donne le nom du tribun, Claudius Lysias, qui pouvait être indiqué dans la source. Ensuite la manière dont les faits sont présentés montre ce que le rédacteur souhaite qu'on en pense et qu'on en retienne. — « L'homme que voici », — Paul, qui doit être présenté à Félix en même temps que la lettre, — « avait été pris par les Juifs et allait être tué par eux » ; — la lettre disait certainement en quelles circonstances ; — « survenant avec la troupe, je l'ai tiré » — de leurs mains, — « ayant appris qu'il était » — citoyen — « romain ». — Une inexactitude s'est introduite ici, dont on ne voit pas l'intention ; peut-être tient-elle simplement au raccourci de l'exposé, ou bien est-elle censée justifier l'opération de police exécutée dans la cour extérieure du temple par le tribun. Il serait risqué de supposer que, dans la source, Paul se déclarait citoyen romain dès qu'il tombait aux mains des soldats, et que la lettre y ferait allusion, comme il arrive ailleurs, et même à la fin de cette lettre, que le rédacteur, dans les discours qu'il prête à ses personnages, vise avec une sorte d'inconscience certains faits qu'il a supprimés dans ses récits. — « Et voulant savoir pourquoi ils l'accusaient, je l'ai amené devant leur sanhédrin ». — Façons de parler un peu moins précises qu'il ne conviendrait, mais qui sont en

accusé sur des questions de leur Loi, mais qu'il n'avait aucune charge de crime méritant la mort ou les chaînes. ³⁰ Comme il m'a été dénoncé qu'un complot devait avoir lieu contre cet homme, je te l'envoie sur l'heure, invitant aussi les accusateurs

rapport avec les fictions du rédacteur. — « J'ai trouvé qu'il était accusé sur des questions relatives à leur Loi, sans aucune charge » — de crime — « méritant mort ou prison. » — Gallion jadis en avait dit autant (xviii, 12-17) ; et c'est évidemment l'idée que le rédacteur voudrait faire accepter au monde officiel romain touchant le rapport du christianisme avec le judaïsme : les deux ne seraient qu'une même religion dont les dissidences n'ont pas d'autre portée que celle de querelles théologiques où l'autorité romaine n'a pas à prendre parti. Et l'on voit pourquoi le rédacteur a inventé la séance du sanhédrin, qu'il fait authentifier maintenant par le rapport de Lysias. Il est évident que le rapport, plus explicite sur les conditions de l'arrestation, signalait la réclamation du sanhédrin, avec ses considérants, et que le tribun ne traitait aucunement l'affaire de simple débat théologique ; il devait d'ailleurs se borner à l'exposé des faits. — « M'ayant été dénoncé un complot qu'il devait y avoir contre cet homme », — c'est-à-dire : ayant eu révélation d'un complot dont l'exécution était toute préparée, — « je te l'ai envoyé tout de suite. » — Cette référence atteste sûrement que le complot a été inventé par le rédacteur, tout exprès pour le parti qu'il en tire, comme la séance du sanhédrin, et qu'il veut aussi donner à cette fiction l'estampille officielle par le témoignage de Lysias. Mais, avec ou sans complot, le tribun ne pouvait retenir son prisonnier à Jérusalem, car il n'était pas qualifié pour juger son cas, et il n'avait pas plus le droit de mettre Paul en liberté, malgré la réclamation du sanhédrin, que de livrer au sanhédrin un citoyen romain, malgré la protestation de l'intéressé. Le rédacteur veut faire croire que Paul a été conduit à Césarée uniquement parce que le tribun a pensé devoir le soustraire à la haine de ceux qui voulait l'assassiner. Ce motif du transfert est presque ridicule, vu que Paul était bien en sûreté dans la tour Antonia, où les prétendus conjurés ne seraient pas venus le prendre. Paul a été conduit à Césarée parce qu'il a voulu y aller, réclamant, comme citoyen romain, le tribunal du procurateur. C'est ce que le rédacteur lui-même, sans s'en apercevoir, laisse entrevoir dans la dernière ligne de la lettre. — « Invitant aussi les accusateurs à déposer contre lui devant toi », — à porter aussi à Césarée la plainte ou la requête qu'ils ont à formuler au sujet

à t'adresser (leur plainte) contre lui. » ³¹ Les soldats donc, selon qu'il leur était ordonné, prenant Paul, le conduisirent de nuit à Antipatris ; ³² mais, le lendemain, laissant les cavaliers s'en aller avec lui, ils revinrent au quartier. ³³ (Les cavaliers), entrés à Césarée et remettant la lettre au procureur, lui présentèrent

de Paul. Il y avait donc une accusation ou une réclamation formelle dont le précédent récit n'a gardé nulle trace, et qui est ici visée parce qu'il en était parlé dans la source. Dans la perspective intentionnellement confuse de la présente rédaction, il n'y avait qu'un tumulte dans le temple, le sanhédrin inutilement consulté pour savoir la raison de cette émeute autour de Paul, un complot qui mettait en danger la vie de celui-ci, mais aucune idée d'accusation formelle ni de ce que pouvaient vouloir à ce propos les autorités juives. Nous savons maintenant qu'il y avait des accusateurs, c'est-à-dire que le tribun avait été saisi d'une réclamation du sanhédrin, qui voulait se faire remettre le prisonnier afin de le juger, — ce point sera mieux éclairci encore dans la suite, — et nous savons de plus qu'à cette requête le tribun a répondu en renvoyant les demandeurs au procureur Félix. A l'égard de ces faits simples et bien enchaînés, le complot, avec tout ce qui s'y rattache, est une superfétation, comme la séance du sanhédrin en présence de Lysias.

« Les soldats donc, selon l'ordre à eux donné, prirent Paul, et pendant la nuit le conduisirent à Antipatris ». — La circonstance du départ nocturne doit être historique ; il fallait que la chose se fit sans attirer l'attention. Mais les fantassins mobilisés par le rédacteur n'auraient pu aller dans la nuit jusqu'à Antipatris, qui était à quarante-deux milles romains de Jérusalem (*Itin. Burdig.*, dans *Corpus Script. eccl. lat.* XXXIX, 25), soit soixante-trois kilomètres. La distance d'Antipatris à Césarée était beaucoup moindre : vingt-six milles, soit trente-neuf kilomètres. — On identifie Antipatris à Kafr Sabâ (d'après JOSÈPHE, *Ant.* XIII, 15, 1) ou bien à Kalat rās-el-ain. — C'est à Antipatris que les fantassins de l'escorte seraient allés, et sans doute auraient-ils trouvé l'étape un peu longue ; — « le lendemain, laissant les cavaliers suivre leur chemin avec lui » — jusqu'à Césarée, — « ils revinrent au quartier ». — Le souci d'un détail aussi vaguement présenté n'a pu appartenir qu'à celui qui a inventé la mobilisation de cette troupe nombreuse. On dirait ensuite que ce sont les soixantedix cavaliers qui, — « arrivés à Césarée, et remettant au procureur la lettre » — de Lysias, — « lui présentèrent aussi Paul ». — Ce manque

aussi Paul.³⁴ Or, après avoir lu, lui ayant demandé de quelle province il était, et apprenant qu'il était de Cilicie :³⁵ « Je t'entendrai, dit-il, lorsque tes accusateurs seront arrivés. » (Et) il ordonna de le tenir en garde au palais d'Hérode.

detouche tient à ce que le rédacteur a substitué l'escorte armée au centurion responsable qui figurait dans le document original (cf. xxvii, 1).

Amené devant Félix, Paul est sommairement interrogé. Félix, — « ayant lu » — la lettre, fait à Paul la question qui convient à la circonstance, — « lui demandant de quelle province il est ». — D'ordinaire un accusé était jugé au lieu de son domicile ; mais il pouvait aussi, à l'occasion, être jugé dans le lieu où il avait commis le délit, ou bien dans celui où il avait été pris (MOMMSEN, dans *Zeits. f. d. neut. Wiss.*, 1901, p. 92). L'affaire de Paul ne pouvait, quant à présent, être examinée que sur place. C'est pourquoi la réponse de l'Apôtre touchant son lieu d'origine ne retient pas l'attention du magistrat. — « Apprenant qu'il était de Cilicie : « Je t'entendrai, dit-il, quand tes accusateurs seront aussi venus ». — Réponse de magistrat, qui doit être reproduite d'après la source, car elle implique très clairement que Paul n'a pas joué jusqu'à présent un rôle passif, et qu'il a lui-même demandé à être « entendu » par le procureur. C'est à cette demande, qui était consignée dans le rapport authentique du tribun, et qui a été confirmée, en tant que besoin était, par Paul présent, que répond Félix quand il dit : « Je t'entendrai. » Dans la perspective de notre récit, Paul n'a demandé à être entendu par personne, et la parole de Félix est comme suspendue en l'air. Elle n'a de sens que si l'Apôtre lui-même a réclamé la juridiction du procureur. Mais il faut attendre l'accusation. Paul, en effet, recourt au procureur pour qu'il ne soit pas fait droit à la demande du sanhédrin qui le réclame en alléguant tel et tel grief. Le procureur doit connaître de cette demande et de ces griefs avant de se prononcer. La physionomie réelle du procès commence donc ici à se dégager, mais le rédacteur des Actes nous en a dérobé tous les préliminaires. La cause que Félix va maintenant examiner se ramène à deux questions : les griefs soulevés par l'accusation sont-ils réels, et, supposé qu'ils le soient, sont-ils de la compétence du sanhédrin ou de celle du procureur. En fait, des griefs religieux étant peu saisissables pour le magistrat romain, les deux questions se confondront au désavantage de Paul, parce que finalement le procureur ne croira pas pouvoir débouter de sa demande le sanhédrin, ce qui contraindra l'Apôtre d'en appeler à César.

xxiv, ¹ Or, cinq jours après, arriva le grand-prêtre Ananie, avec quelques anciens et un avocat, un certain Tertullus, (et)

En attendant qu'arrive la délégation du sanhédrin, Félix — « donne ordre de garder » — le prisonnier — « dans le prétoire d'Hérode », — c'est-à-dire dans l'ancien palais du roi Hérode à Césarée, palais qui maintenant devait servir de résidence au procureur lui-même. Ce détail doit venir aussi de la source, et il ne faut pas se hâter d'en conclure que la captivité de Paul aura été assez douce. Elle était ce qu'elle pouvait être dans la circonstance, et il devait y avoir, il y avait certainement, dans les dépendances de ce palais, des locaux disciplinaires ou des logements pour les soldats, qui n'étaient pas des appartements royaux. C'est en ces lieux sans gloire que Paul aura été, sous bonne garde, logé.

LXIV. — LE PROCÈS DEVANT FÉLIX

« Or, cinq jours après arriva » — la délégation du sanhédrin, — « le grand-prêtre Ananie, avec quelques anciens et un avocat », — un orateur professionnel dont on nous dit le nom, — « un certain Tertullus ». — Dans le contexte actuel, les cinq jours seraient à compter depuis l'arrivée de Paul à Césarée ; mais rien ne prouve que, dans la source, d'où vient probablement cette indication, ils ne se comptaient pas à partir de l'arrestation ; si on les compte ainsi, comme le jour pris pour la séance du sanhédrin est à éliminer, Paul est arrivé à Césarée le surlendemain de son arrestation ; la délégation du sanhédrin a pu arriver un jour seulement après Paul, et le procureur donner son audience le lendemain. L'Apôtre, dans son discours à Félix, va dire que douze jours seulement sont écoulés depuis son arrivée à Jérusalem ; ce total, qui ne concorde pas avec les indications particulières données par le rédacteur, pourrait venir de source ; mais si on veut le maintenir, il ne faut pas compter cinq jours à Césarée avant l'audience de Félix.

Ainsi qu'il a été remarqué plus haut, Ananie, qui avait été grand-prêtre, vers 47-51, n'était plus en possession du pontificat au temps de Félix. Le grand-prêtre en fonctions était-il Jonathas, ou Ismaël fils de Phabi, quand Paul comparut devant le procureur ? On ne saurait le dire. Cependant, comme Félix, à ce qu'il paraît, administre la Palestine depuis quelques années, les faits dont nous nous occupons ne peuvent pas se placer avant le règne de Néron ; il est probable que

ils signifèrent au procureur (leur requête) contre Paul. ² Et

Jonathas est déjà mort, et que le grand-prêtre qui intervient au procès de Paul est Ismaël. Ce nom, s'il figurait dans la source, aura paru insignifiant au rédacteur, et aura été remplacé par celui d'Ananie. Mais la source pouvait fort bien ne pas mentionner le grand-prêtre, pour la bonne raison que le grand-prêtre n'était pas venu à Césarée. Lorsque le procès reprendra devant Festus, il ne sera pas question de grand-prêtre, mais de « notables » venus de Jérusalem (xxv, 5, 7) ; le rédacteur a donc pu introduire le grand-prêtre Ananie pour donner plus de relief à sa mise en scène. Tant d'intérêt que le sanhédrin prenne à l'affaire de Paul, un déplacement du grand-prêtre ne paraît pas autrement nécessaire, et une délégation composée de quelques membres du sanhédrin était suffisante pour faire valoir la requête du tribunal juif. Le rédacteur a pu jouer du personnage d'Ananie comme il en a joué plus haut pour la séance tenue devant Lysias. On pourrait dire, il est vrai, — mais ce ne doit pas être la pensée du texte, — que le grand-prêtre Ananie est l'ancien grand-prêtre, choisi comme chef de la délégation du sanhédrin, non le grand-prêtre en exercice.

Félix siégeant à son tribunal, le matin, en lieu public et découvert, les délégués, avec leur avocat, se présentèrent et — « déposèrent » — leur plainte — « contre Paul », — c'est-à-dire qu'ils vinrent apporter leur réclamation contre la mesure qui avait soustrait Paul à la juridiction du sanhédrin, mesure sollicitée par Paul lui-même, et demander que le prisonnier leur fût rendu comme à ses juges naturels. Ils auront pris avec eux un avocat, qui s'est fait inscrire pour l'affaire, parce qu'il s'agit d'une question mixte, et que l'assistance d'un homme versé dans le droit et la procédure, non seulement dans le droit romain mais aussi dans le droit juif, ou plutôt dans la connaissance des problèmes résultant de la concurrence des deux droits sur le sol palestinien, à raison de la proportion très large où le droit juif était maintenu, leur a paru indispensable. L'avocat porte un nom latin, et sans doute n'est-il pas lui-même juif, du moins le narrateur ne paraît pas le considérer comme tel ; car, quand Tertullus a terminé son plaidoyer, on dit que « les Juifs », c'est-à-dire les délégués, en certifient l'exactitude, et il semble que les délégués soient ainsi qualifiés juifs par rapport à Tertullus, qui ne l'est pas. Si l'avocat dit « nous » et parle de « notre Loi », c'est comme représentant de ses commettants et leur porte-parole.

Paul — « ayant été appelé, Tertullus entama l'accusation ». — Le

celui-ci appelé, Tertullus entama l'accusation, disant : « Que d'une grande paix nous jouissions par toi, et que des réformes se soient faites pour cette nation par ta prévoyance, ³ en tout et partout, nous le reconnaissons, très honoré Félix, avec pleine action de grâces. ⁴ Mais, pour ne te point trop retenir, je te prie de nous écouter un instant selon ta bonté. ⁵ Car, ayant découvert cette peste d'homme, qui suscite des troubles à tous les Juifs qui sont dans l'univers, et chef de la secte des Nazoréens, ⁶ qui a

discours est ainsi qualifié parce que la requête du sanhédrin se justifie par ses griefs contre le prisonnier. L'exorde est dans le ton qui convient, avec toutes les flagorneries que le rédacteur du discours, quel qu'il soit, a jugées de circonstance à l'égard du magistrat romain. Dans l'hypothèse la plus favorable, si le discours vient de la source des Actes, ce ne serait toujours qu'un abrégé refait par le compagnon de Paul d'après les renseignements généraux qu'il tenait de l'Apôtre, ou d'après ses souvenirs personnels, si lui-même assistait à l'audience. Il ne faut donc pas s'étonner que Tertullus ait l'air d'apprécier autrement que Tacite (*Hist.* V, 9. « Per omnem saevitiam et libidinem jus regium servili ingenio exercuit ») l'administration de Félix. — « Jouissant, grâce à toi, d'une paix profonde, et des réformes s'étant faites au profit de ce peuple par » — les soins de — « ta prévoyance » — qui se manifeste — « en tout et partout, nous recevons », — c'est-à-dire nous déclarons recevoir ces bienfaits, — « très honoré Félix, avec toute » — la reconnaissance et — « l'action de grâces » — qu'ils méritent. — Les abus que Félix a créés ou encouragés ont dû être plus nombreux que ceux qu'il a réprimés. Mais, comme il a poursuivi un certain nombre de sicaires, on pouvait se donner l'air de croire qu'il avait rendu la paix à la province. Du reste, l'avocat ne se perd pas en compliments, et sachant qu'on doit ménager le temps d'un si grand personnage, après avoir tourné agréablement sa « captation de bienveillance », il vient au fait. — « Pour que je ne te retarde point trop » — en prolongeant mon discours, je n'en dis pas davantage, et — « je te prie d'entendre avec ta bonté » — coutumière — « le bref exposé de notre cause ».

« Nous », — c'est-à-dire le sanhédrin, les autorités juives, — « avons trouvé », — non pas estimé, mais rencontré, découvert, — « cet homme peste », — c'est-à-dire qui est aussi malfaisant et dangereux que la peste, — « qui suscite des troubles à tous les Juifs qui sont dans tout l'univers », — provoquant contre eux des séditions, — « chef de

essayé même de profaner le temple, nous l'avions aussi pris [et

file de la secte des Nazoréens ». — Là sans doute est le grief général et principal, et les termes dans lesquels il s'exprime n'ont rien que de vraisemblable. Les « séditions » (στάσεις) s'entendent de l'agitation occasionnée dans les synagogues par la prédication de Paul, mais comme si cette prédication avait un caractère hostile au judaïsme, ou qu'elle pût animer contre les Juifs les païens eux-mêmes, et non seulement les adeptes de la secte nazoréenne. Il s'agit donc ici de l'ordre public, et on le montre menacé par les agissements d'un individu qui poursuit en tous lieux sa propagande antijuive, semant ainsi le désordre et les émeutes. Comme l'Apôtre ne prêchait pas la haine des Juifs, on peut se demander si cette accusation ne signifie pas que Paul, par sa propagande indiscrete, qui se produit plus ou moins sous le couvert du judaïsme, provoque du désordre partout, en ameutant les païens contre les Juifs, qui ne peuvent rien contre ses agissements. Une telle assertion, qui ne sert pas la thèse du rédacteur, témoignerait pour l'authenticité substantielle de l'accusation. On ne pouvait qualifier Paul plus nettement qu'en le disant chef de file (πρωτοστάτης) de la secte chrétienne, car c'est ce qu'il était et ce qu'il devait sembler être aux Juifs. Le mot « secte » ou « hérésie » (αἵρεσις) ne se prend pas dans les Actes en un mauvais sens ; il s'entend des partis religieux qui divisent le judaïsme ; c'est accessoirement et par le contexte qu'il reçoit ici une application fâcheuse, pour désigner une secte, à la vérité, sortie du judaïsme, et qui même n'en est point nettement séparée, mais que le judaïsme rejette et méprise. Paul, dans sa réplique (v. 14), écartera le mot « hérésie » et l'idée de secte ou de parti, préférant le mot « voie », qui a une signification purement religieuse et morale. Le nom de « Nazoréen » est celui que les Juifs donnaient aux chrétiens (on le trouve dans la plus ancienne forme de la prière juive des Dix-huit demandes, O. HOLTZMANN, *Berakot*, 16 ; témoignage d'Epiphane, *Haer*, XXIX, 1). D'où vient-il, et comme nom de secte et comme surnom de Jésus ? Les conjectures sur le dieu « Sauveur » (W.-B. SMITH, *Der vorch. Jesus*, 42 ss.) et le « Psalmiste » (J. HALÉVY, *Revue sémitique*, 1908, p. 430 ss.) sont plus que fragiles, et le rapport du mot avec un nom de lieu semble à plusieurs devoir être maintenu (PREUSCHEN, 138). On ne saurait dire à quoi tient la nuance spéciale de mépris qui s'attache à cette épithète dans la bouche des Juifs. Peut-être a-t-elle résulté de son application. Elle ne doit pas provenir de ce que les Juifs l'auraient choisie pour rappeler l'ori-

nous voulions le juger selon notre Loi ; ⁷ mais le tribun Lysias,

gine du Messie chrétien, parce que cette origine n'était pas selon la prophétie. Encore moins est-il à supposer que le mot serait employé ici parce que cette désignation locale dissimulerait à Félix le caractère purement religieux du mouvement chrétien (cf. *supr.*, p. 202). C'aurait été subtilité grande, et assez inutile, vu que ce ne devait pas être pour la première fois que Félix entendait parler du christianisme.

On a pensé voir (WENDT, 323) dans « la peste » (λοιμός) une référence directe au décret du sénat romain par lequel fut garantie l'alliance de Rome avec Simon Machabée, et qui enjoignait aux Etats voisins de remettre au grand-prêtre « les pestes » qui auraient fui de Judée chez eux, afin que le grand-prêtre les jugeât « selon la Loi » (I MACH. XV, 21 ; sur ce décret, voir KAUTZSCH, *Die Apokryphen u. Pseudep. des A. T.*, Leipzig, 1898, p. 30). Bien que l'emploi de ce mot puisse n'avoir pas ici de portée spéciale et qu'il s'explique de lui-même, l'allusion pourra sembler assez probable si l'on doit tenir pour authentique la partie du discours, dont il va être parlé, qui est omise dans les plus anciens manuscrits. Car il apparaîtrait que le sanhédrin a voulu juger « la peste » « selon la Loi », et qu'il demande à juger ainsi, conformément au décret précité. Le sanhédrin n'a pu manquer de faire valoir les titres sur lesquels se fondait sa réclamation, et il les a fait valoir autrement que par allusion. Seulement notre livre des Actes, outre qu'il résume la procédure, met cet abrégé dans une fausse perspective en présentant comme un jugement sur le fond de l'affaire l'examen de la question préalable, la question de compétence, posée par le sanhédrin qui réclame sa « peste » au procureur. Le rédacteur transforme en accusation directe la requête du sanhédrin, qu'il supprime parce qu'il ne veut pas montrer Paul insurgé contre l'autorité juive. C'est pourquoi Tertullus a l'air de réclamer la condamnation de Paul, et s'abstient de formuler aucune conclusion, comme s'il avait parlé uniquement pour charger l'adversaire des Juifs, non pour défendre le droit du sanhédrin.

Le grief spécial que l'autorité juive allègue en second lieu est la profanation du temple. — « Il a tenté aussi de polluer le temple, et » — c'est à cette occasion que — « nous l'avons pris ». — On dirait que ce grief est moins important et moins certain que l'autre, à moins qu'il ne vienne en surcharge. Pourtant, en affirmant que Paul « a essayé de profaner le sanctuaire », l'avocat n'entend pas insinuer

arrivant en grande force, l'a retiré de nos mains, » ordonnant

que le fait n'est pas autrement sûr, mais il veut plutôt faire entendre que le sacrilège n'a pas pu être consommé, parce que les Juifs y ont mis bon ordre. Ce sacrilège d'intention n'est plus guère qu'un prétexte par lequel sembleraient se justifier et l'arrestation de Paul dans le temple et la prétention qu'a le sanhédrin de le juger à Jérusalem. Dans la perspective du récit, cette inculpation vague explique la conduite des Juifs qui ont mis la main sur Paul dans le temple, et apparaît comme un thème accessoire de l'accusation.

Dans les plus anciens manuscrits, que suivent les éditions critiques, l'orateur, ayant ainsi mentionné l'arrestation de Paul, coupe court, et, pour plus ample information, renvoie le procureur à l'accusé lui-même. — « Auprès de cet » — homme pestilentiel sur qui nous avons mis la main, — « tu pourras, en l'interrogeant, vérifier tout ce dont nous l'accusons. » — Si bons que soient les manuscrits dont s'autorise cette leçon, la conclusion du discours n'en est pas moins d'une absurdité qui défie toute vraisemblance. Une lacune est sensible entre la période commencée par Tertullus, où l'avocat développe le thème de l'accusation, période qui reste suspendue et comme coupée sur les mots : « nous l'avons pris », et le renvoi du juge au témoignage qui confirmera les faits allégués contre l'accusé. De plus, on n'imagine pas un avocat, en pareille circonstance, disant au juge qu'il peut, en toute confiance, s'adresser à l'accusé pour vérification de la plainte. Car le texte ne dit pas que l'accusé ne pourra pas nier ; le texte dit que Félix n'aura qu'à l'interroger pour être assuré par son témoignage que tout est vrai dans ce qu'on a dit contre lui. La mutilation de ce passage n'est donc pas douteuse, et elle se présente en des conditions telles qu'on ne peut guère l'imputer au rédacteur. Rien ne sert de dire que le discours de Paul se trouve amené par la conclusion du discours de Tertullus. Le discours de Paul n'a pas besoin d'être ainsi introduit : on sait bien d'avance que Paul parlera après l'avocat du sanhédrin ; Félix est là pour lui donner la parole au moment voulu, et il serait ridicule de la lui faire donner en quelque sorte par l'avocat de la partie adverse.

Après les mots : « et nous l'avons pris », le texte reçu et de nombreux témoins lisent : « Et nous voulions le juger selon notre Loi ; mais le tribun Lysias, arrivé en grande force, l'a retiré de nos mains, ordonnant que ses accusateurs vinssent à toi. Auprès de lui », — du tribun, — « en l'interrogeant, tu pourras vérifier tout ce dont

que ses accusateurs vinssent à toi.] De lui tu pourras toi-même,

nous accusons celui-ci ». — L'évidente lacune de l'autre texte se trouve comblée, mais la question est de savoir si ce passage a été ajouté tout exprès pour remplir cette lacune, ou bien s'il est primitif et aura disparu par omission accidentelle ou volontaire chez les témoins qui ne l'ont pas. On (WENDT, 234) dit que le tribun n'a pu être appelé en témoignage par l'accusation, puisqu'il a eu besoin lui-même de rassembler le sanhédrin, sans réussir à voir de quoi il s'agissait, et que la lettre de Lysias innocente Paul ; de plus, l'Apôtre, dans sa réplique, ne parle pas du tribun ; enfin Tertullus, en invoquant le témoignage de Lysias, aurait l'air de solliciter, contrairement à l'intérêt de sa cause, la remise du jugement, qui sera, en effet, prononcée par Félix (v. 22), mais non pour satisfaire l'accusation ; le passage aurait donc été interpolé par une main maladroite. Mais ces arguments se retournent en faveur de l'addition discutée, si l'on considère que la séance du sanhédrin et la lettre de Lysias sont des fictions du rédacteur, et que le passage contesté se recommanderait plutôt comme authentique par le fait qu'il ne tient pas compte de ces éléments non historiques. Ce ne doit pas être par hasard ni par maladresse qu'il s'accorde avec la marche réelle de l'affaire, en exprimant formellement l'intention qu'avait le sanhédrin de juger Paul selon la Loi, et l'obstacle que le tribun y a mis. Sans doute cette intention n'est venue qu'après l'arrestation, et quand Paul était aux mains du tribun ; mais c'est un point sur lequel il n'y avait pas lieu d'insister. Ce qui importe est que le passage se trouve contenir la raison du plaider : sans l'intervention de Lysias, l'homme pestilentiel aurait été jugé, comme il devait l'être, par le sanhédrin ; et Lysias peut témoigner qu'il l'a pris dans le temple, qu'il a refusé de le donner aux autorités juives, et qu'il a renvoyé celles-ci au procureur. Il y a donc là un élément consistant, la représentation des faits telle qu'elle devait être pour justifier la réclamation du sanhédrin. La conclusion naturelle, à savoir, que Paul doit être remis à ses juges légitimes, n'entraîne pas dans les vues du rédacteur, qui veut ignorer cette prétention de l'autorité juive. C'est lui probablement qui a tourné de telle sorte l'appel au témoignage de Lysias, que cet appel paraît viser l'avenir et provoquer l'ajournement de la décision.

Le passage discuté semble donc constituer un élément nécessaire de la harangue, pour lequel le rédacteur s'était laissé guider en partie par la source. Il a pu tomber accidentellement dans la copie de quel-

en l'interrogeant, t'assurer de tout ce dont nous l'accusons. »
 9 Et les Juifs aussi appuyèrent, disant que c'était ainsi.

10 Et Paul répondit, le procureur lui ayant fait signe de parler : « Sachant que depuis longues années tu es juge de cette nation, c'est avec confiance que je plaide pour moi-même

que exemplaire, à une époque ancienne, et l'omission se perpétuer d'après ce prototype défectueux. Ou bien plutôt l'omission aura été volontaire, parce qu'on aura trouvé les propos de Tertullus en contradiction avec le récit de l'arrestation, le rôle du tribun dans la séance du sanhédrin, la lettre de Lysias, et. peut-être aussi parce qu'on aura pensé à tort que le sanhédrin n'avait pas le droit de rendre un jugement comme celui dont il s'agit (cf. JN. XVIII, 31).

Leur porte-parole ayant terminé son plaidoyer, « les Juifs », — c'est-à-dire les délégués du sanhédrin, qualifiés Juifs par rapport à leur avocat païen, — « appuyèrent de leur côté » — la charge qui venait d'être énoncée contre Paul, — « en disant que c'était ainsi ». — Ils confirmaient par un témoignage général d'exactitude les assertions de leur avocat. Ce trait appartient à la mise en scène de l'accusation pour jugement définitif, comme pourraient bien y appartenir aussi le personnage même de Tertullus et la forme solennelle des discours. C'est en vertu de la même mise en scène, que — « Paul, sur un signe du procureur, prend à son tour la parole » — pour se défendre et plaider non coupable. Il a dû parler, en effet, pour montrer, autant que possible, qu'il n'y avait point, dans son cas, matière de jugement, mais il ne l'a pas fait pour que le procureur le déclarât innocent il l'a fait pour que Félix écartât la demande du sanhédrin, en considérant qu'il n'y avait pas lieu de livrer à la justice de ce tribunal un Juif citoyen romain contre lequel n'existait aucun grief juridiquement appréciable. Le discours prêté à l'Apôtre est orienté dans un tout autre sens.

Paul aussi a un exorde insinuant, mais moins ampoulé que celui de Tertullus. — « Sachant que depuis plusieurs années tu es juge de ce peuple ». — Assertion plus conforme au langage de l'Ancien Testament qu'à la réalité de l'histoire, le procureur étant la suprême autorité politique et civile dans la province de Judée, mais le sanhédrin y conservant, à l'égard des Juifs, une compétence juridique qui était souveraine dans l'ordre religieux et qui paraît même s'être exercée aussi, dans une certaine mesure, en matière de droit commun (voir JUSTER, II, 132-145). — « C'est avec confiance que je vais me

« (d'autant que) tu peux savoir qu'il n'y a pas plus de douze

défendre. » — Paul se dit encouragé à parler devant un magistrat qui est, par longue expérience, au courant des choses juives. De ce début il résulte que le rédacteur du discours plaçait l'arrestation de Paul un certain nombre d'années après la nomination de Félix comme procureur de Judée. L'indication pourrait n'être pas juste, et, en toute hypothèse, elle est vague. Pour expliquer ce propos, il suffit que Félix soit ou qu'on le suppose procureur depuis plus de deux ans, et il n'est pas nécessaire de lui attribuer cinq ans de magistrature ou même davantage ; d'ailleurs, si l'on en croit Tacite (*supr. cit.* p. 843), Félix avait administré la Samarie avant de gouverner la Judée, et il n'en faudrait pas plus pour la vérité oratoire des « plusieurs années » vers l'an 55 ou 56.

Une donnée plus précise est celle des douze jours qui seraient écoulés depuis l'arrivée de Paul à Jérusalem. Ce total n'a pu être fourni par les données de la rédaction ; car l'addition de celles-ci apporte : le jour de l'arrivée à Jérusalem (xxi, 17) ; le jour de la visite à Jacques (xxi, 18) ; les sept jours de nazirat (xxi, 26-27), dont le dernier, si l'on ne fait pas violence au texte, paraît être le jour de l'arrestation ; le jour de la réunion du sanhédrin (xxii, 30) ; le jour du complot (xxiii, 12) ; le jour de l'arrivée à Césarée (xxiv, 32-33) ; les cinq jours écoulés jusqu'à l'audience accordée par Félix à la délégation du sanhédrin ; soit, en tout, dix-sept jours. Il serait oiseux de discuter les diverses combinaisons par lesquelles, les interprètes opèrent la réduction des dix-sept jours à douze. D'ailleurs, il ne semble pas que le rédacteur ait pu, mécaniquement et distraitemment, obtenir cette somme de douze jours en ajoutant les cinq jours de Césarée aux sept jours de nazirat, sans s'inquiéter du reste. La donnée viendrait plutôt de la source, où les douze jours s'obtenaient naturellement par l'addition des sept jours et des cinq, les sept correspondant à la durée du séjour à Jérusalem avant l'arrestation, et les cinq au temps écoulé depuis que Paul avait été pris, ainsi qu'il a été dit plus haut. Le jour de l'arrestation aurait été le huitième en comptant celui de l'arrivée, mais il n'y avait pas encore tout à fait sept jours pleins quand Paul fut pris, et il y en avait seulement douze quand eu lieu l'audience de Césarée.

« Tu peux », — dit l'accusé, — « savoir sûrement que » — je n'ai point agité la province, mais que — « je suis monté à Jérusalem », — venant du dehors, en pèlerin, — « pour y adorer, il n'y a pas plus de douze

jours que je suis monté à Jérusalem pour adorer. ¹² Et ils ne m'ont pas trouvé dans le temple conversant avec quelqu'un ou faisant attroupement de foule, non plus dans les synagogues ni dans la ville; ¹³ et ils ne peuvent pas te prouver ce dont main-

jours ». — La chose n'aurait pas été déjà si simple à établir, puisqu'il aurait fallu interroger Mnason et Jacques pour être fixé sur le premier point, le jour de l'arrivée à Jérusalem; et quand au second point, c'est-à-dire, à l'objet du voyage, ce n'est qu'une demi-vérité, à moins que ce ne soit un trois quarts de mensonge, puisque l'objet principal du voyage était l'apport de la collecte; de cette collecte Paul parlera en terminant son discours, et pour en altérer tout à fait le sens. C'est donc le rédacteur que l'on entend ici, et plus sensiblement que dans le discours précédent, bien que certains traits, par exemple les douze jours et la fausse allusion à la collecte puissent accuser l'influence de la source. L'irrégularité du discours, où Paul, à deux reprises, au commencement et à la fin, parle de ce qu'il est venu faire à Jérusalem, peut être due à cette influence. Au commencement, quand le rédacteur représente Paul en simple et pieux pèlerin, dans les dispositions du plus orthodoxe des Juifs, il ne prend inspiration que de lui-même et de la thèse dont il ne se lasse pas de poursuivre la démonstration.

Paul se défend, et il a pu se défendre en toute sincérité, d'avoir provoqué le moindre trouble à Jérusalem. — « Ils m'ont trouvé dans le temple »; — mais il y était pour ses dévotions; — « ne disputant avec personne, et ne cherchant pas à faire le moindre rassemblement de peuple, et pas plus dans les synagogues », — où on ne l'a point vu, — « ni en ville », — où il a évité de se montrer. — « Et ils ne peuvent pas prouver ce dont maintenant ils m'accusent. » — Les autres accusations formulées contre lui ne sont pas mieux fondées que celle qui concerne son attitude dans le temple. Et l'on peut voir que la réponse est à côté de la question. L'Apôtre a été accusé, non sans quelque raison, de semer le trouble dans le monde juif en dehors de Palestine, et même de susciter des ennuis aux Juifs; il n'a pas été accusé de propagande antijuive à Jérusalem. Ce qu'il dit pour s'en défendre est presque ridicule dans sa bouche, puisqu'il se serait bien gardé de proférer un seul mot en public. A peine répond-il indirectement au grief de profanation du temple, et il escamote le grief principal, les effets de sa prédication dans le monde païen. Cette première partie du discours porte donc la marque du rédacteur, autant et plus que la rhétorique de Tertullus dans son préambule.

tenant ils m'accusent. ¹⁴ Mais, je te l'avoue, c'est selon la voie qu'ils appellent hérésie que je sers le dieu de (mes) pères, croyant à tout ce qui est selon la Loi et à ce qui est écrit dans les Pro-

La seconde partie, où Paul justifie sa foi chrétienne, ne répond pas mieux à l'accusation de propagande antijuive, parce qu'elle est en contradiction parfaite avec la réalité des faits et avec les sentiments de celui que le rédacteur fait parler. L'Apôtre avoue qu'il est chrétien, mais il le dit au moyen d'une formule qu'on chercherait vainement dans les épîtres. — « Je t'avouerai pourtant que c'est bien selon la voie qu'ils qualifient d'hérésie », — ce que Tertullus vient d'appeler « l'hérésie » ou « secte des Nazaréens », — « que je sers le dieu des ancêtres ». — Mais « la voie » en question n'est pas une secte, ni pour la doctrine, ni pour l'esprit, c'est la forme de foi et de conduite qu'autorisent les Ecritures, en un mot la vraie religion israélite. Paul suit cette « voie » salutaire, — « croyant à tout ce qui est selon la Loi et à ce qui est écrit dans les Prophètes ». — Faut-il sous-entendre devant : « selon la Loi », le mot : « écrit », pour faire dire à Paul qu'il croit tout ce qui est écrit « au long de la Loi » (κατὰ τὸν νόμον), sans en rien omettre (WENDT, 326) ? Il semble plutôt que l'on envisage de façon différente « toutes les choses qui sont selon la Loi », et « les choses qui sont écrites dans les Prophètes » ; les premières sont des prescriptions qui ne sont pas toutes écrites *dans* la Loi, mais qui sont toutes *selon* la Loi ; les secondes sont des prédictions, qui sont écrites *dans* les Prophètes, sans que l'on soit censé y rien ajouter par l'autorité de la tradition. Le rédacteur ne craindrait donc pas de faire faire à Paul la profession du judaïsme le plus parfait, de la foi à toutes les prescriptions de la Loi et à tout ce que la tradition du judaïsme pharisaïque ajoute à la Loi. On remarquera que cette déclaration s'accorde avec la profession de pharisaïsme que le rédacteur a prêtée à Paul devant le sanhédrin (xxiii, 6) ; il serait arbitraire de limiter cette déclaration à la foi de la résurrection ; car le rédacteur n'a pas voulu attribuer à l'Apôtre une subtilité ridicule ; il le fait tout pharisien, aussi bon Juif qu'il est possible de l'être, et l'on ne doit pas s'étonner qu'il le fasse parler en conséquence. Rien de plus respectable, même au point de vue païen, qu'un homme, fût-il Juif, qui observe exactement la religion de ses pères.

C'est pourquoi ce qui est dit ensuite de l'espérance qui est commune

phètes, ¹⁵ ayant espoir en Dieu de ce qu'eux-mêmes ils attendent : qu'il y aura résurrection des justes et des injustes. ¹⁶ En cela, moi aussi, je m'efforce à garder une conscience irréprochable devant Dieu et devant les hommes en tout temps. ¹⁷ Et au bout de plusieurs années je suis venu pour faire des aumônes à (ceux

à Paul et à ses accusateurs, ainsi que de la foi à la résurrection des morts, justes et pécheurs, ne doit pas s'entendre en simple explication de « tout ce qui est selon la Loi et de ce qui est écrit dans les Prophètes » (WENDT, 326), comme si l'Apôtre ne voulait pas voir autre chose dans les Ecritures, — explication qui devrait être aussi qualifiée de subtile et de ridicule, et non seulement indigne de l'Apôtre, dont il n'est point ici question, mais incapable de tenter même le rédacteur des Actes. — Le rédacteur s'est fait un Paul de convention pour les besoins de sa thèse. L'exégète n'a qu'à constater le développement de ce point de vue systématique. Il faut noter que, selon Josèphe (*Ant.*, XVIII, 1, 3; *Bell.*, II, 8, 14), les pharisiens, croient à la rétribution future des bons et des méchants, mais à la résurrection des seuls justes ; Paul ne parle pas non plus de la résurrection des pécheurs. Mais le rédacteur ne s'intéresse pas à ces précisions. Paul est un bon Juif, — « ayant en Dieu l'espoir de ce que ceux-ci », — les Juifs présents, — « attendent aussi eux-mêmes : qu'il doit y avoir résurrection des bons et des méchants. C'est en cela », — par là, dans cette pleine foi, — « que, moi aussi », — comme les plus exacts des Juifs, — « je m'exerce à avoir devant Dieu et devant les hommes une conscience irréprochable en tout temps ». — C'est bien le même Paul de convention qui a étalé sa « toute bonne conscience » et ses mérites de « pharisien » dans la séance du sanhédrin que le rédacteur a ci-dessus inventée (XXIII, 1, 6).

Le discours pourrait se terminer ici, et il serait bien équilibré, le rédacteur n'y ayant guère suivi que son inspiration. Ce qui vient ensuite est heurté, comme surajouté en supplément d'apologie pour ce qui regarde l'objet du voyage à Jérusalem. — « Et au bout de plusieurs années », — durant lesquelles je n'avais point paru à Jérusalem, — « je m'y suis rendu pour faire des aumônes à ceux de ma nation, et des sacrifices », — comme les meilleurs Juifs apportent au temple leur victimes et leur argent. — La reprise : « Après plusieurs années », se relie mal à ce qui précède, car on ne voit pas où prendre le point d'où partent ces années. On dirait que le rédacteur glose ici sa

de) mon peuple, et des sacrifices; ¹⁸ ainsi m'ont-ils trouvé, purifié, dans le temple, non dans une foule ni dans un tumulte; ¹⁹ mais ce sont certains Juifs d'Asie, qui auraient dû compa-

composition au moyen de réminiscences historiques; car c'est lui qui maintenant se souvient et rappelle que Paul n'était pas venu depuis longtemps à Jérusalem; c'est lui qui se décide à ne point passer tout à fait sous silence l'apport de la collecte; il fait donc dire à Paul qu'il était venu pour des aumônes et des sacrifices. « Des aumônes », des aumônes pour ses compatriotes, pour les Juifs! c'est tout ce qui subsiste de la collecte pour la communauté chrétienne de Jérusalem. Ce n'est certainement pas ainsi que Paul en aurait parlé; mais ce doit être parce que la source parlait de la collecte comme motif du voyage, que le rédacteur fait tenir à Paul un pareil langage. Le lecteur est d'ailleurs presque invité à penser que les « aumônes » se réduisent à l'argent que Paul a dépensé pour le sacrifice des quatre nazirs (xxi, 23, 26), et que les « oblations » sont les sacrifices qu'il a offerts pour son propre nazirat,

A ce premier supplément s'accroche, par une formule de suture sans élégance, une nouvelle apologie de sa conduite dans le temple. — « C'est en quoi », — en m'acquittant de ces sacrifices (ἐν αἷς, qui semble se référer spécialement au mot qui précède, προσφοράς; leçon des manuscrits les plus autorisés), ou bien de ces œuvres pies, aumônes et saerifices (ἐν ὧς, qui tendrait à tout ramener aux frais et aux sacrifices communs du nazirat; leçon du texte reçu), — « j'ai été trouvé dans le temple, purifié », — comme il convenait à la circonstance des sacrifices accomplis pour le vœu, — « ne faisant ni attroupement ni tumulte » —. Ceux qui ont fait du bruit sont — « certains Juifs d'Asie qui devraient être devant toi et se porter mes accusateurs, s'il avaient quelques griefs » — à alléguer — « contre moi ». — On remarquera que ces détails mal amenés et mal tournés sont plus de saison que les belles phrases où Paul a fait valoir son orthodoxie juive. Mais ce sont des éléments de récits antérieurs, maladroitement repêchés par le rédacteur, pour donner au tableau plus de couleur locale. Le rappel des Juifs d'Asie est d'ailleurs amené assez gauchement, la phrase étant comme suspendue; mais Paul est censé vouloir signifier que les Juifs, cause du tumulte, devraient être actuellement là pour témoigner, plutôt que les autorités de Jérusalem, qui n'ont rien vu.

A raison de ces reprises, le rédacteur se voit obligé d'imaginer une autre conclusion, et il introduit une référence à la séance du sanhédrin

raître devant toi et se porter accusateurs, s'ils avaient grief contre moi. ²⁰ Ou bien que ceux-ci mêmes disent quel crime ils ont trouvé quand je fus devant le sanhédrin, ²¹ si ce n'est pour ce seul mot que j'ai crié quand je fus devant eux : « C'est à cause de la résurrection des morts que je suis mis en jugement aujourd'hui par vous. »

²² Et Félix les ajourna, — sachant pertinemment ce qui regardait

qu'il a lui-même inventée plus haut. Les Juifs d'Asie, auteurs du tapage qui s'est produit dans le temple, ne sont point venus dire ce qu'ils avaient pour crier ainsi contre Paul ; l'accusé n'a devant lui que les délégués du sanhédrin ; que ceux-là témoignent s'ils ont trouvé en lui quelque chose de répréhensible lorsqu'il a comparu devant leur assemblée plénière. — « Ou bien que ceux-ci mêmes », — les accusateurs présents, — « disent quel tort ils ont découvert en moi lorsque je comparus devant le sanhédrin, à moins que ce ne soit pour cette seule parole que j'ai criée, me tenant parmi eux », — comparaissant devant leur tribunal, — « à savoir : « C'est à cause de la résurrection des morts », — à l'endroit visé (xxiii, 6) Paul a dit : « l'espérance et la résurrection des morts », mais le rédacteur n'a pas l'intention de lui prêter une citation textuelle, — « que je suis mis en jugement aujourd'hui par vous ». — Référence compromettante, puisque la séance en question n'a pas eu lieu, et que cette profession de foi, dans la bouche de l'Apôtre, n'est aussi qu'une fiction du rédacteur. Il n'est pas vrai, d'ailleurs, qu'on n'ait à objecter à Paul que sa foi à la résurrection, puisqu'il a été parlé d'agitation provoquée dans le monde juif, et que Paul n'a donné aucune explication nette sur ce point, non que, dans la réalité, il n'ait pas répondu à cette accusation, mais parce que le rédacteur a supprimé cette réponse. La fausse conclusion qu'on vient de voir rétablit le point de vue artificiel qui domine le commencement du discours (vv. 10-16) et y fait rentrer vaille que vaille les éléments d'apologie qui ont été empruntés à la source (vv. 17-19).

Les deux parties ayant été entendues, Félix, au lieu de se prononcer définitivement sur le cas proposé, remet l'affaire. — « Et Félix les ajourna, étant bien exactement informé de ce qui concernait la voie, et il dit » — simplement, en conclusion de cette audience : — « Quand Lysias sera venu, je prononcerai sur votre affaire ». — La réponse, dans le contexte qui lui est donné, vise Paul aussi bien que l'accusation, et d'ailleurs elle intéresse l'un et l'autre. On peut trouver seulement qu'elle n'est pas tout à fait en rapport avec l'étalage de plaidoiries contra-

la voie, — en disant : « Quand le tribun Lysias sera venu, je

dictoires qui vient d'être fait. Le débat qu'elle suppose ne semble pas avoir eu tant d'ampleur, et l'on dirait plutôt qu'il n'y a pas eu de débat, mais la présentation d'une requête par les délégués du sanhédrin, avec opposition de Paul à l'effet de cette requête. L'affaire n'est qu'introduite, et non pas mise en délibération. Le point à éclaircir est toujours celui de l'arrestation dans le temple : un homme a été pris au milieu d'un tumulte populaire ; le tribun l'a envoyé au procureur parce qu'il est citoyen romain et qu'il appartient au procureur de décider si l'individu doit être remis à l'autorité juive qui le réclame ; Félix, saisi de cette réclamation par les délégués du sanhédrin, répond qu'il entendra Lysias avant de prendre une décision. Il est vraisemblable que, dans la réalité, Paul a été entendu par le procureur en même temps que les délégués, ceux-ci faisant valoir les motifs de leur réclamation, et Paul y répondant pour justifier son opposition ; mais on dirait que l'affaire n'a pas été examinée à fond, et que même la réclamation du sanhédrin a été simplement reçue pour examen par le procureur. Dans ces conditions, il paraît probable que la mise en scène du jugement est artificielle en partie, et il serait possible que les éléments d'accusation qui sont consistants dans le discours de Tertullus, aussi bien que les éléments d'apologie qui ont une réelle valeur dans le discours de Paul, aient été dédoublés et anticipés de la discussion qui s'est faite plus tard devant Festus. Même le prétexte du renvoi : « J'examinerai votre affaire quand Lysias sera venu », paraît surajouté, en corrélation avec l'appel au témoignage du tribun dans le discours de Tertullus (v. 8), le rapport de Lysias ayant dû être suffisamment explicite, et le rédacteur ayant probablement cédé à la tentation d'indiquer un prétexte et un terme à l'ajournement.

Mais la réponse de Félix est motivée dans le récit par la connaissance préalable qu'il aurait eue de « la voie » : le procureur savait à quoi s'en tenir au sujet du christianisme. Le fait en soi n'a rien d'étonnant ; Félix, depuis plusieurs années dans le pays, pouvait bien connaître l'existence de la secte chrétienne ; ce que l'on voit moins bien est en quoi cette connaissance a pu influencer sa décision dans le cas présent. Si la remarque vient de la source, comme il est probable, elle a pu signifier simplement que le procureur, saisi de la requête du sanhédrin, l'ajourna sans demander d'explication, parce qu'il n'en avait pas besoin au sujet du christianisme. Seulement il semblerait

jugeraï votre affaire. » ²² Il ordonna au centurion de le tenir en garde, de (lui) laisser quelque liberté, et de n'empêcher aucun des siens de l'assister.

que cette connaissance du christianisme ait été pour quelque chose dans l'ajournement. Le rédacteur, qui va nous montrer Félix et sa femme écoutant les instructions de Paul comme des enfants au catéchisme, prête au procureur des sentiments de curiosité bienveillante : la source, au contraire, présentait Félix comme instruit, non comme curieux de s'instruire, et il n'est pas autrement probable qu'elle lui ait attribué une certaine inclination, — bien surprenante chez un tel personnage, — vers le christianisme. L'ajournement de la décision n'est pas une mesure favorable à Paul, et l'Apôtre espérait tout autre chose de son recours au procureur. Inspirée par des considérations politiques, cette mesure avait le double avantage de retenir captif l'agitateur dont se plaignaient les Juifs, et de ne point livrer à ceux-ci un citoyen romain que le procureur n'avait pas le droit d'abandonner à leur vengeance. Comme il ne sera plus question de Lysias, le motif de l'ajournement, s'il n'est pas une addition du rédacteur, n'aura été qu'un prétexte dans la bouche du procureur. L'ajournement était la solution provisoire du problème que posaient devant le procureur l'arrestation de Paul et la requête du sanhédrin. L'autorité juive n'avait pas trop à se plaindre, puisque celui qu'elle regardait comme l'ennemi du judaïsme était retenu prisonnier ; et Paul, qui pourrait à la longue s'impatienter de sa captivité, trouvait quelque satisfaction à être, pour le moment, garanti contre les poursuites des Juifs.

Ce qui est dit ensuite du traitement fait au prisonnier ne dément pas ces conjectures. Félix — « ordonna au centurion de le tenir en garde, en lui laissant quelques facilités », — spécialement — « en permettant aux siens de l'assister ». — Ces indications peuvent très bien venir de source. Elles font entrevoir un régime de captivité fort analogue à celui dont Paul jouira plus tard à Rome et qui, par conséquent, n'est pas dû à une faveur spéciale de Félix, mais à la qualité de citoyen romain qui appartient au détenu. Le texte parle du centurion comme si on le connaissait, bien qu'il n'ait pas été ou qu'il semble n'avoir pas été mentionné auparavant. Ne serait-ce pas que, dans la source, Paul avait été conduit de Jérusalem à Césarée par un seul centurion, ainsi qu'il a été conjecturé plus haut, et que le même centurion est resté chargé de sa surveillance ? Mais on peut

²⁴ Or, après quelques jours, Félix, étant venu avec Drusilla sa femme, qui était juive, envoya chercher Paul, et il l'entendit

aussi bien penser qu'il s'agit du centurion préposé à la surveillance des prisonniers enfermés au palais d'Hérode.

LXV. — RELATIONS DE PAUL AVEC FÉLIX

Dans cette situation, l'existence de Paul ne pouvait guère être marquée d'incidents notables, et il semble que la source n'en signalait aucun, l'affaire du procès n'ayant subi aucun changement jusqu'à l'arrivée de Festus, le successeur de Félix. Mais le rédacteur n'a pu s'empêcher de remplir ce temps vide en y logant quelque trait édifiant, et il n'a rien trouvé de mieux que d'amener devant Paul, pour y recevoir des leçons de morale, — d'autant plus inutiles, hélas ! qu'ils en avaient plus grand besoin, — le procureur Félix et sa femme Drusilla. Le faible qu'il a pour les grands personnages lui a fait fermer les yeux sur l'indignité du couple qu'il met ainsi en rapports presque intimes avec l'Apôtre ; et il en sera de même plus loin pour Agrippa et Bérénice.

Drusilla, comme le dit notre texte, était juive, bien qu'elle eût épousé un païen ; elle était même fille du roi Agrippa I^{er}, sœur d'Agrippa II et de Bérénice ; elle avait été quelque temps reine. Agée de six ans à la mort de son père (en 44), Drusilla, vers l'an 52, avait épousé le roi d'Emèse, Aziz, qui s'était fait circoncire afin d'obtenir la main de cette princesse hérodiennne ; mais leur union avait peu duré, parce que le procureur Félix, ayant vu Drusilla, en était devenu amoureux et avait réussi à la détacher de son mari par les bons offices d'un sien ami, magicien juif, originaire de Chypre. Joséphe, qui raconte cette louche histoire (*Ant.* XX, 7, 1-2), dit que Drusilla ne se fit pas scrupule d'épouser le procureur incirconcis, parce qu'elle voulait se soustraire à la jalousie de Bérénice, son aînée de dix ans, à qui sa grande beauté faisait ombrage. C'est cette jeune et vicieuse personne, — elle avait bien quinze ou seize ans, en 53, quand elle prit son second mari, et pas plus de dix-huit probablement, à l'époque où se place notre récit, — que l'on va nous montrer pieusement recueillie devant l'Apôtre des gentils. Certains exégètes ont poussé la complaisance jusqu'à supposer que le magicien qui avait favorisé l'union de Félix et de Drusilla avait également ménagé les entretiens de Paul avec ces dignes époux, que c'était le même que Bar-Iésous Elymas

au sujet de la foi en Jésus-Christ. ²⁵ Mais, comme il discourait sur la justice, la continence et le jugement à venir, Félix, saisi

qui jadis opérait auprès de Sergius Paulus (xiii, 8); enfin que ce charlatan glorieux serait intervenu en quatrième dans les chrétiennes conversations de Césarée (CLEMEN, II, 268-269). Le malheur est, pour ces trop ingénieuses conjectures (cf. *supr.*, p. 513), que l'histoire de Sergius Paulus est fort suspecte et que le présent récit n'est pas plus solide.

La notice commence avec une gaucherie qui trahit la surcharge. — « Après un certain nombre de jours ». — Indication aussi vague qu'il convient. — « Félix, étant arrivé avec Drusilla sa femme, qui était juive, fit venir Paul. » — Le rédacteur paraît oublier que Félix habite « le prétoire d'Hérode », où Paul est aussi logé. Rien ne sert de dire que Paul est relégué dans quelque dépendance, puisque Félix est censé se déplacer pour le voir. Félix, comme s'il n'avait pas de souci plus pressant, fait parler son prisonnier sur la foi chrétienne. On suppose volontiers que c'est Drusilla qui a provoqué l'entretien, et une variante (marge Philox.) le dit expressément : « Après quelques jours, Drusilla, la femme de Félix, qui était juive, *demanda à voir Paul et à entendre la parole ; voulant donc lui donner satisfaction*, il manda Paul, etc. Le texte n'en dit pas tant, et le rédacteur donne simplement à entendre que Félix, en tant que mari d'une juive, — motif qui atteste chez celui qui l'invente une certaine audace ou beaucoup de naïveté, si l'on a égard aux circonstances dans lesquelles s'est fait le mariage, — s'intéresse aux choses de la religion juive et à la controverse chrétienne. Ce n'est pas précisément ce qu'avait voulu signifier la source, en disant que Félix connaissait bien le christianisme. Du reste, Paul est censé parler pour le procureur, et Drusilla joue un rôle de personnage muet, comme plus loin Bérénice auprès d'Agrippa.

Voilà donc Paul exposant la foi du Christ à ce fonctionnaire sans scrupules, devant cette juive en rupture de judaïsme et de moralité. Tout alla bien, dit notre candide romancier, tant qu'il parla des choses qui sont proprement de la foi ; mais ce fut un changement à vue quand il parla de la conduite. Félix — « fit venir Paul et il l'écouta » — parlant — « sur la foi au Christ Jésus ; mais quand il discourut de justice, de chasteté », — deux articles touchant lesquels on doit supposer que la conduite du procureur laissait passablement à désirer, — « et du jugement à venir », — du prochain jugement de

d'épouvante, repartit : « Pour le moment, va ; et quand j'aurai le temps, je te ferai appeler ». ¹⁰ Il espérait aussi que de l'argent

Dieu, où les injustes et les impudiques seront condamnés comme il faut, — « Félix, terrifié, » — coupa court et — « répliqua : « Pour le moment », — c'est assez ; — « va ; quand j'aurai le temps, je te rappellerai ». — Innocente fiction, qui nous montre un Félix plus timoré qu'on ne s'y attendrait en lisant Tacite et Josèphe. Mais, puisque le rédacteur a cru pouvoir l'intéresser à la théologie de Paul, il pouvait tout aussi bien le faire trembler devant sa morale. La discrète ironie que les commentateurs croient discerner dans cette fiction pourrait être aisément tournée contre ceux qui prennent au sérieux une si touchante pauvreté. La psychologie de Félix n'est point en cause, et ce n'est pas en souriant que le narrateur nous le montre effrayé par la perspective du jugement dernier. Il faut bien trouver un effet quelconque au discours de Paul, et puisqu'on ne peut déceimment parler de conversion, du moins peut-on imaginer, pour l'édification de l'honnête lecteur, que ce méchant homme a frissonné quand on lui a parlé de la justice, qu'il ne pratiquait point, de la pureté des mœurs, qu'il ignorait tout autant, et du jugement dernier qui serait dur à ses pareils. Par cet enfantillage le rédacteur rachète l'espèce d'incongruité qu'il a commise en plaçant, pour ainsi dire, son héros dans l'intimité de ce couple méprisable : l'Apôtre leur a dit des vérités, et Félix s'est effaré devant le jugement dernier ; que faut-il de plus ?

Au surplus, Félix n'était pas encore trop effrayé. Il congédie Paul, mais en lui donnant rendez-vous pour une autre fois. C'est que le rédacteur est soucieux de remplir le temps de la captivité à Césarée : les entretiens de Félix avec Paul y pourvoient. Il s'ingénie à y trouver encore un autre motif que le goût du procureur pour les leçons de l'Apôtre. — « Aussi bien » — Félix — « nourrissait-il en même temps l'espoir que de l'argent lui serait donné par Paul ». — Et les commentateurs de penser à la collecte, en supposant Félix instruit de ce que Paul avait apporté une grosse somme à Jérusalem, comme il a dû le savoir, en effet, et par Paul lui-même, qui lui a dit les motifs de son voyage. Le procureur aurait pensé que son prisonnier pourrait encore tirer quelque chose des groupes chrétiens qui lui étaient dévoués. Tout cela est possible, et peut-être vrai ; mais le rédacteur le dit par conjecture, et sans craindre de calomnier un homme dont la réputation était mauvaise. Les nombreux et fréquents entretiens de Félix avec Paul sont donc expliqués de deux façons,

lui serait donné par Paul. C'est pourquoi il l'envoyait assez

par l'intérêt qu'y prend le procureur, et par l'arrière-pensée qu'il nourrit de faire acheter la mise en liberté de l'Apôtre. Ces entretiens n'ont pas plus de réalité que ceux d'Antipas avec Jean-Baptiste ; ce n'est qu'une pièce de remplissage, comme il y en a beaucoup trop dans les Actes. Tout au plus ce qui est dit touchant la question d'argent pourrait-il être une indication de la source, à rattacher à ce qu'on a lu plus haut (v. 23) des facilités données au prisonnier.

La donnée chronologique : — « Au bout de deux ans, Félix eut pour successeur Porcius Festus », — nous ramène sur un terrain plus solide. Elle fait suite aux renseignements de la source touchant la façon dont Paul avait été traité à Césarée pendant sa captivité (v. 23). Malheureusement elle est susceptible de deux interprétations.

On peut entendre que deux ans se passèrent depuis le dernier événement qui a été mentionné dans le récit, — et qui ne serait pas les entretiens de Félix avec Paul, mais l'ajournement de la requête présentée par le sanhédrin, le règlement provisoire de cette affaire, — jusqu'au rappel de Félix et à son remplacement par Festus. Cette interprétation paraît naturelle eu égard au contexte, surtout au contexte primitif qu'il est permis de lui attribuer. Et il n'y a pas lieu d'objecter qu'un pareil délai dans l'examen de l'affaire serait invraisemblable, ou que les discours imaginés par le rédacteur ne fournissent pas l'emploi de ce temps. La lenteur ou plutôt l'arrêt de la procédure n'a rien de contraire aux habitudes de l'époque, et l'on aurait tort de penser que la justice des procureurs, surtout celle de Félix, devait être minutieuse et rapide. Josèphe (*Vita*, 3) raconte qu'il vint à Rome (en 64) pour solliciter de l'empereur la libération, — qu'il obtint de Néron par l'entremise de Poppée, — de quelques prêtres que Félix, pour un motif futile, avait envoyés de Judée afin qu'ils fussent jugés par l'empereur, et qui étaient restés en prison pendant des années. On remarquera que l'autorité juive n'avait pas trop lieu de se plaindre tant que Paul restait prisonnier, et que la solution adoptée par le procureur était plutôt un déni de justice à l'égard de Paul. Quant au vide des deux ans, il résulterait de la situation même. Luc n'y aurait rien mis, parce qu'il n'avait rien à y mettre. Il n'y aurait aujourd'hui pour s'en étonner que des commentateurs insuffisamment attentifs aux réalités de l'histoire.

Une autre interprétation (jadis proposée par Petau, reprise par WELLHAUSEN, 10, et SCHWARTZ, 294), qui a gagné quelque faveur en

souvent chercher pour converser avec lui. ²⁷ Et deux années

ces derniers temps, consisterait à rapporter l'indication chronologique à la magistrature de Félix, qui, ayant occupé son poste pendant deux années, aurait été remplacé au bout de ce temps par Festus. Cette interprétation est irréprochable au point de vue grammatical, et même on peut trouver qu'elle donne à la phrase plus d'unité, que même, pour la logique, elle est préférable à l'autre, vu que le départ de Félix n'est pas à dater d'après l'affaire de Paul. Mais il est aisé de répondre que l'auteur de cette notice n'a aucunement l'intention de dater le départ de Félix, et qu'il n'a pas d'intérêt à mesurer le temps de son gouvernement, tandis qu'il a intérêt à mesurer le temps que Paul a passé à Césarée, temps qu'il détermine par rapport au changement de procureur, puisque c'est ce changement qui a marqué le terme du séjour à Césarée en provoquant l'appel de l'Apôtre au tribunal de l'empereur. La véritable logique de la phrase n'est pas à considérer indépendamment du contexte qui représente en sa totalité la pensée de l'auteur; quoique la structure du discours soit moins uniformément équilibrée si l'indication des deux ans ne concerne pas le sujet de la proposition principale, l'équilibre général ne laisse pas d'être satisfaisant, puisque cette indication concerne le sujet qui occupait antérieurement et qui ne laisse pas de dominer l'esprit du narrateur. Il semble donc plus probable que les deux années représentent la durée du séjour de Paul à Césarée. On a pu voir que le rédacteur des Actes a ainsi compris la donnée de la source et qu'il s'est ingénié à remplir ce temps vide. Son opinion est à considérer, et l'on ne doit pas se hâter de lui prêter un contresens, puisque l'indication paraît plutôt le gêner et qu'il pouvait savoir par ailleurs à quoi s'en tenir sur le fait de la captivité à Césarée.

Toutefois la question est à examiner aussi par rapport à Félix, à la durée de sa magistrature et au temps où cette magistrature a pris fin. Ainsi qu'il a été dit plus haut, Antonius Félix était devenu procureur de Judée en 52. La Chronique d'Eusèbe indique la onzième année de Claude, c'est-à-dire l'an 51 : en suivant cette indication, et en admettant que Félix n'a gouverné que deux ans, son rappel se placerait en 53, avant la mort de Claude; or il est certain que Félix n'a été rappelé que par Néron. D'ailleurs la date de 52 paraît garantie par Josèphe (*Ant.* XX, 17-19, *Bell.* II, 12, 8). Dans la Chronique d'Eusèbe, le rappel de Félix est marqué à la seconde année de Néron (octobre 55-oct. 56), ce qui ferait, d'après Eusèbe, quatre ou

s'étant accomplis, Félix eut pour successeur Porcius Festus ; et voulant obliger les Juifs, Félix laissa Paul emprisonné.

cinq ans d'administration, et trois ou quatre si l'on prend 52 comme date initiale. Plusieurs croient pouvoir placer au commencement de l'année 55 le rappel de Félix, parce que, selon eux, ce rappel a dû suivre immédiatement la disgrâce de Pallas, frère de Félix, que Tacite (*Ann.* XIII, 14, 15) présente comme antérieure de quelques jours à la mort de Britannicus (février 55). Il est vrai que Josèphe (*Ant.* XX, 8, 9) dit que Félix, après son rappel, fut protégé auprès de Néron par le crédit de Pallas. Mais on ne fait pas état de cette donnée, qui, combinée avec celle de Tacite, mettrait, croit-on, le rappel de Félix tout au début du règne de Néron, avant la disgrâce de Pallas. Josèphe ne marque aucune date pour le rappel de Félix, mais les nombreux faits qu'il place sous le gouvernement de ce procurateur et le règne de Néron ne permettent pas de mettre le rappel de Félix au commencement de l'année 55. Si l'on accepte l'indication d'Eusèbe, Félix aurait été rappelé dans l'été de 56. Albinus était procurateur en 62 (d'après JOSÈPHE, *Bell.* VI, 5, 3), et la Chronique d'Eusèbe rapporte son entrée en fonctions à la septième année de Néron (60-61); le successeur de Félix, Festus, serait donc entré en fonctions dans l'été de 56 et il serait mort au courant de l'année 61. On a voulu souvent raccourcir la durée de cette magistrature, sous prétexte que Josèphe en raconte fort peu de chose ; mais Josèphe raconte surtout les abus et malheurs qui résultèrent de la mauvaise administration des procurateurs, et l'administration de Festus paraît avoir été sage et modérée. Rien donc n'empêche d'admettre la date de 56 pour le remplacement de Félix par Festus. La disgrâce de Pallas a pu n'entraîner pas immédiatement le rappel de son frère, et il n'est même pas impossible que Pallas, auquel Néron n'osa pas toucher longtemps encore après l'avoir écarté du pouvoir, ait contribué à empêcher que Félix ne fût inquiété après sa révocation. Une grosse erreur n'est pas probable dans la computation d'Eusèbe ; tout au plus pourrait-on se demander, puisque la Chronique paraît anticiper d'un an l'arrivée de Félix, s'il ne serait pas mieux de mettre le rappel en 57.

D'après notre texte, ce serait pour faire plaisir aux Juifs que Félix, en partant, aurait laissé Paul en prison. — « Voulant s'assurer la reconnaissance des Juifs » — par cette faveur, — « il laissa », — en partant, — « Paul dans les chaînes », — il s'abstint de le mettre en liberté avant de quitter le pays. La remarque paraît ajoutée à l'indi-

cation concernant le changement de procureur. Félix, autant qu'on en peut juger, n'était pas plus soucieux de plaire aux Juifs que ne l'était en son temps Pilate. Le rédacteur, qui ne s'inquiète pas du problème juridique posé par l'arrestation de Paul, est préoccupé de faire entendre que le magistrat romain tenait son prisonnier pour innocent, et qu'il l'aurait mis en liberté avant de quitter son emploi s'il n'avait voulu gagner la faveur des Juifs en le laissant en prison. De l'innocence ou de la culpabilité de Paul à l'égard du judaïsme Félix n'avait cure ; s'il l'avait retenu captif, c'était bien, en un sens, pour faire plaisir aux Juifs, pour satisfaire (en quelque manière à la requête du sanhédrin, mais c'était surtout pour étouffer une affaire fâcheuse ; il n'avait certainement pas la moindre envie de remettre Paul en liberté, trouvant fort bon que cet agitateur fût immobilisé. Le sanhédrin paraît s'être arrangé de cette solution, sachant que la qualité de citoyen romain, invoquée par Paul, faisait obstacle aux prétentions de l'autorité juive et embarrassait le procureur. Si l'on admet les deux ans de captivité à Césarée, l'on devra aussi admettre comme probable qu'une entente au moins tacite s'était établie entre le procureur et le sanhédrin pour laisser dormir l'affaire. On ne voit pas pourquoi Félix, au moment de son rappel, aurait changé d'avis, ni comment, une fois révoqué de sa fonction, il aurait pu prononcer le jugement définitif qu'il n'avait pas voulu rendre deux ans auparavant. Il aura tout naturellement laissé l'affaire dans l'état où elle se trouvait au moment où il fut relevé de sa magistrature. Les pourparlers discrets qui avaient eu lieu entre lui et l'autorité juive auront échappé à la connaissance de Paul, qui n'aura pas su au juste pourquoi l'ajournement prononcé par le procureur avait trainé en longueur, l'examen de la question n'ayant, à ce qu'il semble, jamais été repris.

Une variante de la version syriaque philoxénienne, en rapport avec celle qui a été précédemment citée (pour le v. 27), dit que Félix, remplacé par Festus, « laissa Paul en prison, à cause de Drusilla ». — Explication de la leçon commune, en rapport avec l'importance qu'il plaît à ce témoin d'attribuer au rôle de Drusilla, qui se trouve ici représenter les Juifs, dans l'intérêt desquels elle aura parlé ; et fantaisie greffée sur la fiction du rédacteur. Celui-ci, dans ce passage et plus loin (xxvi, 29), représente Paul comme « lié » ou « enchaîné », ce qui n'est pas exact, si on veut l'entendre de lourdes chaînes et d'entraves, vu que l'Apôtre n'était pas aux fers, mais sous la surveillance permanente d'un soldat auquel il était attaché par un lien, afin de prévenir toute évasion.

xxv, ¹ Festus donc, étant entré en son gouvernement, monta trois jours après à Jérusalem, de Césarée ; ² et les grands-prêtres

LXVI. — LE PROCÈS DEVANT FESTUS. L'APPEL A CÉSAR

Le changement de procureur faisait tomber l'espèce de compromis adopté par Félix, et l'autorité juive semble n'avoir pas perdu de temps pour prendre ses sûretés auprès de Festus. — « Monté à l'éparchie », — c'est-à-dire venu à Césarée, pour y prendre possession de son gouvernement, (ἐπιβὰς τῇ ἐπαρχείῳ, leçon des ms. SA, signifie « étant entré en fonction de préfet » ; et ἐ. τῇ ἐπαρχίᾳ, leçon commune, « arrivé à la province », ce qui donne peut-être un sens moins satisfaisant), — « Festus, après trois jours, vint de Césarée », — sa résidence officielle, — « à Jérusalem », — qui restait la capitale de la Judée et, en tant que siège du pontificat et du sanhédrin, un centre dirigeant où il convenait que le nouveau procureur se montrât le plus tôt possible. — « Et les grands-prêtres et les principaux des Juifs lui notifièrent contre Paul » — la dénonciation, plainte ou requête, qui avait été jadis adressée à Félix. L'auteur emploie ici les termes (ἐνεφάνισαν... αὐτῷ... κατὰ τοῦ Παύλου) dont il s'est servi plus haut (xxiv, 1) pour caractériser la démarche du grand-prêtre Ananie et de la délégation du sanhédrin auprès de Félix. Mais on doit remarquer que cette fois le grand-prêtre n'est pas nommé, et que cette circonstance ne plaide pas contre l'originalité du récit, Ananie ayant dû être nommé à faux par le rédacteur dans la description qu'il a faite du procès devant le prédécesseur de Festus. La procédure recommence exactement comme si cette première démarche n'avait pas eu lieu, ce qui ne laisse pas d'être un peu déconcertant, bien que la démarche en question n'ait pas eu de suite. Pour expliquer cette singularité de la rédaction, force est d'admettre, ou que le rédacteur abrège la requête présentée à Festus, ou que l'audience solennelle qui a été décrite au chapitre précédent n'a pas eu lieu dans la réalité, le rédacteur, par le procédé de dédoublement qui lui est familier, ayant anticipé dans les arrangements qui furent pris entre Félix et le sanhédrin au sujet de Paul, la discussion publique et contradictoire qui n'eut lieu qu'une fois sous Festus. Mais il paraît trop risqué de supposer (avec WEIZSÆCKER, *Apost. Zeitalter*, 440 ss.) que l'affaire tout entière se serait déroulée sous l'un ou l'autre des deux procureurs, soit Félix, soit Festus, et que le rédacteur, dans l'incertitude, aurait dédoublé le jugement. La source ne pouvait avoir d'hésitation sur ce point ; c'est

et les principaux des Juifs lui signifèrent (leur requête) contre Paul, et ils le prièrent, ³ demandant faveur contre lui, de le faire venir à Jérusalem, embuscade étant préparée par eux pour le tuer sur le chemin. ⁴ Festus donc leur répondit que Paul était gardé à Césarée, mais que lui-même devait bientôt partir :

de la source que paraît venir l'indication relative au changement de procureur ; et l'on vient de voir en quoi a consisté le dédoublement. Il est donc plus sage d'admettre que, Paul ayant été arrêté sous Félix, une décision ferme ne fut officiellement prise à son sujet que sous Festus, parce que Félix, sans décider l'affaire à fond, avait ajourné la requête que le sanhédrin lui avait fait présenter au sujet de Paul. Il importait au sanhédrin de renouveler promptement sa demande, sans insister sur la mesure dilatoire qu'avait prise Félix ; autrement Paul solliciterait de Festus sa mise en liberté, qui ne pourrait lui être refusée si nul accusateur ne se présentait contre lui.

« Et ils le priaient, sollicitant » — de lui comme — « faveur contre » — Paul, — « qu'il l'envoyât à Jérusalem, préparant » — en secret, de leur côté, — « une embuscade pour le tuer sur le chemin ». — Si le sanhédrin réclamait Paul, c'était pour le juger, et les autorités juives n'ont pas pu demander comme une « faveur » qu'on leur amenât Paul à Jérusalem. C'est à Jérusalem et non à Césarée que siégeait le sanhédrin. La réclamation du sanhédrin au sujet de Paul impliquait donc nécessairement le transfert de celui-ci à Jérusalem. Le sanhédrin n'a pas présenté à Festus une dénonciation et une supplique ; il a présenté une requête motivée, pour que le prisonnier Paul fût remis à ceux qui prétendaient être ses juges légitimes et avoir le droit de le juger à Jérusalem selon la Loi. Ainsi l'embuscade juive est de celui qui en a déjà tant inventé dans le livre des Actes. Mais il se peut que la source ait mentionné déjà le transfert à Jérusalem en disant simplement : « Et ils le sollicitèrent, demandant qu'il l'envoyât à Jérusalem ».

« Festus donc leur répondit que Paul était gardé à Césarée », — c'est-à-dire que l'individu en question devait rester où il était tant que le procureur n'aurait pas statué sur la requête à lui faite, — « mais que lui-même devait bientôt partir ». — Festus ne pouvait prendre de décision qu'à Césarée, mais il y va retourner ; que le sanhédrin envoie donc à Césarée des délégués pour soutenir l'accusation sur laquelle se fonde la demande. On verra plus loin (v. 15) que le rédacteur s'est fait une idée fort peu juridique de la procédure : il

« ⁴ Que ceux donc d'entre vous, dit-il, qui ont pouvoir, m'accompagnant, s'il y a quelque chose de répréhensible en cet homme, se portent ses accusateurs ». ⁵ Or, étant demeuré chez eux au plus huit ou dix jours, il revint à Césarée, (et) le lende-

suppose que les notables de Jérusalem demandaient à Festus une « condamnation » moyennant laquelle ils auraient pu faire de Paul ce qu'ils auraient voulu, et que la réponse de Festus aurait été justifiée par l'impossibilité où se trouvait le procureur, d'après le droit romain, de condamner un homme sans accusation préalable et sans débat contradictoire de la cause. Autant dire que le rédacteur ne se lasse pas de fausser la perspective, non qu'il n'en comprenne pas les lignes principales, mais parce qu'il veut les effacer. En elle-même, la réponse de Festus n'a rien d'in vraisemblable et n'est pas en contradiction avec le parti qu'il prendra bientôt, à Césarée, de renvoyer Paul devant le sanhédrin. Pour le moment, n'ayant pas examiné ni entendu le principal intéressé, il ne peut faire droit à la requête de l'autorité juive ; après avoir entendu les deux parties, il jugera fondée la demande du sanhédrin, admettra pour le cas en litige la compétence du tribunal juif, et ne laissera ainsi d'autre ressource à Paul que l'appel à César. — « Que ceux donc d'entre vous qui sont puissants, descendant avec » — moi à Césarée, — « s'il y a quelque chose de répréhensible en cet homme, portent contre lui une accusation » — dans les formes. La formule employée pour désigner les délégués à envoyer (οἱ... ἐν ὑμῖν... δυνατοί) n'est pas claire, et sans doute ne l'explique-t-on pas suffisamment en disant que Festus parle en nouveau venu, encore inexpérimenté des choses juives (WENDT, 332) ; mais peut-être y aurait-il lieu d'entendre : « ceux d'entre vous qui sont capables » (cf. XI, 17) de soutenir l'accusation, en état de la faire valoir, qualifiés pour la présenter, n'ont qu'à m'accompagner à Césarée. Si « les puissants », comme il est plus probable, sont les mêmes que « les premiers des Juifs » (v. 2), c'est le sanhédrin tout entier qui serait invité à venir accuser Paul, et la réponse de Festus aura été paraphrasée par le rédacteur.

« Or, étant resté chez eux », — chez les Juifs à Jérusalem, — « pas plus de huit ou dix jours ». — L'on dirait que la durée de ce séjour est comptée de Césarée, comme un temps d'absence dont on ne saurait dire exactement combien de jours ont été passés à Jérusalem. — « Etant descendu à Césarée », — Festus, dès — « le lendemain, prenant séance à son tribunal » — pour examiner officiellement

main, prenant séance au tribunal, il ordonna d'amener Paul.
 17 Et celui-ci étant arrivé, les Juifs venus de Jérusalem l'entourèrent, produisant de nombreuses et graves accusations, qu'ils ne pouvaient prouver, 8 Paul (de son côté) se défendant d'avoir en rien péché, soit contre la Loi des Juifs, soit contre le temple,

l'affaire, — « ordonna d'amener Paul. Celui-ci étant arrivé, les Juifs qui étaient venus » — la veille — « de Jérusalem » — avec le procureur, selon l'invitation qu'il en avait faite, — « entourèrent » — le prévenu. Nul détail sur la qualité des délégués : ce sont les Juifs arrivés de Jérusalem, et l'historien doit supposer que ce sont les délégués du sanhédrin. Pas non plus d'indication précise touchant les charges apportées contre Paul par les Juifs, ni sur l'objet final de leur demande : on dit seulement qu'ils étaient là, — « portant des accusations nombreuses et graves, qu'ils étaient incapables de prouver, Paul », — de son côté, — « se défendant d'avoir enfreint en quoi que ce fût la Loi des Juifs ou le » — respect dû au — « temple, ou » — l'obéissance envers — « César ». — Il n'est pas croyable que la relation de ce débat ait été aussi terne dans la source. Le vague du présent récit ne doit pas tenir seulement à ce que le rédacteur obscurcit volontairement ces préliminaires de l'appel au tribunal de l'empereur, mais à ce qu'il a anticipé dans la séance judiciaire qu'il dit s'être tenue sous Félix certaines indications qu'il préfère ne point répéter dans celle-ci. Mais, puisque Paul se défend d'avoir rien fait contre la Loi, c'est qu'on a produit le grief d'agitation antijuive et perturbatrice du judaïsme (xxiv, 5) ; s'il se défend d'avoir rien fait contre le temple, c'est qu'on a encore allégué la tentative de profanation (xxiv, 6). Il est plus difficile de voir à quoi répond l'Apôtre quand il se défend d'avoir rien fait contre César. Aurait-on présenté sa propagande comme attentatoire à l'autorité impériale en tant que tendant à bouleverser le judaïsme dont l'état légal était officiellement reconnu et fixé par la loi romaine, ou bien se serait-on risqué à signaler que l'eschatologie chrétienne pronostiquait la ruine de l'empire dans la fin prochaine du monde ? Si analogue que fût l'espérance juive, des adversaires peu scrupuleux pouvaient exploiter ce thème. Toutefois la conclusion que Festus va tirer de ce débat montre que le grief politique, s'il a été réellement exprimé, n'a fait aucune impression sur le procureur. Car, si celui-ci avait pensé que Paul fût en contravention avec la loi romaine, il aurait jugé lui-même l'accusé sur ce fait, et il se serait bien gardé d'abandonner l'examen ultérieur de la cause

soit contre César. ^o Et Festus, qui voulait obliger les Juifs, répon-

au sanhédrin. Ou le grief politique a paru inconsistent au procureur, ou bien il n'a pas été mis en avant, et le rédacteur n'aura nommé César dans l'apologie de Paul que pour arrondir le discours, en signifiant que le christianisme est à considérer comme politiquement inoffensif.

Ayant ainsi entendu les deux parties, Festus aurait fait à Paul une proposition dont la portée juridique n'apparaît pas bien nettement. — « Voulant se ménager la reconnaissance des Juifs », — comme plus haut (xxiv, 27) Félix. Et l'on reconnaît à ce trait la main du rédacteur. — « Festus, répondant à Paul », — en conséquence de son apologie, et comme conclusion de ce débat contradictoire, — « dit : « Veux-tu, monté à Jérusalem, être jugé sur cela », — les points agités dans l'accusation et dans la défense, — « par devant moi ». — Le motif de complaisance pour les Juifs doit être écarté. La vérité paraît être que Festus ne voit dans le cas discuté qu'une affaire juive, pour la décision de laquelle il n'est pas compétent. Mais, quel qu'ait été son avis, on n'imagine guère qu'il ait laissé au choix de Paul une décision qui n'appartenait qu'à lui juge, et non à l'accusé. On ne comprend pas, d'ailleurs, pourquoi le procureur veut s'en aller à Jérusalem pour prononcer une sentence sur une cause qui paraît suffisamment entendue à Césarée. Le refus de Paul n'est pas moins étrange en regard de cette proposition. S'il ne s'agissait que de reprendre à Jérusalem l'instruction de l'affaire dans les conditions où elle se poursuit à Césarée sous la direction du procureur, on ne voit pas pourquoi Paul proteste qu'on le livre aux Juifs, et en appelle au tribunal de César, d'autant plus qu'il commence par dire qu'actuellement, devant le procureur, il est au tribunal de César. Cette réponse de Paul paraît avoir été conservée en grande partie telle que la donnait la source ; mais les préliminaires qu'y donne le rédacteur correspondent à une idée non réelle de la situation juridique.

Le rédacteur feint que Festus veut recommencer à Jérusalem l'expérience qui a si bien réussi au tribun Lysias, réunir le sanhédrin pour information plus ample, et aussi prendre son avis sur la culpabilité ou la non culpabilité de l'accusé, solliciter de sa part une sentence qu'il appartiendra d'ailleurs au magistrat romain de ratifier. Festus se dessaisirait de l'enquête, même du jugement, et ne se réserverait que le droit de confirmer la sentence du sanhédrin. Mais cela même ne serait pas livrer Paul aux Juifs ni le soustraire à la juridic

dant à Paul, dit : « Veux-tu monter à Jérusalem pour y être

tion romaine. Sans doute le rédacteur veut-il signifier aussi que Festus, choisissant cette procédure par complaisance pour les Juifs, ne pourra pas se dispenser de confirmer leur jugement, que l'on peut prévoir injuste et défavorable. Le malheur est que tout cela sent l'artifice et met le procureur dans une singulière posture pour un magistrat romain. C'est l'attitude de Pilate dans le procès de Jésus, et l'attitude de Pilate est une fiction des évangélistes. Pilate ne s'est pas borné à ratifier une sentence du sanhédrin, il a jugé Jésus pour grief politique, et il l'a condamné au supplice de la croix. Le cas de Festus est tout autre. Festus estime que les griefs allégués contre Paul n'ont pas de caractère politique, mais il ne les croit pas nuls ni faux au point de vue de la constitution intérieure du judaïsme ; c'est pourquoi il ne se reconnaît pas le droit de prononcer la libération du prisonnier que lui a laissé Félix, et il estime devoir remettre le jugement de la cause au sanhédrin.

On dira que le sanhédrin n'avait pas le droit de porter des sentences capitales, ou tout au moins de les faire exécuter, à moins qu'elles n'eussent été ratifiées par le procureur. Cette opinion s'autorise des évangiles, surtout du quatrième, où elle est énoncée en toutes lettres (Jn. XVIII, 31; cf. XIX, 6-7), et d'une tradition rabbinique peu sûre. La question, reprise en ces derniers temps, a été résolue, sur de bons arguments, en sens contraire de la tradition (cf. *supr.*, p. 309) : le sanhédrin, sous la domination romaine, conservait l'intégrité de sa juridiction religieuse sur le sol palestinien (sauf les limitations géographiques résultant des partages de territoire), et il pouvait rendre des sentences de mort ; il va sans dire que cette juridiction juive n'atteignait que les Juifs, non les étrangers, sauf le cas, cité plus haut, de l'étranger qui aurait pénétré dans l'enceinte sacrée du temple, et que l'autorité juive avait faculté de mettre à mort, fût-il citoyen romain. Les évangiles synoptiques ne nient pas ce droit : la tradition paraît s'être trouvée en présence de ce fait embarrassant, la condamnation de Jésus par Pilate pour cause de sédition, et en avoir atténué la portée dans une intention apologétique, en imaginant que la sentence de mort avait été rendue en réalité par le sanhédrin, qu'on l'avait seulement notifiée à Pilate, et que celui-ci, ayant vainement cherché à sauver Jésus par moyen de grâce, s'était vu contraint de l'exécuter ; le quatrième évangile seul trouve un fondement juridique à cet étrange procédure, en alléguant que l'autorité juive ne

pouvait rendre de sentences capitales, même pour motif religieux, ce qui était vrai seulement, en principe, depuis l'an 70. Le point de vue des Actes est encore celui des trois premiers évangiles : le sanhédrin rendrait dans le cas de Paul une sentence que le procureur se verrait obligé d'exécuter. En fait, Paul, une fois livré à la juridiction du sanhédrin, lui aurait appartenu complètement, et la décision de Festus n'a pu avoir la forme conditionnelle qu'elle affecte dans la rédaction des Actes.

Festus s'est déclaré incompetent; la réponse de Paul montre que le procureur l'avait purement et simplement renvoyé devant le tribunal juif. Il ne semble pas que le grief de profanation du temple ait été retenu ; car, dans ce cas, bien que Paul ne fût pas le profanateur, il aurait été l'auteur responsable de la profanation, et Félix l'aurait tout de suite rendu au sanhédrin, parce que la qualité de citoyen romain n'aurait pas protégé le coupable. On a pu voir que ce grief, dans le discours de Tertullus, s'efface derrière le grief d'agitation antijuive, et ne figure que pour mémoire. Il est probable que, dans la réalité, le grief d'agitation antijuive a été seul retenu, parce que l'impossibilité de faire valoir le grief de sacrilège a, dès l'abord, paru évidente aux accusateurs. Mais la qualité de citoyen romain, dont Paul s'était couvert aussitôt après son arrestation, obligeant ainsi le tribun à l'envoyer à Césarée, laissait à l'Apôtre une ressource contre la décision de Festus. Félix paraît avoir louvoyé, retenant Paul parce qu'il jugeait inopportun de le remettre en liberté, et ne le livrant pas au sanhédrin, parce qu'il ne se souciait pas autrement de satisfaire celui-ci, ou bien parce que Paul avait contre cette décision la ressource de l'appel à César. Cet attermolement et ce compromis pouvaient durer tant que durerait l'administration même de Félix. La situation changeait avec le successeur, surtout si ce successeur était un magistrat intègre. Le sanhédrin voulut une solution ferme, estimant peut-être que Paul n'oserait pas décliner officiellement sa juridiction, parce que ce serait se mettre lui-même en dehors du judaïsme. Festus parut tout disposé à donner cette solution définitive, et l'on peut croire que Paul aussi l'attendait avec impatience. Seulement Paul, qui avait mis son espoir dans la justice romaine, s'était flatté que le procureur déclarerait mal fondée la requête du sanhédrin et prononcerait sa mise en liberté.

Il n'en fut rien, et ce résultat négatif ne doit pas faire suspecter l'équité de Festus. En présence d'un Juif accusé par les autorités juives, non sur des apparences mais d'après le fait d'une propagande active et publique, de révolutionner le judaïsme, le procureur

jugé sur tout cela par moi ? » ¹⁰ Paul dit : « Je suis au tribunal

déclare ne pouvoir apprécier le cas, très réel d'ailleurs et très épineux, qui lui est soumis : c'est aux autorités juives qu'il appartient de voir si l'action religieuse de Paul est en contradiction essentielle avec les principes du judaïsme. Reste, il est vrai, la qualité de citoyen romain, qui ne permet pas à Festus de prononcer un renvoi sans possibilité d'appel. C'est uniquement le droit d'appel qui rend, d'une certaine façon, conditionnelle la décision du procureur ; et c'est à raison de cette condition que le rédacteur, ne pouvant pas supprimer l'appel, et ne voulant pas le présenter sous son vrai jour, comme un refus absolu de comparaître devant le tribunal suprême du judaïsme, a jugé bon de transformer le jugement de Festus en proposition benévole que Paul aura écartée parce qu'il ne voyait pas de motif à cette concession, le procureur étant assuré de son innocence, et ses accusateurs ne poursuivant que la mort d'un homme qui était meilleur juif qu'eux. Cette perspective n'a pu qu'altérer gravement la physionomie réelle des faits ; mais ce n'est pas à l'ignorance, c'est au parti pris très conscient et très délibéré du rédacteur, qu'il faut attribuer ce résultat.

L'appel à César restait l'unique ressource de l'Apôtre, puisque le procureur refusait de se prononcer lui-même. Paul avait pensé d'abord que le procureur, sans égard aux réclamations juives, mettrait en liberté un citoyen romain qui était parfaitement en règle avec la loi romaine. Cependant l'attitude de Félix avait dû le faire réfléchir et peut-être éveiller en lui l'idée de recourir, si besoin était, à la juridiction supérieure que pouvait réclamer tout citoyen romain ; il est même possible que Festus, tout en renvoyant, parce qu'il se croyait incompétent, son affaire devant le sanhédrin, l'ait averti de son droit. Toujours est-il que Paul, au moment voulu, semble n'avoir éprouvé aucune hésitation. N'ayant que le choix entre la sentence de mort que lui réserve le sanhédrin, et la chance d'absolution que lui offre l'appel à César, il en appelle au tribunal de l'empereur. Le chrétien essaie de se sauver par cette porte, en reniant le Juif. Se faisait-il beaucoup d'illusions sur la justice du tribunal impérial ? On ne saurait le dire. Peut-être pensait-il que ce tribunal serait moins accessible que celui du procureur aux influences juives, à la considération des intérêts particuliers du judaïsme, et que même il reconnaîtrait, en le libérant lui-même, la légitimité de la propagande chrétienne, ou plus exactement sa licéité. C'est le contraire, hélas ! qui devait arri-

de César ; c'est là que je dois être jugé. Je n'ai fait aucun tort

ver. Mais on conçoit que la moindre lueur d'espérance ait décidé Paul à faire ce qu'il a fait. L'appel le conduisait à Rome, et, s'il plaisait à César de proclamer son innocence, il n'y aurait de temps perdu pour son œuvre que les années de sa captivité.

« Mais Paul dit : « Je suis devant le tribunal de César ; c'est là que je dois être jugé. » — Assertion fort naturelle dans la circonstance, et qui, bien entendue, n'offre aucune contradiction avec l'appel par lequel se conclut le discours, comme si Paul, après avoir affirmé qu'il est devant le procureur et qu'il doit être jugé par lui, déclarait qu'il veut être jugé ailleurs. La justice romaine était partout la justice de l'empereur, ce qui n'empêchait pas le droit d'appel à César d'exister pour tout citoyen romain. Paul signifie donc, pour commencer, qu'il est justiciable de l'autorité romaine, de l'autorité impériale, et qu'il n'entend pas s'y laisser soustraire ; si justice ne lui est pas rendue au premier degré de cette juridiction, il va au degré supérieur, parce qu'il ne veut pas être jugé ailleurs que « devant le tribunal de César ». Le sens de cette réplique n'a pas toujours été compris, parce que l'artifice du rédacteur en voilait la portée juridique. Il est assez clair pourtant que Paul réclame d'être jugé par César, parce qu'il ne veut pas être jugé par le tribunal juif, et parce que le procureur le renvoie devant le tribunal juif ; il est devant César et il y restera, du représentant de César il ira à César en personne.

Cette déclaration est suivie d'une phrase un peu vague et suspecte. — « Je n'ai fait aucun tort aux Juifs, comme tu le sais fort bien. » — Assurément Paul peut se défendre d'avoir commis aucun attentat contre le judaïsme ; mais comment peut-il savoir que Festus le tient pour innocent, comment se permettrait-il de le lui dire ? N'est-ce point plutôt le rédacteur qui retourne à son gré la signification de l'appel ? Dans la réalité, Paul aurait fait à Festus un sanglant reproche, celui de livrer sciemment un innocent à un tribunal qui n'a aucun motif légitime de le réclamer. Mais telle n'est point l'idée du texte, et la chose est dite en manière de compliment. Selon le point de vue du rédacteur, Festus a bien compris qu'en toute cette affaire il ne s'agit que de théologie, de questions de croyance librement débattues entre Juifs, comme les points qui divisent entre eux les pharisiens et les sadducéens. Hypothèse fautive à tous égards, et même par rapport au sanhédrin, qui n'est pas une assemblée de théologiens ni un concile. Toutefois le procureur, saisi de la demande du sanhé-

aux Juifs, comme toi-même le sais fort bien. ¹¹ Si donc j'ai fait tort et que j'aie accompli (un acte) qui mérite la mort, je ne refuse pas de mourir ; mais, si rien n'existe de ce dont ceux-ci m'accusent, nul ne peut leur faire don de moi. J'en appelle à César, » ¹² Alors Festus, ayant conféré avec son conseil, répondit : « Tu en as appelé à César, tu iras à César. »

drin, est censé ne pouvoir y opposer un refus, pas plus qu'il ne pourra s'abstenir de sanctionner la sentence que le sanhédrin portera sous ses yeux, l'on peut dire sous sa présidence (cf. xxiii, 30 et xxv, 9), si Paul se laisse juger à Jérusalem. La même perspective domine la suite du discours. — « Si j'ai commis une injustice, et fait quelque chose qui mérite la mort, je ne refuse pas de mourir. » — Déclaration superflue, puisque Paul a commencé par dire qu'il n'était coupable de rien et que le procureur le sait bien ; au surplus, dans un procès criminel, une déclaration de ce genre est peu naturelle, puisque le condamné n'a pas à accepter ou à refuser la peine. — « Mais, si rien ne tient de ce dont ceux-ci m'accusent, nul ne peut leur faire cadeau (χαρίσασθαι) de ma personne. » — L'expression n'a rien de juridique, bien qu'on la retrouve un peu plus loin (v. 16) dans la bouche du procureur. Elle n'a de sens que par rapport à l'hypothèse rédactionnelle : Festus donnerait au sanhédrin un innocent, un homme que lui-même n'a pas voulu condamner, mais qu'il livre faute de pouvoir le refuser. Il est dit plus haut (iii, 14) que Barabbas a été « donné » par Pilate aux Juifs ; mais là l'expression était moins choquante, puisque Barabbas était donné aux Juifs pour grâce ; ici, où Paul serait « donné » pour condamnation à mort, elle prend, sans que le rédacteur s'en aperçoive, une nuance d'ironie qui serait tout à fait déplacée dans la circonstance, et Paul n'aurait pu parler ainsi de son renvoi devant le sanhédrin sans faire injure à son juge, ce qui ne pouvait être dans son intention. Peut-être n'est-il pas indifférent de noter que cette déclaration suspecte est exactement parallèle au début du discours par lequel Josèphe (*Vita*, 29), dans la circonstance que nous avons citée plus haut (p. 835), se flatte d'avoir échappé à un péril de mort en opposant l'une à l'autre les deux factions qui composaient son auditoire.

Reste la formule solennelle : — « J'en appelle à César », — qui peut, sans aucun inconvénient, se rattacher à la déclaration : « Je suis devant le tribunal de César, et c'est là que je dois être jugé. » C'est pour n'être pas enlevé au tribunal de César, à la justice romaine, que Paul

¹³ Or, quelques jours s'étant écoulés, le roi Agrippa et Béré-

appelle de Festus à Néron. Aussitôt Festus délibère sur cet appel avec son conseil, les assesseurs, officiers de justice, juristes et secrétaires qui l'assistent en ses fonctions de juge. Il s'agit simplement d'examiner si l'appel est recevable, fait dans les conditions établies par le droit, et c'est pourquoi le colloque de Festus avec son conseil paraît avoir duré fort peu de temps. A ce moment, la question n'est pas de savoir si « la voie » enseignée par Paul relève du judaïsme, ou bien si elle ne constituerait pas, au point de vue romain, une religion illicite, — question qui a pu se poser à Rome et être résolue dans un sens défavorable au christianisme ; — car, cette question, si elle s'est posée en ces termes devant l'esprit du procureur, — ce dont il est permis de douter, — a été tranchée par lui en faveur de la première hypothèse, puisqu'il a déféré Paul au sanhédrin ; mais il y a lieu de voir seulement si Paul est qualifié, personnellement et dans sa situation présente, pour faire l'appel qu'il a formulé. Si l'appel est régulier, le procureur est dessaisi de l'affaire et n'a plus à se prononcer sur le fond. C'est donc sur la régularité de l'appel qu'il se prononce. Paul est citoyen romain, et comme tel, peut, dans les conditions où il se trouve accusé par le sanhédrin, faire appel au jugement de César. — « En conséquence de quoi, Festus, son conseil entendu, prononce : « Tu en as appelé à César, tu iras à César. » — Désormais le sanhédrin est dessaisi de l'affaire aussi bien que le procureur ; c'est à Rome maintenant que l'autorité juive doit porter, non sa réclamation, mais son accusation, car César jugera au fond, et la question de compétence ou de renvoi ne se posera plus. Un demi-siècle plus tard, Pline (*Ep.* X, 96, 4), ayant à juger, en Bithynie, des chrétiens qui étaient citoyens romains, les renvoyait de lui-même à Trajan (*quia cives Romani erant, adnotavi in Urbem remittendos*).

LXVII. — PAUL DEVANT AGRIPPA II

L'appel termine la phase palestinienne du procès de Paul : il n'y a plus maintenant qu'à expédier à Rome le prisonnier ; le sanhédrin se fera représenter pour l'accusation, et le tribunal impérial, l'affaire dûment instruite, prononcera la sentence définitive. De cette suite naturelle nous ne saurons à peu près rien, le rédacteur n'ayant voulu nous renseigner que sur les conditions du voyage et sur l'arrivée à Rome. Par une compensation conforme à son habitude et à ses préoc-

nice vinrent à Césarée pour saluer Festus. ¹⁴ Et comme ils y demeuraient plusieurs jours, Festus exposa au roi l'affaire de Paul, disant : « Il y a un homme laissé prisonnier par Félix,

cupations, il a placé, entre l'appel à César et le départ de Paul, une entrevue de celui-ci avec le roi Agrippa et la reine Bérénice. Le moindre défaut de cet intermède est d'être sans intérêt pour le développement de l'histoire : c'est un récit qui paraît tout aussi fictif que celui de la harangue adressée au peuple juif, du haut des degrés de la tour Antonia, par Paul après son arrestation.

Comme il convient, le récit débute en manière de surcharge par cette indication vague : — « Or, quelques jours s'étant écoulés, le roi Agrippa ». — Il s'agit d'Agrippa II, fils d'Agrippa I^{er}, et frère de Bérénice et de Drusilla. Le jeune Agrippa avait dix-sept ans quand son père mourut, et il était à Rome, où on l'élevait à la cour de l'empereur Claude (JOSÈPHE, *Ant.* XIX, 9, 1-2). L'empereur lui attribua, vers l'an 50, le royaume de Chalcis, avec la haute surveillance du temple et la nomination du grand prêtre (*Ant.* XX, 5, 2 ; 9, 7) ; en 53, Agrippa reçut, en échange de Chalcis, la Batanée, la Trachonite, la Gaulonite, l'Abilène et d'autres territoires du Liban (*Ant.* XX, 7, 1 ; *Bell.* II, 12, 8) ; à ces territoires Néron, vers 56, ajouta quelques districts de la Galilée et de la Pérée (*Ant.* XX, 8, 4). Les relations de ce personnage avec les procureurs semblent avoir toujours été faciles. Bérénice avait un an de moins que son frère ; elle avait épousé d'abord son oncle Hérode de Chalcis, puis elle avait vécu auprès de son frère, non sans quelque soupçon d'inceste ; mariée au roi Polémon de Cilicie, elle se sépara bientôt de lui et revint auprès d'Agrippa ; nul n'ignore que plus tard, en sa maturité, elle fut dans les meilleurs termes avec Titus. C'est ce couple, digne pendant de Félix et de Drusilla, qui va maintenant s'intéresser à Paul et lui délivrer un certificat d'orthodoxie.

« Agrippa et Bérénice étaient venus à Césarée saluer Festus ». — Démarche naturelle en soi et commandée par les circonstances (κατήντησαν... ἀσπασάμενοι, leçon des manuscrits anciens. Texte reçu ἀσπασόμενοι. Le participe aoriste ne peut guère signifier que la salutation avait eu lieu préalablement à Jérusalem, mais que la venue à Césarée se confond avec la visite à Festus, le voyage n'ayant pas d'autre objet ; WENDT, 335). — « Leur séjour se prolongeant, Festus » — eut le temps de s'entretenir avec Agrippa des affaires qui actuellement l'occupaient, et il — « exposa au roi ce qui était arrivé à

¹⁵ au sujet duquel, lorsque je fus à Jérusalem, les grands-prêtres et les anciens des Juifs m'ont signifié (requête), demandant contre lui condamnation. ¹⁶ Je leur ai répondu qu'il n'est point coutume aux Romains de faire don d'homme quelconque avant

propos de Paul ». — Il y a bien des chances pour qu'Agrippa en ait su plus long que Festus à ce sujet ; mais le résumé de la question qui va être fait par le procureur a du moins l'avantage de montrer l'idée que le rédacteur veut en donner : — « Un homme a été laissé prisonnier par Félix », — qui n'avait pas prononcé de jugement sur ce captif (δέσμιος. On a vu plus haut dans quelle mesure Paul peut être dit « lié »). — « Quand je suis allé à Jérusalem, les grands-prêtres et les anciens des Juifs m'ont saisi » — officiellement — « d'une requête, sollicitant de moi condamnation contre lui ». — Voilà donc comment le rédacteur veut que l'on comprenne la démarche des autorités juives auprès du procureur ; il n'entend aucunement signifier que, dans la pensée de Festus, remettre Paul au sanhédrin était la même chose que le condamner à mort ; il veut dire et il dit que les autorités juives ont demandé à Festus une sentence qui mettrait Paul à leur discrétion ; c'est donc ce qu'il a signifié plus haut en disant, probablement d'après la source, que ces autorités avaient demandé le transfert de Paul à Jérusalem. Le commentaire que Festus donne à la réponse qu'il leur a faite ne laisse aucun doute sur ce point. — « Je leur ai répondu que ce n'est pas coutume aux Romains ». — De cette loi romaine, de ses dispositions essentielles et de la façon dont elle s'adaptait au statut juif, les magistrats hiérosolymitains n'auraient pas été tellement ignorants qu'il fût nécessaire de leur en rappeler le principe en des termes aussi naïfs que ceux qui sont ici employés. — « De donner un homme quel qu'il soit ». — C'est le terme employé déjà par Paul (χαρίζεσθαι, mot choisi en rapport avec la χάρις demandée, v. 3, par les notables, le don du prisonnier par le moyen de son transfert à Jérusalem ; dans la Vulgate, *damnare* s'est substitué à *donare*, pareil langage étant absurde et inouï dans la bouche d'un magistrat). — « Avant que ledit individu n'ait eu en face de lui ses accusateurs et obtenu possibilité de se défendre contre cette plainte » — devant le juge. Ce principe de droit romain est constant ; mais l'application qui en est faite ici frise le ridicule, car le propos de Festus revient à dire que les Romains ne font pas cadeau d'hommes accusés, et qu'ils ne donnent des gens à tuer qu'après jugement dans toutes les formes.

que l'accusé ait été confronté avec les accusateurs, et qu'il ait eu faculté de se défendre contre la plainte. ¹⁷ Eux donc m'ayant accompagné ici, sans (y) mettre aucun délai, le lendemain, siégeant au tribunal, j'ordonnai d'amener l'homme. ¹⁸ Déposant contre lui, les accusateurs n'apportèrent aucune dénonciation des crimes que je supposais ; ¹⁹ mais c'étaient certaines que

« Eux donc, » — les accusateurs, — « m'ayant accompagné ici, sans mettre aucun délai » — à cette affaire, — « le lendemain, prenant séance au tribunal, j'ai ordonné d'introduire l'homme » — en question. — « Ayant pris place autour de lui », — pour faire leur déposition, — « les accusateurs n'ont produit aucune des imputations criminelles que j'attendais », — en jugeant d'après l'ardeur qu'ils mettaient à leur poursuite (περὶ οὗ σταθέντες οἱ κατήγοροι οὐδεμίαν αἰτίαν ἔφερον κτλ. ; on pourrait rattacher περὶ οὗ à ἔφερον, « contre lui les accusateurs, comparaisant, ne produisirent aucun grief » ; mais la comparaison du v. 7, qui est ici visé, invite à relier ces mots à σταθέντες, « autour de lui se tenant », pour formuler leur plainte, « les accusateurs », etc.). Au lieu de crimes capitaux, — « c'étaient des discussions qu'ils avaient avec lui touchant leur religion — (διδασκαλιὰν, mot neutre, qui convient dans la bouche d'un non-juif) — et à propos d'un certain Jésus mort que Paul disait être vivant ». — La formule est piquante, mais elle l'est contrairement à l'intention du rédacteur, qui voulait montrer le désarroi de Festus en présence d'un débat sur la résurrection des morts en général et celle de Jésus en particulier. Ce qui importe beaucoup plus à noter est que, dans ce rapport de Festus au roi Agrippa, la séance du sanhédrin devant le tribun Lysias, et les plaidoyers devant Félix se substituent au débat qui vient d'avoir lieu à Césarée devant le procureur. Dans ce débat il n'a été question ni de la résurrection ni de Jésus, mais d'accusations nombreuses et très graves, qui concernaient la Loi, le temple, et même César (*supr.* vv. 7-8) ; et c'est dans la séance — fictive — du sanhédrin qu'a eu lieu entre pharisiens et sadducéens, à l'occasion de Paul, la dispute sur la résurrection (*supr.* xxiii, 6-9). Rien ne sert de dire que Festus a perçu le néant des accusations portées, et reconnu qu'il s'agissait d'une querelle purement théologique. La contradiction est flagrante avec la relation même du débat : après avoir entendu « les accusations nombreuses et graves », Festus est censé avoir proposé à Paul de se faire juger à Jérusalem sur ces griefs relatifs à la Loi et au temple, — car le procureur n'avait pas trouvé que rien concernât César, — maintenant il est censé lut

relles qu'ils avaient avec lui touchant leur propre religion, et au sujet d'un certain Jésus mort, que Paul disait être vivant.²⁰ Et moi, embarrassé de l'enquête sur ces choses-là, je lui ai demandé s'il voudrait aller à Jérusalem et y être jugé là-dessus.²¹ Mais, Paul ayant réclamé d'être réservé au jugement d'Auguste, j'ai

avoir proposé (v. 20) de se faire juger sur sa foi à la résurrection. Il est, du reste, parfaitement certain que la signification donnée ici au procès de Paul est celle que veut suggérer le rédacteur, et qu'elle ne correspond point à la réalité. Nous sommes donc maintenant en pleine fiction du rédacteur, qui développe ses propres idées sans s'inquiéter de la contradiction où il se met avec les éléments de source qu'il a retenus et utilisés plus haut. Par la même occasion, il insinue que les accusations vulgaires contre les chrétiens n'ont aucun fondement, et que leur religion n'est qu'une variété du judaïsme parfaitement inoffensive et plus digne de tolérance que le judaïsme commun.

« Embarrassé devant une enquête » — à poursuivre — « sur de tels » — sujets, auxquels je ne comprends rien, — « je lui ai demandé », — on ne voit plus du tout pourquoi, — « s'il voulait aller à Jérusalem afin d'y être jugé là-dessus ». — Rien n'est plus ridicule que l'attitude prêtée ici au procureur. Festus comprend qu'il ne s'agit de rien de sérieux, qu'il n'y a pas matière à jugement criminel, et, par conséquent, que l'accusé devrait être mis en liberté; mais il ne sait que décider, tout en sachant que penser, et il ne trouve pas meilleure recette pour se tirer d'embarras que d'aller examiner de nouveau l'affaire à Jérusalem. Qu'en aura-t-il de plus, puisque, dans l'hypothèse, ce seront toujours les mêmes accusateurs, le même accusé, les mêmes querelles théologiques, discutées par les mêmes personnes? Plus haut le renvoi à Jérusalem était expliqué par le désir de plaire aux Juifs, maintenant c'est par l'indécision du procureur devant des divergences doctrinales où il ne comprend rien. Faut-il supposer qu'il cache au roi Agrippa le vrai motif de sa conduite? Ou bien ne serait-ce pas le rédacteur, mais la source, qui aurait indiqué plus haut ce motif de complaisance? Il est bien plus probable que le rédacteur joue de l'une ou de l'autre fiction alternativement, pour la variété de son exposé.

L'expédient auquel avait pensé le procureur n'a pas eu de succès. — « Mais, Paul ayant interjeté appel pour être réservé au jugement d'Auguste, j'ai ordonné de le garder » — à Césarée — « en attendant que je l'envoie à Rome ». — Ce délai n'avait aucune rai-

ordonné de le garder jusqu'à ce que je l'envoie à César ». ²² Et Agrippa (dit) à Festus : « Je voudrais bien, moi aussi, entendre cet homme. » — « Demain », dit-il, « tu l'entendras ».

²³ Le lendemain donc, Agrippa et Bérénice étant venus en grand apparat, et étant entrés à la salle d'audience, avec les tribuns et les hommes les plus qualifiés de la ville, sur l'ordre de Festus, Paul fut introduit. ²⁴ Et Festus dit : « Roi Agrippa, et

son d'être, mais le rédacteur l'a ménagé, et il en parle, pour faire place à la rencontre de Paul avec le couple royal. — « J'aurais été », dit Agrippa, « moi aussi, bien aise d'entendre cet homme ». — Eh bien ! » — réplique Festus, — « demain tu l'entendras. » — On dirait vraiment que Paul a demandé lui-même « à être gardé » (ἐπικαλεσαμένου τηρηθῆναι) en prison à Césarée, « en vue du jugement d'Auguste », et qu'à raison de cette demande le procureur a ordonné de le « garder » (τηρεῖσθαι), au lieu de l'envoyer à Jérusalem. Cette phraséologie équivoque est l'introduction qui convenait à ce que l'on va maintenant entendre.

Comme il était convenu, — « le lendemain », — en dehors de tout motif de droit, sans autre objet apparent que de satisfaire la curiosité d'un petit prince juif, dont on fait par avance et bien gratuitement un personnage quelque peu disposé en faveur de Paul, se tient une séance pseudo-judiciaire où Paul sera invité à présenter une défense à tous égards superflue, puisque désormais César est seul juge de la cause, et que d'ailleurs Agrippa, en aucune hypothèse, ne serait qualifié pour prononcer un jugement dans cette affaire. Pour cette comédie, — « Agrippa et Bérénice étant venus en grande cérémonie, et entrés dans la salle d'audience, ainsi que les officiers » — de la garnison, qu'on doit supposer fort soucieux de cette aubaine théologique, ou convoqués pour faire honneur au roi, — « et les principaux de la ville », — dont la présence ne se justifie pas mieux que celle des officiers romains. Il n'en aurait pas coûté plus d'amener tous les notables de la province, et c'est ce que fait une variante de notre texte (marge Philox.). — « Sur l'ordre de Festus, Paul est conduit » — devant cet auditoire imposant, et le procureur le présente à l'assemblée.

Son petit discours est un nouvel exposé de l'affaire, comprise au gré du rédacteur, avec des modifications qui sont tout à fait caractéristiques de la manière plus que libre avec laquelle celui-ci traite son sujet. — « Roi Agrippa, et vous tous qui êtes ici présents avec

(vous) tous hommes ici présents avec nous, vous voyez celui à propos duquel l'assemblée des Juifs m'a sollicité, tant à Jérusalem qu'ici, criant qu'il ne fallait pas qu'il vécût davantage.

nous, vous voyez cet » — homme — « à propos duquel toute la communauté — (τὸ πλῆθος s'entend d'une foule réunie, non d'un rassemblement fortuit ou d'une simple multitude, comme ὄχλος) — des Juifs m'a sollicité à Jérusalem et ici, criant qu'il ne fallait pas le laisser vivre davantage ». — Ce ne sont plus, du moins à la fin de la phrase, les principaux Juifs qui demandent à Jérusalem qu'on leur livre Paul (v. 2 et v. 15), et qui viennent en accusateurs à Césarée (v. 7 et v. 17); à eux se joint la foule hurlante qui criait à mort autour de l'Apôtre après qu'il eut été arrêté dans le temple (xxi, 36 ; xxii, 22), du temps de Félix. La substitution n'est pas niable, et le rédacteur l'a faite à bonne intention, pour ne pas ennuyer le lecteur en répétant une troisième fois ce qu'il avait dit déjà deux fois au cours du présent chapitre touchant la réclamation et l'accusation qui avaient été portées devant Festus. Le procédé n'en donne pas moins une idée fâcheuse de la méthode suivie par lui : on le prend ici en flagrant délit d'inexactitude, — et le mot paraît bien insuffisant et bien indulgent, — pour motif de coquetterie littéraire ; il n'est certes pas plus scrupuleux lorsqu'il a quelque intérêt à remplacer la vérité par des fictions. Quelques témoins (un ms. latin, c. *Dublinensis*, la marge Philox., vers. bohairique) ont essayé, avec un médiocre succès, de remédier à la contradiction par une paraphrase qui apparaît comme une retouche du texte ordinaire : « Vous voyez celui à propos duquel la foule des Juifs m'a sollicité à Jérusalem pour que je le livre à la mort ; mais, puisqu'il n'était pas condamné, je ne pouvais le livrer, à cause des prescriptions que nous avons d'Auguste ; je dis que, si quelqu'un le voulait accuser, on me suivît à Césarée, où il était gardé. Etant venus, ils crièrent qu'on l'enlevât. Ayant entendu les deux parties, je compris qu'il n'avait en rien mérité la mort. Comme je lui disais : « Veux-tu plaider contre eux à Jérusalem ? » il a appelé à César. » — Ce monument de platitude est l'œuvre d'un faussaire moins audacieux que le rédacteur des Actes, mais qui a travaillé sur le texte de celui-ci, et la variante ne mérite certes pas l'honneur que Blass (p. 86) lui a faite de la considérer comme la forme authentique de ce passage dans « la rédaction romaine » des Actes (PREUSCHEN, 144, la tient aussi pour primitive).

²⁵ Quant à moi, j'ai compris qu'il n'avait rien fait qui méritât la mort ; mais lui-même en ayant appelé à Auguste, j'ai décidé d'envoyer. ²⁶ Sur lui je n'ai rien de certain à écrire au Seigneur ; c'est pourquoi je l'ai fait amener devant vous, et surtout devant toi, roi Agrippa, afin d'avoir, examen fait, de quoi écrire. ²⁷ Car il me paraît absurde, envoyant un prisonnier, de ne signaler point les griefs (qu'on a) contre lui. »

« Quant à moi », — poursuit le bon Festus, — « je comprenais qu'il n'avait rien fait qui méritât la mort ; mais, lui-même ayant appelé à Auguste, j'ai décidé de l'envoyer » — à Rome. Festus ne pouvait pas faire autrement. Et maintenant le voilà dans un autre embarras ; car il ne peut expédier Paul à César sans un rapport sur l'affaire, et il n'a rien, mais rien de rien, à dire sur cet innocent. — « Sur son compte, je n'ai rien de consistant à écrire à Sa Majesté. C'est pourquoi je l'amène devant vous, spécialement devant toi, roi Agrippa », — qui connais mieux que moi toutes ces affaires juives, — « dans l'espoir que l'interrogatoire me pourra fournir une matière pour mon rapport ; car il me paraît insensé d'envoyer un prisonnier sans signaler de quoi il est accusé. » — Et il est certain que l'absurdité ici l'emporte sur la hardiesse dans la fiction. Le rédacteur n'a pas vu en quelle piteuse et invraisemblable posture il mettait le procureur, ou bien il a fait à la simplicité de ses lecteurs une confiance que l'événement d'ailleurs n'a pas cessé encore de justifier. Il a voulu transformer Festus en témoin de l'innocence de Paul ; mais il est de toute évidence que Festus, en renvoyant Paul au sanhédrin, était convaincu qu'il y avait dans son cas matière à procès devant le tribunal juif ; il n'est pas moins clair que, l'appel intervenant, Festus n'est aucunement embarrassé pour établir l'état de la cause, et que la plainte du sanhédrin, jointe à son rapport, l'étoffera suffisamment pour que le prisonnier n'arrive pas à Rome sans le dossier judiciaire qui convient. C'est un enfantillage de supposer que le procureur n'a rien à dire, et qu'il cherche un thème d'accusation dont se puisse occuper la juridiction supérieure. Le procureur n'avait pas à formuler de réquisitoire contre Paul ; il n'avait qu'à décrire l'état de la cause jusqu'à l'appel, et l'opinion qu'il pouvait avoir maintenant sur le fond n'importait aucunement. Au surplus, on ne voit pas quelles lumières spéciales il pouvait attendre d'Agrippa, si l'interrogatoire des parties ne lui avait rien appris ; il se trouvera, en effet, que la séance royale ne fournira rien pour le rapport de Festus, et

xxvi, ¹ Et Agrippa dit à Paul : « Il t'est permis de parler pour toi-même ». Alors, Paul, étendant la main, prononça (cette)

le rédacteur a oublié de nous dire comment s'en est tiré l'infortuné magistrat. Mais la fiction qui domine toute la relation du procès suit son chemin, et l'on peut dire qu'elle grandit sans s'arrêter devant aucune invraisemblance : elle s'est ébauchée dans le faux discours de Paul au peuple après son arrestation (xxii, 1-21) ; elle s'est clairement dessinée dans la fausse séance du sanhédrin, où le rédacteur a osé formuler sa thèse en disant que le point litigieux entre l'Apôtre, — c'est-à-dire le christianisme, — et ses accusateurs, — c'est-à-dire le judaïsme, — n'était qu'une certaine divergence dans l'interprétation de la croyance à la résurrection (xxiii, 6-9) ; elle a été répétée dans la lettre du tribun Lysias à Félix (xxiii, 29), puis dans la réplique de Paul à Tertullus devant le même procureur (xxiv, 20-21) ; c'est en vertu de cette fiction que Festus parle comme s'il avait assisté à l'arrestation de Paul et à son discours au peuple, puis à la prétendue séance du sanhédrin, et qu'il dit ne voir dans cette affaire qu'une querelle théologique, dans Paul qu'un homme contre lequel n'existe aucun grief qui mérite de retenir l'attention d'un tribunal judiciaire ; c'est encore en vertu de la même fiction qu'est imaginé le discours de Paul devant Agrippa, et que ce roi va proclamer à son tour l'innocence de Paul. Mais, jusqu'à l'appel à César, la fiction s'adapte à certains éléments de source par lesquels le récit conserve quelque consistance d'histoire : entre l'appel à César et le départ pour Rome il n'y avait eu place pour aucun incident, et la fiction règne seule.

« Or Agrippa dit à Paul : « Il t'est permis de présenter ta défense ». — Comme personne ne l'accuse, et qu'il n'y aura pas de jugement, cette apologie n'a aucune raison d'être, et elle est suspendue en l'air : c'est là que l'historien doit la laisser. Les commentateurs s'étonnent que Festus laisse la présidence à Agrippa, et certainement il n'aurait pu en être ainsi dans la réalité, surtout pour une séance judiciaire ; mais, puisqu'il s'agit d'une parade qui se tient dans le royaume de la fiction, un procureur romain peut bien, sans rien relâcher de son droit, et par politesse, en laisser la présidence à un roitelet qui lui fait visite.

« Alors Paul, étendant la main — (cf. xxi, 40 ; mais ici ce n'est que le geste de l'orateur commençant son discours) — fit son plaidoyer ». — Inventée de toutes pièces par le rédacteur, comme le dis-

défense : « ² De tout ce dont je suis accusé par les Juifs, roi Agrippa, je m'estime heureux d'avoir aujourd'hui à me justifier devant toi, ³ qui connais parfaitement les coutumes des Juifs et (leurs) controverses. C'est pourquoi, je te prie de m'écouter

cours de Paul au peuple après son arrestation, cette harangue ne manque pas d'unité. Après un exorde construit selon toutes les règles de l'art et dans le ton qui convient à la circonstance (xxvi, 2-3), Paul proclame encore une fois l'identité de la foi chrétienne avec la croyance juive de la résurrection (4-7), puis il raconte sa conversion et les instructions qu'il a reçues du Christ (8-18), enfin il dit comment il s'est conformé par sa prédication à l'ordre du ciel annonçant l'accomplissement dans le Christ des prophéties relatives à la résurrection des morts et au salut des gentils (19-23). Le discours s'adresse tout naturellement à Agrippa, pour qui se fait cette séance et qui la préside en apparence de juge, le reste de l'assistance n'étant que pour le décor. On ne saurait donc s'autoriser de cette particularité pour supposer quelque notice antérieure où Paul aurait été représenté conversant avec le roi seul dans un entretien privé.

L'exorde est aussi solennel et flatteur qu'il doit être, s'adressant à un roi ; il ressemble d'ailleurs très fort à celui du discours précédemment prononcé par Paul devant Félix (xxiv, 10-11). — « De toutes les accusations soulevées contre moi par les Juifs, » — en fait, le discours ne touchera aucune de ces accusations, qui ne sont rappelées ici que pour la forme, — « roi Agrippa, je m'estime heureux d'avoir à me défendre devant toi ». — Paul doit savoir mieux que personne que cette apologie n'a aucune raison d'être et qu'elle ne peut servir à rien. Sa confiance viendrait de ce qu'il parle devant un — « profond connaisseur » — des choses juives (μάλιστα γνώστην ὄντα σε, dans les meilleurs témoins, se trouve en rapport grammaticalement incorrect avec ἐπὶ σοῦ dans la proposition précédente ; c'est pourquoi quelques mss. suppléent εἰδώς après ὄντα σε, et, d'autres, plus nombreux, ἐπιστάμενος à la fin de la phrase ; dans l'incidente ainsi construite, μάλιστα se rattache à ce participe ; mais les variantes de celui-ci paraissent trahir l'addition rectificative) — « tant des coutumes » — prescrites par la Loi ou fondées sur elle, — « que des questions » — sur lesquelles les Juifs sont divisés entre eux, notamment la foi de la résurrection. — « C'est pourquoi je te prie », — et cette prière est une espérance fondée précisément sur ce qu'Agrippa connaît bien le sujet dont Paul va l'entretenir, — « de m'écouter avec patience ». — C'est

patiemment. ⁴ Ma vie donc dès ma jeunesse, telle que depuis le commencement elle fut parmi ma nation et à Jérusalem, tous les Juifs la savent, ⁵ me connaissant de longue date, — s'ils veulent bien (en) témoigner, — pour avoir vécu conformément à la secte la plus stricte de notre religion, (en) pharisien. ⁶ Et maintenant c'est pour l'espérance dans la promesse faite par Dieu à nos pères

vraiment tout le fruit qu'il peut se promettre de son discours; aussi bien le rédacteur, à la fin, laissera-t-il entendre que, si Paul n'avait rien à gagner pour son procès dans le discours, il a du moins failli convertir son royal auditeur. Le compliment au roi juif n'est pas à regarder comme une pointe à l'adresse du procureur païen, qui, lui, n'entend rien aux choses du judaïsme (PREUSCHEN, 145), mais qui est fort excusable de ne les pas connaître aussi bien qu'Agrippa. Du personnage de Festus le rédacteur a tiré ce qu'il pouvait en lui faisant déclarer Paul innocent, et il n'a pas l'intention de jeter sur lui le moindre discrédit; mais, pour ces questions théologiques où est censé se résumer le différend entre judaïsme et christianisme, le témoignage d'une compétence juive, d'une autorité civile et politique, prise en dehors et au-dessus des membres pharisiens du sanhédrin, était précieux à recueillir, et le rédacteur a cru pouvoir exploiter Agrippa II, un roi, s'il vous platt, qui avait longtemps vécu à Rome, où son souvenir n'était pas éteint, — Agrippa est mort en l'an 100, — lorsque le livre des Actes prit la forme où il nous est parvenu. La pointe du discours, si pointe il y a, ne vise pas Festus, mais l'autorité romaine, qui a finalement condamné Paul et qui poursuit les chrétiens. De même, si Paul demande au roi de l'écouter avec patience, c'est précaution oratoire et obséquiosité, ce n'est pas que l'Apôtre craigne d'être interrompu (PREUSCHEN, 145), comme dans le discours au peuple (xx, 22) et dans la séance tumultueuse du sanhédrin (xxiii, 7). Ainsi comprise, la prière serait plutôt désobligeante pour Agrippa.

« Pour ce qui est donc de ma vie depuis ma jeunesse, telle que, dès le commencement, elle s'est passée au milieu de ma nation, à Jérusalem », — rappel emphatique de ce que le rédacteur a imaginé touchant le séjour de Paul à Jérusalem dans sa jeunesse, et les leçons qu'il a reçues du fameux Gamaliel (xxii, 3); — « tous Juifs la savent », — ce qui est peut-être beaucoup dire, — « me connaissant de longue date, et ils pourraient en témoigner s'ils le voulaient »; — ils seraient en mesure d'attester — « que j'ai fait profession de la secte la plus

que je suis mis en jugement, ⁷ (promesse) à laquelle nos douze tribus, servant Dieu en persévérance nuit et jour, espèrent arriver ; c'est à raison de cette espérance que je suis accusé par les Juifs, ô roi. [⁸ En quoi vous semble-t-il incroyable que Dieu ressuscite les

stricte qui soit dans notre religion, menant la vie d'un pharisien», — en ayant toutes les croyances et toutes les pratiques. — « Et même à présent, si je suis mis en jugement, c'est à raison de l'espérance qui est en rapport avec la promesse faite par Dieu à nos ancêtres », — de cette espérance — « dont nos douze tribus », — désignation maintenant symbolique du peuple élu, — « attendent l'accomplissement, priant Dieu avec ferveur nuit et jour ». — Formule générale et vague à raison de l'emphase volontaire qui caractérise tout ce discours. Il est difficile d'y voir une allusion aux sacrifices du temple, et même l'allusion à la triple prière quotidienne qui était d'usage chez les Juifs (voir O. HOLTZMANN, *Berakot*, 15-31) n'apparaît pas nettement. — « C'est à raison de cette espérance ». — Il ose le dire, si paradoxale que l'assertion puisse paraître ; et l'assertion est, en effet, plus que paradoxale. — « Que je suis accusé par les Juifs, ô roi ». — C'est-à-dire que la fiction du rédacteur, touchant la parfaite identité du christianisme au judaïsme dans l'espérance messianique jointe à la foi de la résurrection, s'accroît sous les termes ampoulés du présent discours, dont l'originalité relativement aux autres compositions de cette sorte qui se sont déjà rencontrées, surtout le discours au peuple après l'arrestation, ne consiste en rien autre chose que l'affectation du langage. Le rédacteur, qui connaissait des modèles pour tous les genres de discours, a pris ici le ton emphatique, les phrases contournées, les termes non vulgaires, qu'il juge appropriés à un discours d'apparat ; selon lui, Paul, parlant devant un roi, ne pouvait user d'un langage trop amphigourique ou trop compassé.

L'interrogation : — « Que trouvez-vous d'incroyable à ce que Dieu ressuscite les morts ? » — dérange l'équilibre du discours et ne tient en rien au contexte. Pour la liaison des idées, il faut suppléer que, si l'on croit à la résurrection des morts, celle de Jésus n'est pas à traiter d'impossibilité, elle peut rentrer dans le cadre de l'espérance israélite, et l'apparition du Christ à Paul en démontre la réalité. Cette explication, naturelle en soi et conforme à l'esprit du discours, est forcée eu égard à la forme du texte, et quelque chose en aurait été exprimé si le rédacteur l'avait eue dans sa pensée. L'hypothèse d'une

morts ?] » Quant à moi donc, j'avais cru devoir faire beaucoup d'hostilité au nom de Jésus le Nazoréen : ¹⁰ c'est ce que je fis à Jérusalem, et j'enfermai plusieurs des saints en prison, ayant reçu pouvoir des grands-prêtres ; et quand on les tuait, j'apportais (mon) suffrage : ¹¹ et par toutes les synagogues, souvent, en

transposition accidentelle a été émise (NESTLE, *Philologica sacra*, 1896, p. 54) : le verset qui vient si mal ici s'adapterait au mieux à celui qui termine le discours (v. 23) et qui, de son côté, se rattache mal à ce qui précède ; les deux, rajustés ensemble, fournissent à la harangue une conclusion naturelle. Une bévue de copiste aura très anciennement gâté l'économie de cette conclusion. Il serait contre toute vraisemblance d'imaginer que le rédacteur, ayant trouvé le discours dans sa source, aurait ainsi mutilé la conclusion sans prendre aucun soin d'en raccorder les débris à leur contexte nouveau.

Ayant raconté son passé juif, Paul explique sa conversion. — « Quant à moi, j'avais cru bon de faire », — et j'avais fait — « au nom de Jésus le Nazoréen beaucoup d'hostilité. » — Le nom est comme un double de la personne ; il figure ici la personnalité messianique de Jésus, que Paul a combattue en combattant la foi des premiers croyants et en les persécutant. Du reste, cette première assertion, assez vague, ne laisse pas d'amplifier oratoirement le rôle de Paul persécuteur du christianisme. — « C'est, aussi bien, ce que j'ai fait à Jérusalem, où j'ai emprisonné beaucoup des saints ». — Façon chrétienne de parler, mais le rédacteur a pensé peut-être qu'Agrippa pouvait l'entendre. — « Muni des pleins pouvoirs que j'avais reçus des grands-prêtres ». — Pluriel majestueux. Les récits antérieurs disent : « le grand-prêtre » (ix, 1 ; xxii, 5). — « Quand on les mettait à mort ». — Allusion au martyre d'Etienne, multiplié aussi pour la sonorité du discours. — « J'y apportais mon suffrage ». — Autre amplification. L'on dirait que le jeune Saul a été juge au procès d'Etienne. — « Je m'en allais par toutes les synagogues » — de Jérusalem ? de Judée ? de Palestine ? le lecteur peut choisir ; car « les villes du dehors », dont il va être parlé, étant un multiple oratoire de Damas, rien n'empêche de penser aux synagogues de Palestine (WENDT, 341) ; cependant le rédacteur se borne plutôt à amplifier l'activité persécutrice de Paul à Jérusalem ; et derrière cette grande phrase, en toute hypothèse, il n'y a rien. — « Les faisant, en maintes occasions, bâtonner, pour les forcer à blasphémer » — le Christ ; — « et dans l'extrémité de ma fureur, je les ai poursuivis jusque dans les villes du

les châtiant, je les forçais à blasphémer ; et dans l'excès de ma fureur contre eux, je les poursuivais aussi jusque dans les villes du dehors ¹². C'est ainsi qu'allant à Damas avec pouvoir et

dehors ». — Au lieu de voir ici une description plus circonstanciée de l'activité de Paul persécuteur (WENDT, 341), il n'y a qu'à constater comment le rédacteur, pour hausser le discours au niveau d'une audience royale, exagère les traits qu'il a imaginés pour caractériser en son livre cette activité. On dirait que Paul a eu toute la charge de la persécution dirigée contre la communauté helléniste de Jérusalem, qu'il a commencé par emprisonner « les saints », ayant reçu à cet effet une commission officielle dont le récit antérieur ne parlait pas, et qui a été dédoublée de la prétendue commission donnée pour l'expédition de Damas ; le persécuteur aurait ensuite participé au procès de ses prisonniers et sanctionné de son suffrage leur condamnation, ce qui amplifie singulièrement le rôle très modeste que le romancier lui avait attribué dans le supplice d'Etienne ; plusieurs victimes sont supposées au lieu du seul martyr que connaissent la tradition primitive et le récit antérieur ; trait nouveau, le persécuteur exerce son zèle dans les synagogues de Palestine et même dans les villes du dehors, faisant punir corporellement les croyants de Jésus pour les contraindre à l'apostasie. Grand effet de rhétorique, où le rédacteur apparaît bien à l'aise vis-à-vis de ses propres fictions, aussi peu scrupuleux pour les grossir outre mesure en ornement du présent discours, qu'il l'a été de les inventer d'abord pour préparer son récit de la conversion. Dans le discours au peuple, il en était resté aux premiers termes de sa fable ; mais il fallait faire mieux devant un roi.

« C'est ainsi », — en vaquant à cette persécution hors de Palestine, — « que je m'en allais à Damas, muni des pleins pouvoirs et de la commission que m'avaient donnés les grands-prêtres ». — Les « pleins pouvoirs » (ἐξουσία) et la commission (ἐπιτροπή) représentent plus noblement les lettres dont parlent les récits antérieurs. Dans le premier récit (IX, 1), c'est le grand-prêtre seul qui donnait les lettres à Saul, sur sa demande ; dans le second (XXII, 5), le grand-prêtre et le sanhédrin délivraient ces lettres ; ici ce sont les grands-prêtres, sans doute comme fraction dirigeante du sanhédrin, qui confèrent le pouvoir et la commission, ou plutôt parce que le pluriel : « les grands-prêtres », a paru mieux sonner que le singulier. Du reste, il a été remarqué déjà que, si le grand-prêtre Ananie intervient au procès

commission des grands prêtres, ³ à midi, sur le chemin, ô roi, je vis une lumière, plus brillante que celle du soleil, qui éclatait du ciel autour de moi et de ceux qui voyageaient avec moi.

¹⁴ Et comme nous étions tous tombés par terre, j'entendis une voix qui me disait en langue hébraïque : « Saoul, Saoul, pourquoi me poursuis-tu ? Il t'est dur de regimber contre l'aiguil-

devant Félix, il n'est question que des grands-prêtres dans les récits concernant le procès devant Festus. L'indice ne paraît pas suffisant pour que l'on conjecture l'utilisation de deux sources distinctes, dont chacune n'aurait connu qu'un procès, l'une devant Félix avec intervention d'Ananie, l'autre devant Festus avec participation des « grands-prêtres ». Le rédacteur a imaginé l'intervention d'Ananie, ainsi qu'il a été dit plus haut, et n'avait plus d'intérêt à maintenir ce personnage dans le récit ; pour la relation du procès devant Festus, il suit la source, qui probablement ne faisait pas mention individuelle de grand-prêtre, et, pendant qu'il est à parler ainsi des grands-prêtres, il les met aussi dans le discours à Agrippa, où leur groupe fait meilleure figure que le grand-prêtre seul.

« Etant en route, avant midi, je vis, ô roi, venir du ciel une lumière qui l'emportait sur l'éclat du soleil, et qui m'environna ainsi que mes compagnons de voyage ». — Le premier récit (ix, 3) n'indiquait pas l'heure, mais laissait suffisamment entendre que la scène se passait en plein jour ; le second récit (xxii, 6) indiquait l'heure de midi ; le nôtre est seul à marquer que la lumière céleste éclipsait celle du soleil ; contrairement au premier récit (ix, 7), et conformément au second, le troisième suppose que les compagnons de Paul ont vu la lumière, mais il est seul à dire qu'ils furent renversés à terre en même temps que Paul. — « Et nous tous tombés à terre » — par le choc fulgurant de cette lumière miraculeuse, — « j'entendis une voix qui me disait en hébreu : « Saoul, Saoul, pourquoi me poursuis-tu ? Il t'est dur de regimber contre l'aiguillon. » — Le nom de Saoul, transcrit selon sa prononciation hébraïque, laissait assez entendre, dans les précédents récits, que la voix ne parlait pas grec. Le rédacteur juge bon de le signifier ici expressément. De plus, il ajoute à l'appel du Christ, par le moyen d'un proverbe, une leçon morale. Quel qu'en soit le sens, ce supplément ne peut être qu'une amplification tendant à relever, en l'honneur d'Agrippa, la simple apostrophe que mentionnent les précédents récits (ix, 4 ; xxii, 7) ; mais il y a utilité d'en déterminer la portée précise.

Cette signification n'est difficile à saisir que pour ceux qui la veulent trop profonde. Il s'agit d'une locution proverbiale qui est adaptée à la circonstance, non d'une pensée tellement sublime qu'elle ne pourrait avoir son origine que dans les cieux. Le proverbe est courant dans la littérature grecque, et c'est de là qu'il est venu dans le présent discours. Donner de la patte contre l'aiguillon est effort perdu et ridicule pour un bœuf, puisqu'il ne réussit qu'à se blesser : l'application de cette remarque aux hommes, par comparaison, s'entend d'une résistance inutile. Un cas tout à fait parallèle au nôtre se rencontre dans les *Bacchantes* d'Euripide (v. 794). Penthée veut poursuivre les bacchantes malgré Dionysos, qui lui parle sans qu'il le connaisse, et le dieu lui dit : « A ta place, je lui offrirais (à Dionysos) des sacrifices, plutôt que de regimber avec colère contre l'aiguillon, puisque tu es mortel et qu'il est dieu ». L'hostilité de Penthée au culte de Dionysos ne peut le conduire qu'à sa perte. Pas plus qu'Euripide ne songe aux sentiments intérieurs de Penthée, le rédacteur des Actes ne songe aux dispositions intimes de Paul antérieurement à la vision. Comme Penthée s'est opposé à Dionysos et à son culte, Paul s'oppose au Christ et au progrès de la foi évangélique ; ce faisant, Penthée et Paul regimber contre l'aiguillon, contre une volonté divine à laquelle il est superflu et dangereux de résister ; l'un et l'autre sont aussi fous que le bœuf du proverbe, et à leur détriment, car Penthée y a perdu la vie, et voici Paul foudroyé sur la route de Damas. Que le rédacteur se soit inspiré du passage d'Euripide ou de quelque autre semblable, son Christ parle comme Dionysos, et, en disant à Paul qu'il lui est dur de regimber contre l'aiguillon (σκληρόν σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν), il signifie simplement que Paul se trouve mal de combattre l'œuvre divine de l'Évangile. Il est plus qu'arbitraire d'introduire, à ce propos, des considérations psychologiques, comme si le rédacteur, dans ses récits de la conversion, avait le moindre souci de psychologie, et de chercher une signification morale à l'aiguillon, comme si l'application du proverbe devait être celle d'une comparaison, exigeant que l'aiguillon ait été antérieurement dans Paul lui-même quelque chose d'aussi réel que la prostration et l'espèce d'anéantissement où l'a jeté la vision céleste. L'aiguillon qui a frappé Paul est le même qui a fait périr Penthée, c'est la puissance divine, que, sans le savoir, il a voulu braver. D'après l'idée qu'ils se font de la crise qui a précédé la vision de Paul et sa conversion, certains exégètes supposent que l'aiguillon serait l'attrait exercé sur le persécuteur par le christianisme. Mais un attrait est à peu près le contraire d'un aiguillon, et cette psychologie, assez peu sûre en elle-même, insoupçonnée de l'Apôtre en ses

lon ». ¹⁵ Et je dis : « Qui es-tu, Seigneur ? » Et le Seigneur dit : « Je suis Jésus, que tu poursuis ¹⁶. Mais lève-toi et tiens-toi sur tes pieds. Car voici pourquoi je te suis apparu : t'instituer ministre et témoin de ce que tu m'as vu et de ce pourquoi je t'apparaîtrai, ¹⁷ te retirant du peuple (juif) et des nations auxquels je t'envoie ¹⁸ pour leur ouvrir les yeux, afin qu'ils se tournent des

épîtres, aussi étrangère que possible aux préoccupations du rédacteur des Actes, jure avec les mots sous lesquels on voudrait la glisser.

Paul est seul à entendre l'appel du Christ, comme dans le second récit (xxii, 9), et à la différence du premier (ix, 7). — « Et je dis : « Qui es-tu Seigneur ? » Et le Seigneur dit : « Je suis Jésus, que tu persécutes. » — Suivent, données d'un seul trait, des instructions sensiblement différentes de celles qui se lisent dans les deux premiers récits. Le style du Christ lui-même se gonfle en phrase compliquée, avec des emprunts au langage biblique et des mots solennels, comme si ce qui a été raconté précédemment au lecteur (ix, 6) ou dit au peuple (xxii, 10, 18-21) n'était pas suffisant pour le roi Agrippa. L'ordre du Christ est aussi mal amené que dans le premier récit. — « Mais », — *ce mais* supplée à la question de Paul : « Que faut-il que je fasse ? », dans le second récit (xxii, 10), — « lève-toi et tiens-toi sur tes pieds ». — La seconde recommandation peut sembler superflue : elle est prise d'Ezéchiel (ii 1), pour marquer l'analogie de la situation de Paul recevant les instructions du Christ, avec celle du prophète recevant pour la première fois les révélations de Dieu. — « Car voici pourquoi je te suis apparu : c'est pour te constituer ministre et témoin de ce que tu m'as vu et de ce que je t'apparaîtrai. » — Ce charabia (ὀπηρέτην καὶ μάρτυρα ὧν τε εἶδες με ὧν τε ὁφθήσμαι σοι), digne évidemment d'une oreille royale, signifie que Paul sera ministre et témoin de la vérité que le Christ lui manifeste par son apparition actuelle, vérité qui doit être celle de sa résurrection, et de ce qu'il lui révélera dans des visions ultérieures. — « Te retirant du peuple, » — c'est-à-dire d'Israël, — « et des nations, auxquels je t'envoie. » — Passage imité des Chroniques (I CHRON. xvi, 35) et de Jérémie (i, 7); l'idée n'en est pas très nette, mais le texte de Jérémie et la comparaison d'autres endroits des Actes (vii, 10, 34; xii, 11; xxiii, 27) donnent à penser que le participe : « retirant » (ἐξαίρουμενος), signifie, non l'élection de Paul, mais la protection divine qui arrachera l'Apôtre aux dangers qu'il pourra courir, soit de la part des Juifs, soit de la part des païens, auxquels il est envoyé, — « pour leur ouvrir les yeux, afin qu'ils se tournent des ténèbres vers la lumière. »

ténèbres à la lumière, et du pouvoir de Satan à Dieu, en sorte qu'ils obtiennent rémission des péchés et part entre les sanctifiés, moyennant la foi en moi. » ¹⁹ C'est pourquoi, roi Agrippa, je ne

--Ceci vient d'Isaïe (XLII, 7, 16 ; sur le rapport de ce trait avec la cécité de Paul et sa guérison, cf. *supr.* pp. 402, 412) — « Et du pouvoir de Satan vers Dieu, en sorte qu'ils obtiennent le pardon de (leurs) péchés et une part d'héritage parmi les saints ». — La « part d'héritage » appartient à la langue de l'Ancien Testament, et même « les saints » (cf. DEUT. XXXIII, 3, Septante). — « Moyennant la foi en moi ».

Ce fatras remplace les détails merveilleux des autres récits touchant la subite cécité de Paul, sa guérison et son baptême par le ministère d'Ananie. Voir dans cette omission une marque d'historicité pour le discours serait d'une critique un peu naïve. Le rédacteur a suffisamment répété pour l'édification du lecteur les incidents miraculeux de la conversion ; il n'en retient ici que les traits essentiels, et, au lieu de chercher sur le même sujet quelques variantes convenables pour la circonstance, il a trouvé préférable d'exercer sa faculté d'invention sur les paroles du Christ, amplification tout aussi extravagante en son genre que l'exagération, dans ce même discours, des fictions antérieures touchant l'action de Paul persécuteur, l'apparition lumineuse qui l'a converti et l'effet de celle-ci sur les compagnons. Il aura jugé que, pour un discours d'apparat, la lourde, tortueuse, et, selon son goût, majestueuse phrase qu'il prête au Christ, était mieux appropriée que le miracle, déjà ressassé, de la cécité temporaire et de sa guérison.

« En suite de quoi », — après une telle manifestation de la vérité et de la volonté divines, — « ô roi Agrippa, je ne fus point indocile » — je ne pouvais pas désobéir — « à la vision céleste ; mais à ceux de Damas premièrement ». — C'est ce qu'a imaginé plus haut le rédacteur (IX, 19-22), mais ce qui est contredit par l'épître aux Galates (I, 17) — « Et à ceux de Jérusalem ». — Autre fiction du même rédacteur (IX, 26-29), réfutée par le même épître (I, 18-19). — « Et par toute la Judée ». — Ce qui est nouveau, mais non moins faux que ce qui précède, et toujours condamné par l'épître aux Galates (I, 22-24). Le rédacteur amplifiant le rôle du converti comme il a amplifié plus haut (v. 11) le rôle du persécuteur, c'est prendre à contresens ce que dit Paul, à la fin de l'épître aux Romains (XV, 19), de l'Evangile par lui prêché depuis Jérusalem, en cercle, jusqu'en Illyrie, que de l'entendre d'une prédication de l'apôtre en Judée (opinion de WENDT, 344). Paul, en cet endroit, ne parle aucunement de la

fus point incrédule à la voix céleste,²⁰ mais à ceux de Damas d'abord, puis à Jérusalem et dans tout le pays de Judée, et aux gentils je prêchai de se repentir et de se tourner vers Dieu en faisant les œuvres qui conviennent à la repentance.²¹ C'est à cause de cela que les Juifs, m'ayant saisi dans le temple, ont essayé de me tuer.²² Ayant donc obtenu l'assistance de Dieu jusqu'à ce jour, je me tiens en témoin devant petit et grand, ne disant rien que ce que les prophètes ont énoncé des choses à venir, ainsi

Judée comme « cercle » de Jérusalem, mais du « cercle » de la Méditerranée occidentale, Jérusalem et l'Illyrie marquant les termes extrêmes entre lesquels s'est déroulé jusqu'alors son apostolat, non des lieux qu'il ait réellement évangélisés. — « Et aux gentils j'ai prêché », — demandant à tous — « de se repentir et de revenir à Dieu en faisant les œuvres qui conviennent à la repentance. » — C'est le programme de Jean-Baptiste et jusqu'à son langage, tels du moins que les montrent les évangiles (cf. Mt. III, 8; Lc. III, 8). Il va sans dire que l'on doit voir dans cette assimilation autre chose qu'une fantaisie littéraire. Le rédacteur entend bien signifier par là le caractère essentiellement juif de l'enseignement donné par Paul en tous pays, Damas, Jérusalem, Judée, contrées païennes. Et la thèse est plus que hardie ; mais elle fait ressortir l'aveuglement et l'injustice des Juifs, qui poursuivent dans Paul et dans le christianisme les propagateurs authentiques de leur propre foi.

« C'est à raison de tout cela », — de cette activité déployée partout au service de la croyance israélite — « que les Juifs, m'ayant pris dans le temple, ont essayé de me tuer ». — Il n'y a pas à dire seulement (avec PREUSCHEN, 147) que le caractère secondaire du discours apparaît en ce que l'on indique ici les causes profondes de la haine des Juifs, non les causes spéciales du tumulte qui s'est produit dans le temple, mais à reconnaître que la perspective réelle des faits, de la prédication de Paul et du christianisme dans leur rapport avec le judaïsme, est délibérément faussée dans l'intérêt d'une thèse. Car ce n'est point parce qu'ils enseignent la résurrection des morts que Paul et les chrétiens sont persécutés par les Juifs. — « Ayant donc obtenu le secours qui vient de Dieu, jusqu'au jour présent je me suis tenu témoignant devant petit et grand ». — Locution biblique (voir, par exemple, GEN. XIX, 11; I. SAM. V, 9), qui s'entend des jeunes et des vieux pour signifier l'universalité des hommes (cf. *supr.*, VIII, 10). — « Et ne disant rien autre chose », — en vérité, — « que ce que les

que Moïse : ²³ si le Christ doit souffrir, si, premier ressuscité des

prophètes ont dit devoir arriver, ainsi que Moïse ». — C'est l'argument des prophéties adapté à la thèse du rédacteur ; mais ici le texte est en mauvais état, et l'application du principe posé ne se fait pas naturellement à l'objet de la prédication chrétienne, à savoir la passion du Christ, sa résurrection et le salut universel.

Le désordre se trahit d'abord en ce que Moïse vient en surcharge après les prophètes, et la leçon de deux manuscrits latins (*c. Floriac.* et *c. Gigas*) : « car il est écrit dans Moïse », n'y remédie pas suffisamment, vu qu'elle n'amène pas de façon plus naturelle la suite du discours : « Si le Christ doit souffrir », etc. Tout semble remis au point si l'on adopte l'hypothèse de la transposition accidentelle dont il a été parlé plus haut. D'abord, la confusion du texte d'où est résultée la transposition a dû occasionner aussi le déplacement des mots : « et Moïse », à moins que le texte ne soit plus gravement mutilé et qu'une citation biblique n'ait été rattachée au nom de Moïse. Mais cette dernière hypothèse paraît invraisemblable, eu égard à l'économie générale du discours : la leçon des deux manuscrits latins est une retouche volontaire du texte traditionnel ; et si Tertullien (*De resurr. carnis*, 39) pense connaître le passage de Moïse (GEN. IX, 5) que Paul vise ici en témoignage de la résurrection des morts, c'est qu'on aura pris aussi la peine de chercher un texte spécial pour la référence. Sans doute vaut-il mieux lire : « ne disant rien autre chose que ce que Moïse et les prophètes ont dit devoir arriver », puis ramener en son lieu le verset transposé (v. 8) : « Que trouvez-vous d'incroyable à ce que Dieu ressuscite les morts » (*εἰ ὁ θεὸς νεκροὺς ἐγείρει*), ce qui introduit naturellement la fin du discours : « que le Messie soit sujet à la douleur » (*εἰ παθητὸς ὁ Χριστός*), etc. ? Ce sont toutes choses annoncées dans l'Ecriture.

En toute hypothèse, des textes bibliques sont sous-entendus, qui ne pouvaient être énumérés dans la relation du discours, et auxquels Paul se réfère implicitement en s'adressant à la portion juive de son auditoire. Etant donné ce qu'on lit dans Moïse et dans les Prophètes, peut-on déclarer impossible et incroyable ce que les chrétiens, en partant de la croyance générale à la résurrection des morts, et en s'autorisant des passages spéciaux qui dans l'Ecriture concernent les souffrances du Messie et son rôle auprès des païens, enseignent touchant la passion de Jésus, sa résurrection, et le salut des gentils ? Ce sont les prophètes, depuis Moïse (cf. III, 22-24 ; LC. XXIV, 27-44), qui ont dit unanimement — « que le Christ serait sujet à douleur, que

morts, il doit annoncer lumière au peuple (juif) et aux nations. »

²⁴ Comme il se défendait ainsi, Festus dit à très haute voix : « Tu es fou, Paul ; le grand savoir t'as mis en démence ! »

premier », — premier-né — « de la résurrection des morts, il devrait annoncer la lumière » — du salut — « au peuple » — juif — « et aux gentils ». — Ce qui est dit du Messie souffrant (παθὴντός) peut s'entendre en deux sens, d'ailleurs connexes : qu'y a-t-il d'incroyable à ce que le Christ ait dû souffrir, ou bien, à ce qu'il ait dû être susceptible de douleur, puisque l'Écriture le dit ? L'Écriture est censée avoir dit également que le Messie serait le premier des ressuscités, et que, ressuscité, il apporterait, « il annoncerait la lumière » du salut tant aux Juifs qu'aux païens (cf. EPH. II, 17). C'est ce que célébraient déjà en leurs cantiques et le prêtre Zacharie et le vieux Siméon (Lc. I, 78-79 ; II, 32). Les prophéties que le discours a en vue sont les passages de la seconde partie d'Isaïe qui concernent les souffrances du serviteur de Iahvé et sa mission auprès des gentils (Is. LIII ; XLII, 6 ; XLIX, 6). La formule : « premier de la résurrection des morts », s'inspire des épîtres (cf. I COR. XV, 20 ; COL. I, 18), sans doute inconsciemment, car le rédacteur a plutôt souci de n'orienter point son lecteur dans cette direction.

Par cette interrogation qui, en fait, épuise le sujet, le discours est comme suspendu, et l'exclamation de Festus va sembler l'interrompre. Mais le rédacteur y a mis tout ce qu'il voulait, et ce que Paul va dire au roi Agrippa (vv. 26-27), n'y ajoutant rien, ne s'y rattache pas (comme le voudrait WENDT, 345) en manière de suite ou de conclusion. Le procureur, en sa qualité de païen, est censé, comme jadis les citoyens d'Athènes (XVII, 32), trouver parfaitement ridicule la doctrine de la résurrection, et l'argumentation de l'Apôtre lui semble extravagante ; il ne peut contenir cette impression. — « Devant cette apologie, Festus cria de toutes ses forces : « Tu es fou, Paul, pour t'être trop bourré de science ». — Paul est fou, pour avoir trop étudié les textes qu'il manie avec tant d'allégresse. Assez d'autres païens ont eu ce sentiment devant la foi chrétienne et ses apologistes, pour que le rédacteur ait pu le prêter à l'honnête Festus dans le rôle accessoire qu'il lui assigne. L'ahurissement du procureur est pour faire ressortir la réserve ou plutôt l'aveu tacite du roi juif Agrippa. Le païen s'étonne et s'amuse, le Juif comprend et fera une réponse évasive à la question directe que Paul va lui adresser.

« Je ne suis point fou », dit Paul, « très honoré Festus, mais ce sont »,

²⁵ Et Paul : « Je ne suis pas fou », dit-il, « très honoré Festus ; mais ce sont paroles de vérité et de bon sens que je profère.

²⁶ Car il est au courant de ces choses, le roi à qui aussi je parle en assurance. Car je ne suppose pas que rien de toutes ces choses soit ignoré de lui, vu que cela ne s'est pas passé dans un

— au contraire, — « paroles de vérité et de bon sens que je profère ». — Le procureur païen peut s'y tromper, mais, instruit comme il l'est de la religion qui est la sienne (v. 3), le roi Agrippa ne s'y trompe pas. — « Car il est au courant de toutes ces choses, le roi à qui aussi », — pour ce motif même, — « je parle, en toute assurance. Car je ne pense pas que rien de tout cela lui soit inconnu ; car cela », — tout ce dont je viens de parler, — « ne s'est point passé dans un coin ». — Ce sont faits publics, connus de quiconque a vécu en Judée dans les deux ou trois dernières dizaines d'années. Ces paroles de Paul ne visent pas précisément l'argumentation fondée sur les prophéties ni la doctrine de la résurrection, qui a provoqué l'exclamation de Festus, mais les faits fondamentaux du christianisme, la prédication et la mort de Jésus, sa résurrection, la prédication apostolique et la naissance du christianisme. Ce sont ces faits que Paul dirait ne s'être point passés « dans un coin ». On sait que le vrai Paul n'apprécie point ainsi dans ses épîtres la carrière terrestre de Jésus, qu'il affecte même de l'ignorer, et que, nonobstant ce qu'il dit des apparitions du Christ ressuscité, il ne se représente point sous des couleurs si éclatantes les premières origines de la prédication chrétienne. Ce qu'on lit ici est donc en rapport avec la conception idéale que le rédacteur s'est faite de l'histoire évangélique et apostolique, et la description passablement artificielle qu'il en a voulu tracer. Il est pareillement supposé que l'histoire ainsi comprise est non seulement indiscutable pour les contemporains non chrétiens, mais qu'elle s'accorde avec ce que les Ecritures juives annonçaient touchant le Messie et son œuvre. C'est pourquoi Paul, après avoir dit que le roi connaît les faits, interpelle directement Agrippa au sujet des prophéties, comme pour le mettre en demeure d'avouer qu'elles ont trouvé leur accomplissement exact en Jésus. La pensée du rédacteur est donc en assez bon équilibre logique, mais il a laissé trop de sous-entendus, et une certaine gêne en résulte dans le discours.

Le roi Agrippa était un si bon Juif qu'il ne pouvait manquer de croire aux prophètes. Paul en est convaincu, il le dit, — en tout cas, le rédacteur veut qu'on le pense, — et en vertu de cette persuasion,

« coin. » ²⁷ Crois-tu, roi Agrippa, aux prophètes ? Je sais que tu y crois. » ²⁸ Et Agrippa (dit) à Paul : « Pour un peu tu me per-

sous couleur de lui faire dire qu'il croit aux prophéties, l'Apôtre, avec discrétion, l'oblige à se prononcer sur la correspondance exacte des Ecritures juives avec le fait chrétien. — « Crois-tu, roi Agrippa, aux prophètes ? » — Mais c'est te faire injure que de te poser une pareille question. — « Je sais que tu y crois ». — Remarquons, en passant, que l'aveu sollicité par Paul importe infiniment à l'apologétique du rédacteur, mais que, comme toute cette discussion théologique, il aurait été d'un médiocre intérêt pour Festus et eu égard au procès, à moins que l'avis du sanhédrin et des docteurs juifs ne confirmât celui du roi.

Agrippa se dérobe. Le rédacteur ne pouvait pas lui faire faire profession de christianisme, ce prince étant à peine mort au temps où l'on écrivait ainsi de lui, et trop de gens sachant qu'il était resté juif jusqu'à la fin de ses jours. Il était déjà bien assez hardi de supposer une rencontre d'Agrippa et de Paul. Mais qui pouvait témoigner efficacement du contraire après cinquante ans écoulés ? Si Agrippa avait été versé en effet dans les Ecritures, et que la présente scène eût eu quelque réalité, il n'aurait pas manqué de répondre : « J'ai lu Moïse et les Prophètes, et je n'y vois pas ce que tu dis. » Mais une telle réponse n'aurait pas fait le compte de notre apologiste. Celle qu'il prête à l'arrière petit-fils d'Hérode-le-Grand a été conçue assez subtilement, et exprimée dans un grec suffisamment incorrect, pour que la signification précise n'en soit pas facile à déterminer. L'idée générale n'est pas douteuse. Le roi juif ne peut dire en propres termes que Paul a raison, il ne veut pas le dire, et il ne le dit pas ; mais il est censé dans l'impossibilité de dire que Paul se trompe, et il se tire d'embarras en disant, sérieusement ou en souriant, qu'il n'en est pas encore tout à fait à s'avouer chrétien. Le lecteur supposera, s'il veut, que le roi a bien vu la vérité du christianisme, mais que, tenant à sa modeste couronne, il n'a pas eu le courage de suivre sa conviction.

« Agrippa dit à Paul : « Pour un peu tu me persuades de (me) faire chrétien » — (ἐν ὀλίγῳ με πείθεις Χριστιανὸν ποιῆσαι). A la lettre, on devrait traduire : « de faire un chrétien », ce qui ne donnerait pas de sens. La réplique de Paul (v. 29) détermine l'objet du propos tenu par Agrippa : l'Apôtre souhaite que non seulement le roi mais toutes les personnes présentes soient comme lui, c'est-à-dire entrent dans la profession de la foi chrétienne. Ainsi Agrippa a parlé de devenir chrétien pour son propre compte, et il s'en faut d'un peu seulement

pour qu'il s'y décide. La leçon du ms. Alexandrin : « Pour peu tu te persuades (πειθῇ) me faire chrétien », et la correction proposée par Hort et Nestle : « Pour peu tu te persuades (πέποιθας, au lieu de με πείθεις) faire un chrétien », reviendraient à dire : « Tu me fais chrétien », ou « tu fais un chrétien à bon marché », ironie qui n'aurait en soi rien d'invraisemblable, mais qui ne prépare pas la réponse de Paul, et qui n'a pu être prêtée à Agrippa par le rédacteur, parce qu'elle est en contradiction avec le rôle que celui-ci attribue auroi dans la circonstance présente. Il n'amène point ici Agrippa pour lui faire dire que l'argumentation de Paul, c'est-à-dire l'apologétique du livre des Actes et du christianisme vis-à-vis du judaïsme, est dépourvue de toute valeur. Beaucoup de manuscrits remplacent « faire » par « devenir » (γενέσθαι), conformément au sens; mais cette leçon plus facile doit être une correction. L'irrégularité grammaticale de la phrase a pu résulter de ce que deux idées se sont entrecroisées dans l'esprit du rédacteur (WENDT, 347) : « Pour un peu tu me persuades de devenir chrétien », et : « Pour un peu tu vas me faire chrétien », le sens étant : « Pour un peu tu vas par persuasion me faire chrétien ». Et le mieux serait peut-être d'admettre ici un latinisme (avec SCHMIEDEL, art. *Christian*, dans *Encycl. bibl.*, I, 754, n. 1; cf. HOLTZMANN, 148), « faire le chrétien » (*christianum agere*), en prendre le rôle, se présenter comme tel, sens que l'usage du grec pourrait aussi admettre (cf. A. NAIRNE, dans *The Journal of Theol. Studies*, XXI, 82, p. 171). Reste à fixer le sens de : « pour un peu ».

On ne peut l'entendre par rapport au temps : « Dans un moment », à cause de la réplique : « pour un peu et pour beaucoup » (ἐν ὀλίγῳ καὶ ἐν μεγάλῳ), qui ne paraît pas pouvoir s'entendre du temps mais du moyen. Le sens n'est pas non plus : « C'est avec peu de chose que tu veux me convaincre », ce qui refuserait toute valeur à la démonstration produite et amènerait à contresens la repartie de Paul. Agrippa est censé dire : « Il s'en faut de peu que je sois convaincu. » Il n'y aurait pas beaucoup à ajouter à la démonstration pour que le roi la trouve irrésistible. En considérant la parole comme authentique, le lecteur moderne est amené à y supposer de l'ironie. Mais rien n'invite à penser que le rédacteur ait voulu l'entendre ainsi. Paul va prendre au sérieux les paroles d'Agrippa, et le rédacteur ne veut pas attribuer à l'Apôtre une feinte ou une méprise. Agrippa est donc censé avoir été profondément impressionné par le discours qu'il a entendu. Le rédacteur l'a mené aussi loin qu'il a pu dans la voie de la conversion; il n'a pas voulu le représenter comme un demi-sceptique, ni, probablement, comme un politique résistant à la voix de sa cons-

suades de me faire chrétien. » ²⁹ Et Paul : « Plût à Dieu que, pour un peu et pour beaucoup, non seulement toi mais tous ceux qui m'entendent aujourd'hui deveniez tels que je suis, sauf ces chaînes. » ³⁰ Et le roi se leva, ainsi que le procureur, Bérénice et ceux qui siégeaient avec eux. ³¹ Et en s'en allant, ils parlaient entre eux, disant : « Cet homme n'a rien fait qui mérite

ciencia, mais comme un prince éclairé, modéré, juste, qui a été frappé des arguments de Paul et qui a trouvé que la thèse chrétienne ainsi formulée ne méritait pas que son avocat fût traduit comme un criminel devant le tribunal de l'empereur. Le dernier mot que dira bientôt Agrippa éclaire et confirme le premier. Ces détails ne sont point à discuter au point de vue de la vraisemblance ; il suffit de voir où le rédacteur veut en venir. Il est donc superflu de vouloir scruter à ce propos l'âme d'Agrippa et de se demander pourquoi, étant en si bonnes dispositions, il n'est pas allé jusqu'à se faire chrétien.

Agrippa emploie le mot de « chrétien », et non celui de « nazoréen », coutumier aux Juifs, mais dont la nuance méprisante ne conviendrait point ici. Inutile aussi de rechercher si cette délicatesse, à cette date et dans ce lieu, ne vient pas trop tôt, puisque Paul lui-même ne se sert jamais du nom de « chrétien ». La bonne intention du rédacteur est évidente, et l'on sait de reste qu'il ne pousse pas très loin le souci de la vraisemblance.

A la parole édifiante du roi juif Paul répond par un vœu plus édifiant encore : — « Plût à Dieu que, soit pour un peu soit pour beaucoup ». — Référence au « peu » dont a parlé le roi, et quel l'Apôtre est disposé à compléter, en y ajoutant « beaucoup », si besoin est. — « Non seulement toi, mais tous mes auditeurs ici présents, deveniez — (γενέσθαι interprète le ποιῆσαι d'Agrippa) — tels que je suis ». — C'est-à-dire chrétiens, et non pas précisément qu'ils aient une conscience aussi irréprochable que la mienne. — « Sauf ces chaînes ». — Qu'ils soient chrétiens tout à fait, mais pas prisonniers. La réplique est heureuse. Ce n'est pas la suite de l'apologie présentée par Paul, c'est la conclusion, assez habilement conçue, de cette mise en scène. Après un si joli mot, il n'y a plus qu'à lever la séance.

« Et le roi se leva, ainsi que le procureur, Bérénice, et tous » — les notables personnages — « qui étaient avec eux ». — Et tout ce beau monde, — « en s'en allant, se disait que cet homme n'avait rien fait qui méritât la mort ou la prison. Même Agrippa », — oubliant sans doute qu'il devait aider le procureur à remplir le rapport préparé

la mort ou la prison. » Et Agrippa dit à Festus ; « On aurait pu mettre en liberté cet homme, s'il n'en avait appelé à César. »

pour Néron, — « dit à Festus : « On aurait pu mettre cet homme en liberté, s'il n'en avait appelé à César. » — C'est le vrai mot de la fin, le bouquet, ce que le rédacteur veut qui soit retenu, et ce pourquoi toute cette fiction a été développée.

L'historicité du propos n'est même pas à discuter. Cette déclaration est coordonnée au discours, et le discours est pour confirmer la thèse du rédacteur touchant le rapport du christianisme avec le judaïsme, la fausse idée qu'il veut donner du rôle de Paul et de son enseignement, de l'objet réel du procès. Agrippa donc reconnaît que le christianisme est une forme spéciale, inoffensive d'ailleurs, du judaïsme pharisaïque, et que Paul, prédicateur de cette doctrine purement juive, a été inquiété pour rien, qu'il n'y avait pas lieu de le poursuivre, que le sanhédrin a eu tort de le réclamer, que le procureur aurait pu, sans nul inconvénient, le mettre en liberté, n'était que maintenant l'appel à César exige qu'on envoie Paul à Rome. Le mot final du roi appartient donc à l'insigne et volontaire falsification que le rédacteur fait subir à la relation du procès ; il en est comme le couronnement, et, par conséquent, il n'a pas l'ombre d'authenticité. Jamais Agrippa, s'il avait été mis au courant de l'affaire, n'aurait pu apprécier de la sorte la réclamation du sanhédrin, le rôle de Paul et la procédure suivie à son égard.

Mais cette scène inventée et le mot qui la termine expriment au net la pensée du rédacteur sur le procès de Paul, ou plutôt l'idée qu'il veut qu'on en garde, et en même temps ils témoignent de l'issue fatale que l'affaire a eue devant César. Le discours aux anciens d'Ephèse (xx, 25) laissait entendre déjà que Paul avait trouvé, au terme du voyage entrepris par lui, la captivité et la mort. Maintenant le doute n'est plus possible. Pourquoi le rédacteur aurait-il imaginé toutes ces fictions, fausse séance du sanhédrin (xxii, 30-xxiii, 10) pour faire croire que le christianisme n'est que la foi juive à la résurrection, fausse lettre du tribun pour le même objet (xxiii, 26-30), fausse séance de jugement par Félix et fausse interprétation de l'attitude prise par ce procureur (xxiv, 20-21, 24-26), fausse interprétation de la sentence de renvoi prononcée par Festus (xxv, 9, 14-21), faux discours devant Agrippa, et finalement pronostic fâcheux de ce roi sur le résultat de l'appel, si ce n'est parce qu'il y a eu, pour finir, une condamnation dont on ne peut contester la réalité, mais dont on

XXVII, 1 Or, quand il eût été décidé que nous embarquerions,

espère ruiner l'autorité ? Quand le rédacteur proclame que Paul aurait pu être rendu à la liberté s'il n'avait pas fait appel à César, qu'est-ce à dire, sinon que Paul n'a pas été remis en liberté par César, qu'il a été condamné, qu'il a été exécuté, mais que le jugement dont il a été victime, et qui d'ailleurs fut le jugement d'un Néron, a été une méprise ou une injustice, parce que Paul était irrépréhensible, n'étant que le représentant d'une foi identique à la foi juive ? Il est trop évident que le rédacteur, en plaidant pour Paul, plaide pour le christianisme. Mais conçoit-on qu'il se fût donné la peine de créer toutes ces contrefaçons et d'inventer le mot d'Agrippa, si Paul avait été absous par le tribunal de César ? Ce seul fait valait mieux pour sa thèse que toutes ses fictions, et l'aurait dispensé de les produire.

L'appel à César doit être apprécié indépendamment de cette fantasmagorie. L'appel n'a pas causé la perte de Paul, il l'a retardée. Paul se croyait et il était perdu par le renvoi de sa cause devant le sanhédrin; de ce péril immédiat il s'est tiré en appelant au tribunal de César. Mais le péril n'était qu'ajourné, parce que l'accusation, maintenant portée devant l'empereur, qui ne pourrait manquer d'avoir égard aux plaintes des Juifs, conservait toute sa gravité. Peut-être même à Rome verrait-on ce que l'on semble n'avoir pas vu à Césarée, à savoir, que la propagande chrétienne n'était pas inquiétante que pour le judaïsme, et qu'elle allait contre les principes sur lesquels se fondait l'Etat romain. En tout cas, s'il n'est pas vrai que Paul « aurait pu être mis en liberté s'il n'avait appelé à César », il est certain, par le témoignage implicite des Actes, que César ne l'a point absous. Et il est probable que Paul, en faisant appel à César, se sera fait lui-même, sans le vouloir, dénonciateur du christianisme devant le tribunal impérial, provoquant ainsi pour la première fois, en sa personne, la condamnation juridique du christianisme par l'autorité romaine.

LXVIII. — NAVIGATION, TEMPÊTE ET NAUFRAGE

Toute cette histoire de comparution devant Agrippa est un hors-d'œuvre dans le récit, qui reprend ensuite au point où le conduisait l'appel de Paul au tribunal de l'empereur. Cependant la transition : — « Quand il eut été décidé que nous nous embarquerions pour l'Italie » etc., — donne à supposer que certains détails ont été supprimés,

pour l'Italie, l'on remit Paul et quelques autres prisonniers à

qui concernaient les compagnons de l'Apôtre. Celui-ci avait été autorisé à voir ses amis, mais il fallut sans doute une permission spéciale du procureur pour que tel ou tel d'entre eux pût le suivre et l'assister librement de ses soins. Ce doit être le cas du narrateur qui dit que « l'on décida de nous embarquer ». Il semble que ce soit pour éclaircir le texte, et parce que Paul seul avait été l'objet d'un jugement officiel, que certains témoins (c. *Floriac.*, c. *Gigas*, marge Philox.) lisent : « Et ainsi le procureur décida de l'envoyer à César, et le lendemain, faisant venir un centurion nommé Julius, de la cohorte Auguste, il lui remit Paul avec d'autres captifs. » On pourrait, il est vrai, trouver que cette leçon, plus précise, ferait une meilleure suite à l'appel (xxv, 12), abstraction faite du remplissage concernant Agrippa, mais un texte aussi facile n'aurait guère pu être remplacé par la leçon ordinaire, et il n'est pas autrement vraisemblable que Paul ait été embarqué dès le lendemain de son appel.

« On remit Paul et quelques autres prisonniers », — ce sont les gens de Festus qui procèdent à ces arrangements, plutôt que le procureur en personne, bien que tout se fasse officiellement par son autorité, — « à un centurion nommé Julius, de la cohorte Auguste ». — Il est sous-entendu que cet officier a sous lui autant d'hommes qu'il faut pour la garde des prisonniers, et plus loin (vv. 31, 42) il sera question des soldats. L'on a organisé un convoi de prisonniers, parce qu'il était plus expédient d'en réunir un certain nombre sous la même surveillance et de simplifier les déplacements de gendarmerie, ainsi que les frais de voyage. Rien n'oblige à penser que les captifs expédiés avec Paul aient été dans les mêmes conditions que lui : ce pouvaient être, ou il pouvait y avoir parmi eux des condamnés aux bêtes que l'on envoyait en Italie pour les jeux. Tous étaient gardés par des soldats, sous le commandement d'un centurion dont on dit le nom, et qui appartenait à une *cohors Augusta*, sans doute une des cinq cohortes qui constituaient la garnison de Césarée, et à laquelle était attribuée, à titre honorifique, la qualification d'*Auguste*. On ne peut songer à un officier de la garde impériale, dite des *Augustani* ou *Augustiani*, qui demeuraient à Rome (WIESELER et BELSER, *ap.* WENDT, 349), et il est assez risqué de fonder sur ce passage (avec RAMSAY, 315) l'hypothèse d'un corps spécial de courriers impériaux, communément appelée « cohorte Auguste », et dont aurait fait partie Julius. Force étant de prendre passage sur des navires d'occasion,

un centurion nommé Julius, de la cohorte Auguste. ² Et montant un vaisseau d'Adramytte qui faisait voile vers les côtes d'Asie, nous partîmes, ayant avec nous Aristarchus, Macédonien, de Thessalonique. ³ Et le jour suivant, nous touchâmes à Sidon, et Julius, usant de bienveillance envers Paul, lui permit, en

Julius installe son monde — « sur un vaisseau d'Adramytte » — en Mysie, — « qui s'en allait dans les ports d'Asie », — où l'on rencontrerait des bateaux en partance pour l'Italie. Il paraît évident, par l'ensemble du récit, que la traversée ne se fait pas sur un vaisseau appartenant à l'Etat. La commission de Julius lui permet sans doute de prendre par réquisition, sur les navires de commerce qui se trouvent disponibles, la place dont il a besoin.

« Nous partîmes, étant avec nous Aristarchus, Macédonien, de Thessalonique ». — Cette remarque, faite par le narrateur à propos d'Aristarchus, donnerait à penser que celui-ci, distingué du groupe au nom duquel on dit « nous », était sur le bateau pour son propre compte, comme un passager quelconque, et non comme attaché à la personne du prisonnier Paul, soit qu'il n'ait pas dû suivre alors l'Apôtre, jusqu'à Rome (COL. IV, 10, l'y suppose, et cette épître paraît avoir été écrite de Rome ; cf. PHILM. 24), soit qu'il ait préféré conserver sa liberté. Les interprètes supposent volontiers que le *nous* couvre seulement Paul et le narrateur, mais rien ne le prouve, et il est possible que deux ou trois des disciples qui avaient suivi Paul à Jérusalem, et qui étaient restés près de lui à Césarée, aient obtenu l'autorisation de l'accompagner à titre de serviteurs. Avec Luc il y avait au moins Timothée. Les frais du voyage pour les compagnons devaient être à la charge de la petite société apostolique. Aristarchus a déjà été mentionné deux fois, comme macédonien (XIX, 29), et comme thessalonicien (XX, 4), mais dans des suppléments rédactionnels.

« Le jour suivant, nous abordâmes à Sidon ». — Le narrateur laisse entendre qu'on s'y arrêta, peut-être pour compléter la cargaison et prendre d'autres passagers. — « Et Julius, se montrant bienveillant à l'égard de Paul, permit qu'il reçût les soins de ses amis en les allant voir. » — La complaisance, un peu extraordinaire peut-être, du centurion Julius, permet à Paul de descendre à terre et de recevoir les soins des fidèles du lieu. Un manuscrit latin (*Floriac.*) fait seulement permettre aux amis de venir apporter leurs soins à Paul sur le bateau. La rectification ne doit pas être involontaire. On suppose que Paul alla en ville avec un soldat qui le gardait. La désignation

allant voir ses amis, de recevoir (leurs) soins. ⁴ Et partis de là, nous longeâmes Chypre, parce que les vents étaient contraires; ⁵ et ayant traversé la mer qui baigne la Cilicie et la Pamphylie, nous arrivâmes à Myre de Lycie. ⁶ Et là le centurion, ayant trouvé un vaisseau alexandrin en partance pour l'Italie, nous y transborda. ⁷ Et en plusieurs jours, naviguant lentement, et parvenus avec difficulté à la hauteur de Cnide, le vent ne nous favorisant pas, nous longeâmes en dessous la Crète vers Sal-

des « amis » est un peu vague, s'il s'agit simplement de fidèles, et, s'il s'agit d'amis personnels, on se demande comment Paul pouvait en avoir un si grand nombre à Sidon. L'objet des soins n'est pas non plus déterminé : sans doute le narrateur a-t-il en vue l'entretien de Paul pendant que le bateau a stationné à Sidon, plutôt qu'un secours pour la suite du voyage. Ce trait pourrait bien avoir été ajouté par le rédacteur, soucieux de montrer dès l'abord que Paul a été traité avec beaucoup d'égards par le centurion. Les centurions, dans les Actes, sont toujours excellents.

« Et partis de là, nous naviguâmes au-dessous de Chypre », — longeant cette île à l'est, — « parce que les vents étaient contraires », — les vents d'ouest, qui ne permettaient pas d'aller directement vers Myre, en laissant Chypre sur la droite. — « Et traversant la mer qui est vers la Cilicie et la Pamphylie », — au nord de Chypre, — « nous arrivâmes à Myre en Lycie ». — Quelques témoins (ms. 137, v. Philox., c. *Floriac.*), indiquent la durée de cette traversée : « quinze jours ». L'indication n'a rien que de vraisemblable, mais elle a bien pu aussi être conçue d'après la vraisemblance. Myre était une station importante pour la navigation de ce temps-là, et les vaisseaux d'Egypte, qui approvisionnaient Rome en grain, y faisaient escale. C'est pourquoi Julius, d'après les instructions de Festus, s'était dirigé sur Myre, comptant y trouver quelque vaisseau allant vers l'Occident. — « Et là le centurion, ayant trouvé » — en effet — « un navire alexandrin qui partait pour l'Italie », — on verra plus loin qu'il portait une cargaison de grain, — « nous y fit monter ». — Ainsi le voyage se poursuit, mais dans des conditions de plus en plus difficiles, à cause de la saison qui avançait. A raison des vents contraires on suit péniblement la côte d'Asie. — « Et en plusieurs jours, avançant lentement, nous avons gagné avec difficulté la hauteur de Cnide », — où il fallait s'écarter de la côte ; là — « le vent ne nous permettant pas » — de faire directement route à l'ouest, en allant vers la pointe méridio-

moné ;⁹ et la côtoyant avec difficulté, nous vîmes à un lieu appelé Beau-Port, près duquel était la ville de Lasaia.⁹ Or, beaucoup de temps étant écoulé, et la navigation étant déjà périlleuse, parce que le jeûne était déjà passé, Paul émit un conseil,¹⁰ leur disant : « Hommes, je vois que ce serait avec injure et grand dommage, non seulement de la cargaison et du vaisseau, mais aussi de nos personnes, que devrait se faire la navigation. »¹¹ Mais le centurion se fiait plus au pilote et au patron

nale du Péloponnèse, on cingla vers le sud et — « nous naviguâmes au-dessous de la Crète », — longeant la côte orientale et méridionale de cette île — « vers Salmoné, et la côtoyant avec difficulté, nous parvîmes à un certain lieu appelé Beau-Port (Καλὸς λιμένας), près duquel était la ville de Lasaia » — ou Alassa, à l'est du cap Matala (Lithinos).

« On ne serait pas allé plus loin si le lieu avait été propice pour l'hivernage ; mais il ne l'était pas, et c'est en voulant gagner un meilleur port, celui de Phoenix (identifié à Lutro), que le navire fut emporté par une tempête. Ce qui est dit des inconvénients de Beau-Port et du départ (v. 12) se rattache naturellement à ce qui a été dit de l'arrivée en cet endroit (v. 8), le départ étant motivé par les circonstances du lieu. Mais le rédacteur a trouvé bon d'insérer entre les deux un avis contraire de Paul, qui se trouve ainsi avoir prophétisé la tempête. L'addition est d'ailleurs coordonnée à une interpolation plus considérable qui se rencontrera plus loin, et qui est destinée à faire valoir le rôle de l'Apôtre à la fin de la tourmente. Le rédacteur dit donc, en son langage un peu vague et embarrassé, que — « beaucoup de temps s'étant écoulé » — dans cette traversée laborieuse, depuis que l'on avait quitté Myse, — « et la navigation étant déjà dangereuse » — à cause de la saison, — « parce que le jeûne » — c'est-à-dire le grand jeûne de *kippour*, la fête juive de l'expiation, — « était déjà passé, Paul avait donné conseil, leur disant. » — *Leur* est vague, bien que suffisamment clair, et trahit l'interpolation. — « Hommes, je vois que ce serait à injure et grand dommage, non seulement de la cargaison et du bateau, mais aussi de nos existences, que se ferait désormais la navigation », — et que, par conséquent, il serait prudent de ne pas la poursuivre. Cet avis prophétique, naïvement inventé, est amené assez gauchement, et l'on ne sait pas bien à qui le discours s'adresse. Le rédacteur laisse entendre que l'avis concerne principalement le centurion, et que celui-ci aurait pu imposer sa volonté à l'équipage et à ses chefs. — « Mais le centurion », —

qu'aux dires de Paul. ⁴² Et comme le port n'était pas commode pour l'hivernage, la plupart furent d'avis d'en partir, afin de gagner, s'il était possible, pour (y) hiverner, Phoenix, port de Crète sous le vent du sud-ouest et du nord-ouest. ⁴³ Et un vent du sud soufflant légèrement, ils crurent pouvoir exécuter leur dessein, levèrent (l'ancre et) côtoyèrent de près la Crète. ⁴⁴ Mais peu après fondit de ses hauteurs un vent d'ouragan qu'on

observe-t-il avec candeur, — « avait plus de confiance dans le pilote » — ou commandant en second, — « et dans le capitaine » — ou commandant en premier ; à moins que ce ne soient « le commandant et l'armateur » (PREUSCHEN, 150 ; mais le rédacteur a-t-il supposé présent le propriétaire du bateau ?) — « que dans les dires de Paul » ; — et un si bon avertissement ne fut pas suivi.

C'est peine deux fois perdue que de spéculer sur la date de Kippour en cette année-là, — date que l'on ne connaît pas avec certitude, et avec laquelle l'indication fictive du rédacteur ne comporte qu'une relation assez lâche, — afin de déterminer le temps précis où va se produire la tempête. Il est certain par ailleurs qu'on est assez loin en automne. Végèce (*De re mil.* IV, 39 ; cité par PREUSCHEN, 150) dit que la navigation était interrompue du 11 novembre au 5 mars, et qu'elle était incertaine et dangereuse à partir du 14 septembre. Le rédacteur ne courait aucun risque de se tromper en disant que le jeûne était passé. Des indications subséquentes il résulte que l'on devait être au commencement de novembre.

On avait donc touché à Beau-Port, — « mais parce que l'anse », — en dépit de son nom, — « n'était pas favorable pour l'hivernage », — ce qui enlève toute raison d'être au conseil que le rédacteur vient d'attribuer à Paul, — « la plupart furent d'avis d'en partir et tâcher d'atteindre, pour y hiverner, le port de Phoenix, abrité » — par son orientation — « contre les vents du sud-ouest et du nord-ouest, » — étant ouvert sur le sud-est. Le texte, pour faire droit à l'interpolation, dit que « la plupart » furent de cet avis, afin d'en mettre quelques-uns avec Paul. Il est à croire que la source ne faisait pas cette distinction et mentionnait simplement le départ, après en avoir indiqué la cause. Ce n'était pas matière à mettre en délibération entre les chefs de l'équipage et les passagers. — « Or, un léger vent du sud s'étant mis à souffler, ils se crurent maîtres de leur dessein », — c'est-à-dire en mesure de gagner Phoenix en longeant la côte. — « Ils levèrent l'ancre et se mirent à côtoyer au plus près la Crète. Mais bientôt fondit de là », —

appelle euraquilon. ¹⁵ Et le vaisseau étant entraîné et ne pouvant tenir tête au vent, nous laissant aller, nous étions emportés. ¹⁶ Et filant sous une petite île appelée Cauda, nous eûmes peine à nous rendre maîtres de la chaloupe ; ¹⁷ l'ayant remontée, ils prenaient des mesures de protection, ceintrant le vaisseau ; et craignant d'échouer sur la Syrte, laissant tomber l'agrès, ils étaient ainsi emportés. ¹⁸ Mais, comme nous étions fortement ballottés, le lendemain ils firent jet (de la cargaison) ;

du haut des montagnes, — « un vent de tempête, celui qui », — en argot de marin, — « s'appelle *euraquilo* » — (de *εὔρος*, vent d'est-sud-est, et *aquilo*, vent du nord). C'était le commencement d'une tempête dont on ne vit la fin qu'au bout de quatorze jours.

« Le bateau étant entraîné » — par l'ouragan, — « et ne pouvant pas regarder le vent » — se gouverner tête au vent, — « nous laissant aller à la dérive, nous étions emportés » — au gré des flots ; — « et courant sous une petite île appelée Clauda », — ou Cauda, aujourd'hui Gaudos (Gozzo), — « nous eûmes peine à maîtriser la chaloupe », — dont on ne nous dit pas pourquoi elle avait été mise à l'eau, mais qu'on doit supposer attachée à l'arrière du bateau, à moins qu'on ne l'eût descendue pour un autre motif ; en tout cas, il importait de ne point la laisser à la mer, crainte qu'elle ne se brisât. — « L'ayant remontée, ils prenaient des mesures de protection » — (βοηθείαις ἐχρόωντο a certainement un sens technique beaucoup plus précis et paraît désigner l'ensemble des opérations coordonnées au ceintrage dont il est parlé aussitôt). — « Ceintrant le navire ». — Moyennant un câble passé à l'entour, on resserre les bordages du bateau pour augmenter sa force de résistance. — « On avait peur d'être jeté » — sur la côte africaine, — « à la » — grande — « Syrte ». — Pour ralentir la marche du vaisseau, — « laissant tomber l'agrès » — (χαλάσαντες τὸ σκεῦος). Cette manœuvre ne concerne probablement pas le carguement des voiles, qui a dû être effectué dès le commencement de la tempête, mais la descente de l'ancre flottante qui, plongeant dans l'eau, retient quelque peu le bâtiment. — « L'on était ainsi emporté ». — C'est la seconde fois que le narrateur le dit, et on pourrait soupçonner quelque surcharge vv. 16-17) dans le récit, la mention de la chaloupe dans ce passage pouvant être coordonnée à celle qui en sera faite plus loin (vv. 30-32) en lieu suspect. — « Mais comme nous étions fort malmenés » — par la tempête, — « le lendemain on fit jet » — (ἐκβολὴν ἐποιοῦντο, encore une formule technique). C'est-à-dire, probablement, que l'on jette à

¹⁹ et le troisième jour, ils jetèrent de leur propres mains les agrès du vaisseau ²⁰. Ni le soleil ni les étoiles ne se montrant durant plusieurs jours, et une forte tempête sévissant, il ne restait plus aucun espoir de nous sauver. ²¹ Et comme on avait été longtemps sans manger, Paul alors, se tenant au milieu d'eux, dit : « Il aurait fallu, hommes, en suivant mon avis, ne point partir de Crète et nous épargner (ainsi) cette peine et (ce) dom-

la mer une partie de la cargaison. — « Le troisième jour, ce sont « les agrès du vaisseau (τὴν σκευὴν τοῦ πλοίου) que » — les matelots. — « de leurs propres mains lancent » — dans les flots. Sans doute s'agit-il des mâts, vergues et cordages qui maintenant encombraient le pont. — « Plusieurs jours se passent » — en cet affreux tourbillon, — « durant lesquels on ne voyait ni le soleil » — pendant le jour, — « ni les étoiles » — pendant la nuit, — « la tempête sévissant » — toujours sans interruption, en sorte qu'on ne savait où l'on était, et que — « tout espoir de nous sauver semblait désormais perdu ».

Ici le rédacteur, avec la même gaucherie que plus haut, interrompt le récit de la tempête, afin de mettre en avant Paul, qu'il ne veut pas laisser oublier. — « Comme il y avait grand manque d'appétit », — ce qui pourrait s'entendre du mal de mer ; ou mieux peut être : « comme il y avait longtemps qu'on n'avait mangé » (πολλῆς τε ἀσυχίας ὑπαρχούσης se prête aux deux interprétations, et la première n'est pas à préférer, sous prétexte qu'elle serait en rapport avec les connaissances médicales du rédacteur). — « Paul, debout au milieu d'eux, dit » — On ne voit pas bien ce que le discours va faire pour les estomacs tourmentés de ses auditeurs, et la transition est aussi maladroite que possible. Ce discours de Paul n'aura d'ailleurs aucun résultat. On remarquera que la source disait : « Il ne nous restait plus aucun espoir de salut » ; et que maintenant « Paul *leur* parle ». C'est le rédacteur qui fait des siennes : n'ayons donc pas l'indiscrétion de lui demander comment les paroles de Paul ont pu mettre la paix dans les entrailles de ses auditeurs, ni comment l'Apôtre, parmi le fracas de la tempête, a pu rassembler tout son monde, « se tenir debout au milieu d'eux », et faire son petit sermon.

Le discours même est digne de l'introduction dont le rédacteur l'a pourvu. — « Il aurait fallu, compagnons, m'écouter, et ne pas nous éloigner de la Crète ». — On voit bien ce que le rédacteur veut dire, mais l'expression n'est pas juste, vu qu'on n'avait pas voulu se rendre ailleurs qu'en Crète. — « On se serait épargné ce tourment et la

mage. ²² Et maintenant je vous conseille de prendre courage ; car il n'y aura de vous aucune perte d'homme, mais seulement (celle) du vaisseau. ²³ Car cette nuit même s'est présenté à moi un ange du dieu à qui j'appartiens, qu'aussi je sers, ²⁴ (et) il m'a dit : « N'aie pas peur, Paul. Il faut que tu comparaisses devant César ; et voici que Dieu te fait don de tous ceux qui naviguent avec toi. ²⁵ C'est pourquoi, hommes, ayez confiance ; car j'ai foi à Dieu qu'il en sera tout comme il m'a été dit. ²⁶ Mais c'est à une île qu'il nous faut échouer. » ²⁷ Or, comme c'était la quatorzième nuit que nous voguions dans l'Adriatique,

perte » — de tout ce qu'il a fallu jeter à l'eau. Cette interpolation, coordonnée à la précédente (vv. 9-11), est évidemment de la même main, et la première était pour préparer la seconde. — « Mais maintenant » — que le mal est fait, — « je vous invite à prendre courage, attendu que pas une âme d'entre vous ne périra, mais seulement le navire ». — Paul en a été assuré par une communication céleste. — « Car il m'est apparu, cette nuit même, un ange du dieu à qui je suis », qu'aussi je sers » ; — et cet ange — « m'a dit : « N'aie pas peur, Paul. Il faut que tu comparaisses devant César. Dieu te donne tous ceux qui naviguent avec toi ». — Dieu les sauve en considération de Paul, et comme s'il lui faisait cadeau de ces gens, qui, sans lui, s'ils n'avaient eu la bonne fortune d'avoir avec eux sur le navire cet ami du Ciel, étaient voués à une mort certaine. — « Donc, confiance, compagnons. Car j'ai pleine foi en Dieu qu'il en sera tout comme il m'a été dit. » — Nous ne sommes pas au bout de nos peines. — « Mais il faut que nous échouions sur une île » — Ceci est le point culminant de la prophétie, à quoi on reconnaîtra qu'elle était vraie. C'est à une île que le vaisseau ira se perdre et les passagers se sauver. On n'imagine pas fiction plus puérile. ni prophétie d'une plus naïve platitude. La prédiction a de plus l'inconvénient d'anticiper sur celle qui se lira un peu plus loin (v. 34). La prétendue apparition d'ange est dans une autre note que les songes révélateurs qui se sont précédemment rencontrés (xvi, 9 ; xviii, 9-10 ; xxiii, 11), bien qu'elle en soit imitée.

Sans égard à cette scène qui se déroule en dehors du monde réel et de toute détermination précise dans la série des faits, le récit de la tempête reprend au point où le rédacteur l'a coupé pour loger son interpolation. — « Or, comme c'était la quatorzième nuit », — depuis le départ de Crète, — « que nous voguions dans l'Adriatique », — la partie de la Méditerranée à laquelle les anciens étendaient le

vers minuit, les matelots pressentirent qu'une terre leur devenait proche ; ²⁸ et ayant sondé, ils trouvèrent vingt brasses ; avançant un peu et sondant de nouveau, ils trouvèrent quinze brasses ; ²⁹ et craignant que nous n'échouassions quelque part sur des récifs, ayant jeté quatre ancres de la poupe, ils attendaient que vint le jour. ³⁰ Mais les matelots cherchant à s'échapper du vaisseau et descendant la chaloupe à la mer sous prétexte de tendre des ancres de la proue, ³¹ Paul dit au centurion et aux soldats : « Si ceux-là ne restent pas dans le vaisseau, vous (autres) ne pouvez vous sauver. » ³² Alors les soldats coupèrent

nom de « mer Adriatique », entre les pays helléniques et la Sicile. — « Vers minuit, les matelots pressentirent l'approche d'une terre. » — Il ne semble pas que ce soit par le ressac, le bruit des flots se brisant contre un rivage (RAMSAY, 334-335, se référant à la leçon du *c. Gigas*, « *suspiciabantur nautae resonare sibi aliquam regionem* », ce qui supposerait dans le grec προσηχῆν, leçon excellente si elle était mieux attestée) ; c'est peut-être que l'ancre flottante, en traînant ou s'accrochant, avertit du manque de profondeur (PREUSCHEN, 153). — « Ayant jeté la sonde, ils trouvèrent » — un fond de — « vingt brasses », — environ trente-six mètres ; — « ayant avancé un peu, et sondant de nouveau, ils trouvèrent quinze brasses ». — Vingt-sept mètres. La rapidité avec laquelle s'accroît le relèvement du fond fait craindre de donner dans l'obscurité contre quelque écueil. — « Craignant d'échouer sur quelque récif, ils jetèrent quatre ancres à l'arrière, en attendant le jour ».

« Cependant les matelots voulant quitter le vaisseau et commençant à descendre la chaloupe, sous prétexte de tendre aussi des ancres à l'avant ». — La manœuvre pouvait n'être point inutile, dit-on (PREUSCHEN, 153), et, le vaisseau étant arrêté, il fallait aller de l'avant avec la chaloupe pour accrocher les ancres, sauf à les rattacher ensuite au navire (WENDT, 356). — « Paul prévint » — de la ruse des matelots — « le centurion et les soldats : « Si ces gens ne restent pas dans le vaisseau, vous autres ne pourrez vous sauver ». — Sans doute parce que ces militaires ne pourront ni ne sauront conduire le bateau. — « Alors les soldats coupèrent les cordes et laissèrent aller la chaloupe à la mer. » — On ne voit pas du tout comment Paul aurait pu être mieux informé que les soldats eux-mêmes du dessein de l'équipage, à supposer que ce dessein ait été réel. Cette intervention pourrait bien avoir été suggérée, comme les deux précédentes, par le désir d'attri-

les câbles de la chaloupe et la laissèrent tomber. ³³ Or, jusqu'à ce que le jour vint à paraître, Paul encourageait tous à prendre de la nourriture, disant : « C'est aujourd'hui le quatorzième jour que vous passez dans l'attente, à jeun, sans rien prendre.

³⁴ C'est pourquoi je vous engage à prendre de la nourriture ; car cela importe à votre salut. D'aucun de vous, en effet, cheveu de

buer à Paul un rôle important. L'abandon de la chaloupe pourrait sembler appartenir au récit primitif, car on manquera tout à l'heure d'embarcation légère pour gagner le rivage ; mais le récit se tiendrait tout aussi bien si l'on supprimait dans ce passage tout ce qui regarde Paul, en lisant : « Les matelots cherchant à s'enfuir du vaisseau, etc., (v. 30), les soldats coupèrent les cordes de la chaloupe » (v. 32). On devrait supposer que l'intention des matelots était assez claire, — sans doute parce qu'ils voulaient partir tous, — pour que les soldats n'aient pas eu besoin d'être renseignés par Paul, qui, dans l'occurrence, aurait espionné les matelots ou été instruit de leur projet par quelque lumière d'en haut. Mais c'est peut-être l'incident tout entier qui est fictif et inventé pour la plus grande gloire de l'Apôtre ; car il se rattache mal à ce qui précède, et l'on ne voit pas bien comment les matelots, ne sachant où ils étaient, pouvaient trouver avantage à s'enfuir seuls dans la nuit, en abandonnant le vaisseau, où ils ne couraient provisoirement aucun danger.

Une nouvelle intervention de Paul se produit, « en attendant que le jour paraisse », et, comme l'avant-dernière, elle est en rapport avec l'état des estomacs délabrés par cette traversée si longue et si tourmentée durant laquelle on n'avait pas mangé, ou si peu que rien. — « Or, jusqu'à ce que le jour dût paraître, Paul encourageait tout le monde à prendre de la nourriture, disant : « C'est aujourd'hui le quatorzième jour », — ils ne devaient pas l'ignorer, — « que vous passez dans l'attente, à jeun » — (ἄστοι est en rapport avec ἀστία, v. 21, et donne à penser que ce mot, plus haut, vise directement l'abstinence de nourriture, et non le manque d'appétit), — « sans rien prendre. » — Grâce à la maladresse du rédacteur, il apparaît que cette exhortation est de tout point parallèle à la précédente, et qu'elle ne doit pas être plus solidement documentée ; mais, plus haut, en faisant parler Paul au milieu de la tourmente, le pieux romancier ne s'est pas risqué à montrer tout le personnel du navire complètement rassuré par la prophétie de l'Apôtre et banquetant en paix au milieu des flots courroucés ; maintenant que le vaisseau est à l'ancre,

la tête ne périra. » ³⁵ Et cela dit, prenant du pain, il rendit grâce à Dieu devant tous, et rompant (ce pain), il se mit à manger.

³⁷ Et devenus confiants, tous prirent aussi de la nourriture. ³⁶ Et nous étions en tout dans le vaisseau deux cent soixante-seize personnes. ³⁸ Et s'étant rassasiés de nourriture, ils allégeaient le

bien que sans doute on n'ait pas encore grandfaim, il peut être question de souper. Paul insiste pour que l'on mange. — « C'est pourquoi je vous engage à prendre de la nourriture. Car cela importe à votre salut », — chacun ayant besoin de prendre des forces ; du reste il n'y a plus de crainte à avoir ; — « car de toutes vos têtes pas un seul cheveu ne périra ». — C'est locution biblique, et répétition, sous une autre forme, de la prédiction qui a été faite plus haut. Il aurait été fastidieux de la redire en propres termes ou d'amener une nouvelle communication angélique, et il serait arbitraire de supposer que l'assurance de Paul ne procède point ici de lumière surnaturelle. La paraphrase bénévole d'un manuscrit latin (c. *Gigas*) : « J'espère en mon Dieu que pas un cheveu ne périra de votre tête », ne mérite pas d'être prise en considération. — « Et cela dit », — Paul, joignant l'exemple à la parole, — « prit du pain, rendit grâce à Dieu devant tous, et rompant » — le pain qu'il avait pris, — « se mit à manger ». — Quelques témoins (ms. 137, v. Philox., version sahidique) ajoutent même : « et il nous en donna », — c'est-à-dire qu'il partagea le pain avec ses compagnons, ce qui fait un petit repas eucharistique devant tous les matelots et passagers. Même sans cette addition, le rappel de la cène chrétienne est évident, bien qu'on n'ait point là tous les éléments requis par les théologies, à commencer par la théologie de Paul lui même, pour une eucharistie normale. Mais, pour le rédacteur, l'eucharistie est la fraction du pain, avec la formule de bénédiction qui est commune aux Juifs et aux chrétiens, et ce n'est pas pour rien qu'il marque si distinctement tous les gestes : prendre le pain, louer Dieu, rompre le pain, manger, dont le détail n'importe que par leur signification religieuse. — « Le courage revient à tous, et ils se mettent aussi à manger », — à l'exemple de Paul. — « Nous étions deux cent soixante-seize dans le bateau », — remarque le narrateur (la variante du ms. B. : « environ soixante-seize », résulte probablement d'une fausse lecture) — « Et après s'être bien rassasiés — (χορεσθέντες δὲ τροφῆς), — ils allégeaient le navire en jetant le grain à la mer ».

Trop est trop. Ces gens, si éprouvés par la tempête, sont bien prompts à retrouver un grand appétit et à « se rassasier de nourriture ». On

vaisseau en jetant le blé à la mer, ³⁹ Or, quand il fut jour, ils ne reconnaissaient pas la terre, mais ils apercevaient une baie qui avait une plage, où ils résolurent, s'ils pouvaient, d'échouer le vais-

comprend fort bien qu'ils allègent le navire s'ils ont l'intention de s'échouer sur la côte prochaine; mais cette opération, rattachée à l'incident du repas, prend une signification singulière. On dirait que ces gens, ayant bien mangé, précipitent dans la mer le reste de leurs provisions, ce qui présente une double invraisemblance : d'abord, parce que les vivres pour le personnel ne représentaient qu'une faible partie de la cargaison, et qu'on n'allégeait guère le bateau en les jetant à la mer ; ensuite, rien n'était plus imprudent, vu que l'on pouvait avoir besoin de ces vivres et qu'il y avait chance de les sauver. Le grain qu'on jette doit donc être ce qui restait de la cargaison du bateau, le grain que l'on portait d'Egypte à Rome, où l'on était sûr maintenant qu'il n'arriverait jamais, puisqu'il allait falloir abandonner le navire. C'est ce grain, dont on avait sacrifié une partie au début de la tempête (v. 18), qui est maintenant jeté à la mer. Mais ce trait, bien naturel et certainement historique, rejoint mal la description du repas ; il prend au contraire sa véritable signification si on le rattache à l'indication préliminaire (v. 33) : « Et en attendant que vint le jour » (WELLHAUSEN, 54). C'est à cette occupation que les matelots s'employèrent pendant les dernières heures de la nuit, afin de procéder à l'échouage dès que le jour paraîtrait. Sans doute était-on pressé d'arriver à terre, et pas du tout en disposition d'écouter les instructions morales du prisonnier Paul, ni de s'asseoir pour dîner de bon appétit. Cette nouvelle intervention de l'Apôtre, bien qu'elle soit un peu moins mal venue que les autres, leur est corrélatrice, se présente aussi comme une surcharge, et doit être une fiction du rédacteur. L'indication concernant les personnes présentes n'a rien que de vraisemblable et peut être à retenir ; mais elle n'est pas à sa place ; elle s'accompagne d'un *nous* qui détonne dans le contexte ; et l'on dirait que le narrateur a compté les gens, pendant qu'ils mangeaient, dans l'obscurité ; le lieu naturel de cette notice serait à la fin du chapitre, pour marquer le nombre des sauvés ; c'est de là que le rédacteur l'aura transposée pour relever sa description du repas.

« Or, quand il fut jour », — les matelots — « ne reconnaissaient pas la terre » — devant laquelle ils se trouvaient, — « mais ils apercevaient une sorte de golfe, avec une plage unie sur laquelle ils se proposèrent d'échouer, s'ils pouvaient, le vaisseau ». — C'était, croit-

seau. ⁴⁰ Et détachant les ancres, ils les laissèrent à la mer, relâchant en même temps les attaches des gouvernails ; et tendant au vent la voile de misaine, ils se dirigeaient vers la plage ⁴¹. Mais ayant donné sur un banc entre deux courants, ils y firent toucher le vaisseau, et la proue, arrêtée, demeura immobile,

on, la baie de Saint-Paul, au nord-est de l'île de Malte. Pour ne pas perdre de temps à lever les ancres, — « ils les laissèrent à la mer, détachant les » — câbles de ces — « ancres » — par lesquels le vaisseau était retenu. — « Relâchant en même temps les attaches des gouvernails », — qui avaient été tenus liés pendant la tempête, — « et tendant au vent la voile de misaine — (τὸν ὑπέριπνον ; il s'agit d'une voile, mais les interprètes hésitent entre celle du grand mât, la voile d'artimon et la voile de misaine ; cf. WENDT, 358), — ils se dirigèrent vers la plage ». — Mais un accident se produisit. — « Ayant donné sur un banc entre deux courants ». — Un bas-fond, un banc de sable en avant du rivage, avec une eau profonde par derrière (PREUSCHEN, 154) ; et ce serait le banc de Saint-Paul, devant la baie du même nom. — « Ils y firent }toucher le vaisseau, de telle sorte que l'avant, retenu » — dans le sable, — « demeura immobile, tandis que l'arrière se disloquait ». — Les plus anciens manuscrits (ABS) portent que cette dislocation se produit — « par la violence » — (ὕπὸ τῆς βίας), ce qui peut s'entendre, et assez naturellement, de la violence du choc, tandis que les autres témoins ajoutent : « des flots » (τῶν κυμάτων), ce qui pourrait être une explication facile ; car c'est plutôt le choc de l'avant, que le seul mouvement des vagues, qui a pu aussitôt amener la rupture de l'arrière. En tout cas, il faut au plus vite quitter le navire en perdition. — « Cependant les soldats, craignant que quelque prisonnier ne s'échappât en se sauvant à la nage, étaient d'avis de les tuer », — pour plus de sûreté ; — « mais le centurion ne le leur permit pas, parce qu'il voulait sauver Paul ; il ordonna que ceux qui savaient nager se jetassent d'abord à la mer et gagnassent la terre ». — Ce devaient être surtout les matelots. — « Les autres » — se sauveraient — « sur des planches ou certaines pièces du vaisseau ». — C'est-à-dire tout débris pouvant fournir une sorte de radeau et servir au sauvetage (οὓς δὲ ἐπὶ τινῶν τῶν ἀπὸ τοῦ πλοίου, étant donné le contexte, ne peut aucunement s'entendre de personnes qui se seraient sauvées sur le dos de certains matelots) — « Ainsi advint-il que tout le monde fut à terre sain et sauf ».

Les soldats, probablement, répondaient, corps pour corps, de leurs

tandis que la poupe se brisait par le choc.⁴² Or l'avis des soldats était que l'on tuât les prisonniers, de peur que quelqu'un, en nageant, ne s'échappât.⁴³ Mais le centurion, voulant sauver Paul, s'opposa à leur dessein, et il ordonna que ceux qui pouvaient nager, se jetant les premiers à la mer, gagnassent la terre,⁴⁴ et

prisonniers, et l'on comprend que, pour dégager leur responsabilité, ils aient pensé à les tuer. Mais, si cet expédient était recevable pour des condamnés de droit commun, voués à la mort, il n'en était pas de même pour Paul, citoyen romain, qui n'était pas sous le coup d'une condamnation capitale, et qui allait à Rome pour y être jugé. Par conséquent, le centurion pouvait se croire obligé de « sauver Paul », sans prendre pour cela d'intérêt spécial à sa personne. C'est lui qui peut seul, en pleine connaissance de cause, juger de la conduite à tenir envers les prisonniers. Le récit donne à entendre que, n'eût été la considération de Paul, le centurion les eût laissés massacrer tous. C'est possible; il en faudrait simplement conclure que nul autre prisonnier ne se trouvait dans le cas de Paul. Il n'est donc point nécessaire de supposer que la mention de Paul, dans cette finale, viendrait du rédacteur; et si le sauvetage est envisagé du point de vue des prisonniers, c'est que le compagnon de Paul y avait un intérêt particulier, qui s'accuse dans le récit. Si les quatre mots qui concernent Paul (βουλόμενος διασῶσαι τὸν Παῦλον) viennent du rédacteur, ils signifient que le centurion a été impressionné par les choses merveilleuses qui ont été interpolées dans le récit de navigation; mais ils ne semblent point par eux-mêmes y faire allusion. Par ce trait, la fin du récit de navigation correspond au début (xxvii, 1), où l'on a vu le centurion Julius chargé de conduire en Italie Paul « et quelques autres prisonniers ».

Dans ces conditions, il ne paraît pas que l'on doive (avec WELLHAUSEN, 54) suspecter le fond même du récit de naufrage, comme ayant été emprunté par le rédacteur des Actes à quelque récit de navigation, et adapté à l'histoire de Paul. Le rédacteur, certes, n'était pas incapable d'un tel procédé; mais la conjecture paraît ici manquer de base. Lorsqu'on a éliminé les passages qui se présentent réellement comme des additions rédactionnelles, il subsiste un récit fort succinct, qui se déroule de façon naturelle depuis l'embarquement à Césarée jusqu'au sauvetage sur le rivage de Malte. On n'a pas lieu de s'étonner que le compagnon de Paul soit au courant des choses de la marine et qu'il emploie des expressions techniques: dans ce terrible voyage surtout, il n'a pu manquer d'y faire attention. Il n'y a

les autres, soit sur des planches soit sur des pièces du vaisseau. Et ainsi arriva-t-il que tous parvinrent sains et saufs à la terre.

pas davantage à insister sur ce que le compagnon ne s'intéresse pas d'ordinaire aux choses de la navigation, qu'il ne raconte pas les trois naufrages dont parle la seconde aux Corinthiens (xi, 25), et qu'il ne donne pas de si grands détails sur le voyage de Troas à Tyr (xx-xxi, 16), quand Paul vient à Jérusalem. On conçoit que son intérêt pour les choses de la navigation soit subordonné au thème général de sa relation, qui est la suite des faits concernant l'Apôtre ; il est suffisamment détaillé sur les étapes de la traversée dans le voyage de Troas à Tyr ; et avant d'affirmer qu'il n'a pas raconté les trois naufrages dont parle la seconde aux Corinthiens, il faudrait être assuré que le rédacteur des Actes n'a pas fait des coupures et des suppressions notables dans sa source. Or c'est le contraire qui paraît certain. De plus le compagnon pouvait n'être pas avec Paul dans les voyages où ces naufrages se produisirent, et les voyages en question n'avaient pas l'importance que Paul et ses amis attachaient au voyage de Rome. Le silence de l'épître aux Philippiens sur le naufrage n'a aucune portée : cette lettre n'a pas été écrite pour raconter dans quelles circonstances Paul est venu d'Orient en Italie. Si l'on voit bien le motif qu'a eu le rédacteur d'interpoler le récit authentique du naufrage, trop sec et trop simple pour son goût, en le parsemant d'incidents édifiants, on ne perçoit pas la raison qui l'aurait induit à se charger d'une description dont il apparaît plutôt que la technicité l'embarrasse. Le cas n'est pas du tout le même que pour l'émeute d'Ephèse (xix, 23-40), où le récit étranger sert par lui-même une intention du rédacteur, et pour ce qui regarde la confusion volontaire de l'émeute contre les Juifs avec une émeute contre Paul, et pour la leçon que le discours du chancelier d'Ephèse se trouve contenir à l'adresse des magistrats païens qui seraient tentés d'intervenir dans les différends entre Juifs et chrétiens, ou de s'opposer à la propagande des uns et des autres. Il n'est donc pas croyable que le rédacteur se soit gêné lui-même en allant chercher ailleurs une description dont il ne pouvait rien tirer. Les suppléments qu'il y insère sont visiblement tout ce à quoi il tient ; il s'est cru obligé de couper ainsi la relation de la tempête et du naufrage, pour montrer que Paul n'y était point resté inactif. Il n'est pas impossible néanmoins que le premier auteur, le compagnon de Paul, se soit aidé, en quelque manière, d'un autre récit de naufrage ; mais sa description n'en est pas pour cela moins exacte.

xxviii, ¹ Et nous étant sauvés, nous apprîmes alors que l'île s'appelait Melita. ² Et les barbares nous témoignèrent une humanité extraordinaire ; car, ayant allumé un grand feu, ils nous recueillirent tous, à cause de la pluie qu'il faisait et du froid. ³ Or, Paul ayant ramassé une certaine quantité de bois mort, et l'ayant mis sur le feu, une vipère, que la chaleur en fit sortir, s'attacha à sa main. ⁴ Et quand les barbares virent la bête suspendue à sa main, ils se dirent entre eux : « Sûrement c'est un assassin que cet homme, puisque, sauvé de la mer, la Destinée ne le laisse pas vivre. » ⁵ Lui donc, ayant secoué la bête dans le feu,

LXIX. — A MALTE

Une fois à terre, on sut que l'on était dans l'île de Malte. — « Et étant sauvés, nous apprîmes que l'île s'appelait Melité. » — En pressant la signification des mots, l'on pourrait soutenir que la phrase ainsi construite vise la prédiction qui a été faite antérieurement par Paul (xxvii, 26) : « nous toucherons à une île », et signifie : « Nous apprîmes que l'île » en question « s'appelait Melité. » Ainsi l'entend le rédacteur, et la tournure de la phrase pourrait venir de lui. Mais déjà le compagnon a pu s'exprimer ainsi pour signifier qu'on avait appris en même temps le nom du pays et sa nature : c'était une île, et c'était Malte. — « Les barbares », — on qualifie ainsi les habitants de l'île, parce qu'ils parlaient phénicien, — « se montrèrent extraordinairement bienveillants pour nous. Ils nous recueillirent tous autour d'un grand feu qu'ils avaient allumé » — à l'intention des naufragés, — « parce qu'il pleuvait et qu'il faisait froid. » — Ainsi le mauvais temps n'avait pas encore cessé. On devait être d'ailleurs vers la fin de novembre.

Ici survient un petit miracle. — « Cependant Paul », — qui sans doute n'éprouvait pas le besoin de se chauffer et qui voulait se rendre utile, — « ayant ramassé une certaine quantité de ramilles sèches et les ayant apportées sur le feu, une vipère », — qu'il n'avait pas vue dans ces branches, — « étant sortie », — réveillée — « par l'effet de la chaleur s'accrocha à sa main. Et les barbares, voyant la bête suspendue à sa main, se disaient que, pour être ainsi poursuivi par le Destin », — la juste vengeance des dieux, — « après son naufrage, cet homme devait être un meurtrier. Mais Paul », — sans se déconcerter, — « secoua la vipère dans le feu, et n'en éprouva aucun mal ». — Le narrateur ne veut probablement pas dire que Paul ne fut pas

n'en ressentit aucun mal ;⁶ mais ils s'attendaient à ce qu'il gonflât ou tombât mort subitement ; ayant attendu longtemps, et voyant qu'il ne lui venait aucune incommodité, changeant d'avis,

mordu, mais qu'il n'en souffrit pas plus que s'il ne l'avait pas été. Les bonnes gens, — on ne dit pas quelle fut l'impression des autres naufragés, et il semblerait que la scène se passe entre Paul et les Maltais, — les bonnes gens — « s'attendaient à voir » — le mordu — « gonfler et tomber mort d'un seul coup. Mais au bout d'un certain temps, voyant qu'il n'en était rien, ils changèrent d'avis, et dirent que ce devait être un dieu ». — Ainsi autrefois les habitants de Lystres, — le rédacteur du moins nous l'a conté, — avaient pris Barnabé pour Zeus, et Paul pour Hermès (xiv, 11-12).

On aurait tort de discuter le fait au point de vue d'un rationalisme étroit qui expliquerait comment la chose est arrivée sans qu'il y eût miracle, parce que le serpent n'était pas venimeux, quoi qu'en aient pensé les témoins ; on pourrait aussi bien supposer que Paul n'a pas été réellement mordu, que l'incident a été dramatisé, et que peut-être on n'aura vu ou cru voir que la queue du serpent frétilant dans les flammes du bûcher. Il y aurait plutôt lieu de se demander si l'anecdote, parallèle à celle de Lystres, ne serait pas aussi un ornement surajouté par le rédacteur à la relation du naufrage. Les Maltais parlent de la *Diké*, de la justice divine personnifiée, comme les Grecs ; mais on pourrait voir là une interprétation de leur pensée. Ce qui rend l'histoire suspecte, c'est qu'elle vient en surcharge et qu'elle est mal liée au contexte. Après ce qui a été dit du bûcher préparé par les habitants de l'île, la suite naturelle du récit est dans ce qu'on lit plus loin (v. 7) de la réception faite aux naufragés sur la propriété du chef. Le miracle est amené artificiellement : le bûcher est allumé et tout le monde se chauffe ; mais, comme s'il était encore besoin de bois, Paul se détache pour en aller chercher ; il ne faut pas demander comment, en ramassant ses brindilles, il n'a pas vu la vipère, ni comment celle-ci, réveillée par le feu quand le bois est déjà sur le bûcher, peut s'accrocher à la main de Paul, comme si Paul avait aussi sa main dans le feu, ni pourquoi tout se passe comme si les Maltais étaient restés seuls témoins du miracle. Tout porte à croire que le rédacteur a profité de l'occasion à lui fournie par le bûcher de ces bons Maltais pour broder son miracle sur un thème donné, qui semble avoir été de bonne heure adopté par la légende chrétienne (cf. Lc. x, 19 ; Mc. xvi, 18).

ils disaient que c'était un dieu. ⁷ Or, aux environs de cet endroit, il y avait une campagne appartenant au premier de l'île, nommé Publius, qui, nous ayant reçus, nous hébergea trois jours aimablement. ⁸ Et il se trouva que le père de Publius, atteint de fièvre et de dysenterie, était alité : Paul, l'étant allé voir et ayant prié, le guérit en lui imposant les mains. ⁹ Et cela étant arrivé, les autres aussi qui dans l'île avaient des maladies venaient, et ils étaient guéris : ¹⁰ ils nous firent beaucoup d'honneur, et, à notre départ, nous munirent de ce dont nous avions besoin.

« Non loin du lieu » — où avaient abordé les naufragés — « était un domaine qui appartenait au premier de l'île, nommé Publius ». — Ce personnage, à qui les naufragés devaient se recommander, fut aussi humain que ses administrés. — « Nous ayant reçus, il nous hébergea trois jours fort gracieusement ». — Le *nous* dans ce passage ne saurait s'appliquer à Paul et à ses compagnons seuls, qui ne pouvaient être reçus isolément par Publius, mais à toutes les victimes du naufrage (comme dans les vv. 1-2). La notice est excellente. Elle sous-entend que le chef a eu les naufragés à sa charge durant ces trois premiers jours, des mesures étant prises pendant ce temps-là pour régler les conditions ultérieures de leur séjour dans l'île en attendant qu'ils pussent continuer leur voyage. « Premier de l'île » est le titre officiel, attesté par les inscriptions, du personnage qui administrait l'île de Malte comme délégué du préteur de Sicile (voir PREUSCHEN, 155. Πόπλιος est la transcription ordinaire du nom latin *Publius*, et peut-être n'est-il pas bien nécessaire de supposer, avec RAMSAY, 343, qu'il pourrait être ici pour *Popilius*, parce que Publius est un prénom, et que le narrateur a dû désigner le chef de Malte par son nom).

Beaucoup moins solide est la notice relative aux cures merveilleuse que Paul aurait opérées sur le père de Publius et sur tous les malades qu'il y avait dans l'île de Malte. — « Il se trouva », — nous dit-on, — « que le père de Publius était au lit, atteint de fièvres et de dysenterie : Paul l'alla voir et le guérit en priant et en lui imposant les mains. Or, cela étant arrivé », — la conséquence fut que — « les autres qui, dans l'île, avaient des maladies, venaient trouver » — le thaumaturge, — « et ils étaient guéris » ; — ensuite de quoi — « ils nous comblèrent d'honneurs et nous donnèrent à notre départ tout ce dont nous avions besoin ». — Que la présence de Paul à Malte ait pu, moyennant certaines circonstances, y déterminer une épidémie de guérisons censées miraculeuses, c'est un point qu'il n'y a pas lieu de

¹¹ Et au bout de trois mois nous embarquâmes sur un vaisseau qui avait hiverné dans l'île, (un vaisseau) alexandrin, à

discuter ; ce qui importe est de savoir d'où vient le renseignement. Notons d'abord qu'il est arbitraire de convertir les « honneurs » (τιμηρί) en honoraires qui auraient été attribués au médecin Luc pour ses bons soins. La maladie du père de Publius est désignée en termes de médecine, mais les cures s'accomplissent par d'autres procédés que ceux de la médecine vulgaire, à savoir par la prière et par l'imposition des mains ; c'est fantaisie que d'y joindre (avec HARNACK, I, 11) les remèdes de Luc. Au surplus, Paul est l'auteur, au moins principal, des cures, et si l'on doit supposer que ses compagnons l'assistent, puisqu'ils ont part aux récompenses, ce ne peut être que par les moyens dont se sert l'Apôtre lui-même. Mais ces guérisons ne sont pas bien liées à la relation fondamentale. On dirait que Paul est libre de ses mouvements, qu'il entre chez Publius comme il ferait chez lui, et comme si centurion et gardiens n'existaient plus. Le *nous* a changé d'objet : tout à l'heure il couvrait tous les naufragés, dont Publius voulait bien s'occuper ; maintenant il couvre seulement Paul et le petit cercle de ses assistants. Ce groupe est comme détaché de la masse des naufragés et se meut dans une sphère qui lui est propre. Cette sphère, eu égard aux circonstances, ne peut guère être que celle de la fiction. Les miracles de guérison doivent être là pour remplir les trois mois de séjour à Malte, qui, très probablement, n'étaient marqués dans la source par aucun incident, les prisonniers étant logés en quelque endroit de l'île sous la surveillance de leurs gardiens, en attendant le départ.

LXX. — DE MALTE A ROME

« Et après trois mois » — de séjour en cette île hospitalière, — « nous embarquâmes sur un vaisseau qui avait hiverné dans l'île », — ce qui permettait de partir sans retard ; le vaisseau était — « alexandrin, à l'enseigne des Dioscures ». — Il va de soi que le nom d'un vaisseau, inscrit au sommet de l'étrave, était le symbole de sa fortune, et que celui-ci pouvait bien aussi porter l'image de ses divinités protectrices. Julius y prit passage avec sa troupe de soldats et de prisonniers. Le récit, au moins dans le texte ordinaire, ne parlera plus de Julius ni des soldats. Mais, comme Paul n'a pas recouvré sa liberté, il faut bien que le *nous*, dans ce dernier récit de navigation,

l'enseigne des Dioscures. ¹² Et ayant abordé à Syracuse nous y restâmes trois jours. ¹³ De là, en côtoyant, nous arrivâmes à Rhegium; et un jour après, un vent du sud s'étant élevé, nous parvîmes, le second jour, à Pouzzoles. ¹⁴ Ayant trouvé là des frères, nous fûmes invités à demeurer chez eux sept jours; et c'est ainsi que nous vîmes à Rome. ¹⁵ Et de là les frères, infor-

comprenne les autres prisonniers et leurs gardiens. Quant aux autres naufragés, le narrateur n'a plus à s'en inquiéter: ils se sont tirés d'affaire comme ils ont pu. Le voyage à Rome se continue sur un autre navire avec de nouveaux compagnons. D'après ce qui a été dit plus haut des coutumes de la navigation, l'on devait être aux premiers jours de mars, et le naufrage avait eu lieu dans les derniers jours de novembre. Il n'y a pas motif de reculer un peu ces dates à raison de l'indication, par elle-même assez flottante et logée dans une addition rédactionnelle, qui a été donnée plus haut (xxvii, 9), touchant l'arrivée en Crète après le jeûne de Kippour.

« Ayant abordé à Syracuse, nous y restâmes trois jours ». — Soit à cause des vents contraires, soit que le navire eût affaire en ce port pour y décharger une partie de sa cargaison. — « De là, en longeant la côte » — de Sicile, — « nous vîmes à Rhegium; et un jour après », — c'est-à-dire après station d'un jour à Rhegium, — « un vent du sud s'étant élevé, nous arrivâmes, le second jour », — c'est-à-dire en une journée de navigation — « à Puteoli ». — C'est à Pouzzoles que l'on quitte le bateau, et la suite du récit se fait passablement incohérente. — « Là, ayant trouvé », — en ville, après le débarquement, — « des frères » — c'est-à-dire des chrétiens, — « nous fûmes invités » — par ces frères — « à rester auprès d'eux sept jours ». — Ne dirait-on pas que Paul est entièrement libre de sa personne et de son temps? — « Et c'est ainsi », — c'est-à-dire après cet arrêt, — « que nous vîmes à Rome ». — Mais la narration recule aussitôt. — « Et de là les frères », — les membres de la communauté romaine, — « informés de ce qui nous regardait », — avertis de notre arrivée, — « vinrent à notre rencontre jusqu'au Forum d'Appius, et aux Trois Tavernes ». — Comme le Forum d'Appius était à soixante-cinq kilomètres de Rome, et les Trois Tavernes à quarante-neuf kilomètres seulement (voir PREUSCHEN, 157), les commentateurs supposent charitablement que les fidèles de Rome s'étaient partagés en deux groupes, les plus zélés ayant poussé jusqu'au Forum d'Appius, et les autres s'étant arrêtés aux Trois Tavernes. — « De cette rencontre Paul, rendant grâces

més de ce qui nous regardait, vinrent à notre rencontre jusqu'au

à Dieu, éprouva réconfort. Et lorsque nous fûmes entrés à Rome », — c'est la seconde fois qu'on nous le dit, — « il fut permis à Paul », — sans doute par l'autorité compétente, — « de rester chez lui », — c'est-à-dire de prendre en ville un logement où il resta — « avec le soldat qui le gardait ». — C'est tout, et il doit être permis de trouver que c'est peu, bien que dans ce peu se laisse pressentir quelque chose de trop.

L'historien ne peut pas oublier que Paul est prisonnier, et non prisonnier sur parole, mais prisonnier étroitement et militairement gardé. Ce n'est pas un homme que des personnes amies puissent inviter à rester une semaine chez elles pour leur faire plaisir. On dirait que Paul et ses compagnons, se promenant librement dans Pouzzoles, ont « trouvé », sans s'y attendre, « des frères » qui leur ont fait bon accueil et qui ont voulu les retenir ; l'Apôtre et les siens se seraient empressés de leur donner satisfaction. Que sont devenus Julius, les soldats et les autres prisonniers ? Paul n'ayant pas été maître de fixer la durée de son séjour à Pouzzoles, et le centurion ne pouvant pas davantage se régler sur les convenances de Paul, on suppose volontiers que le centurion demeura sept jours à Pouzzoles en attendant des instructions de Rome touchant la direction qu'il fallait faire prendre à ses prisonniers, qui pouvaient n'avoir pas tous la même destination, les condamnés aux bêtes n'étant pas nécessairement attribués tous à la seule ville de Rome ; Julius aurait permis à Paul de passer ce temps auprès des frères de Pouzzoles, gardé par son soldat. Mais l'hypothèse est gratuite et violente à l'égard du texte qu'elle veut interpréter. Celui qui a écrit les lignes concernant le séjour de Paul à Pouzzoles ne s'inquiète pas de Julius ni des vraisemblances de la situation, et l'on n'a pas le droit d'imposer à ses dires un autre sens que celui qu'il leur donne. Le centurion n'avait pas besoin d'autres instructions que celles qu'il avait reçues de Césarée pour Rome, et, vu le retard intervenu par le fait de la tempête et du naufrage, il devrait être plutôt pressé d'arriver ; il lui était par ailleurs facile d'organiser le voyage de sa troupe pour la capitale. Ce qui nous est raconté des frères de Pouzzoles, de leur gracieuse invitation et du séjour de Paul auprès de ces excellents chrétiens, ne rentre pas dans le cadre historique du voyage.

Il est bien probable que le journal du compagnon, n'ayant aucun fait notable à relever, disait simplement : (v. 13) « Et le lendemain

Forum d'Appius et aux Trois Tavernes : en les voyant, Paul,

nous arrivâmes à Pouzzoles; (14 b) et c'est ainsi », — ayant terminé notre navigation et voyageant désormais par terre, — « que nous vîmes à Rome ». — Peut-être y avait-il dès lors une communauté chrétienne à Pouzzoles, mais Paul n'a pas dû entrer en rapport avec elle. Si le rédacteur a voulu que l'Apôtre reçût là un si bon accueil, ce doit être pour la même raison qui lui fait amener toute l'Eglise romaine au Forum d'Appius et aux Trois Tavernes : montrer Paul accueilli avec honneur et bonheur par les fidèles d'Italie. Et s'il tient tant à le montrer, c'est sans doute que la réalité fut moins consolante. Aussi bien la station à Pouzzoles était-elle commandée par la démarche que le rédacteur prête à la communauté romaine : pour que celle-ci vînt au-devant de Paul jusqu'au Forum d'Appius, il fallait bien qu'on eût le temps de prévenir que l'Apôtre arrivait. Plus haut (xxi, 10), le rédacteur a retenu de même Paul chez Philippe pendant plusieurs jours, afin de permettre à Agabus de venir lui annoncer à Césarée le sort qui l'attendait à Jérusalem.

La démarche des chrétiens de Rome jure avec l'indication précédente : « Et c'est ainsi que nous vîmes à Rome » ; mais ce n'est point celle-ci qui doit être sacrifiée, comme si elle n'était qu'une maladresse de la narration ; il y a eu réellement maladresse chez le rédacteur qui l'a retenue, car elle est un indice de la surcharge que constitue le pèlerinage des « frères » de Rome au Forum d'Appius. L'ampleur et le vague de la description contribuent à la rendre suspecte. On dirait que tous les chrétiens de Rome se sont dérangés, toute affaire cessante, pour venir au devant de l'Apôtre ; et l'on peut estimer que c'est beaucoup. Il est arbitraire de supposer que c'étaient seulement quelques frères, et surtout les connaissances que Paul salue à la fin de son épître aux Romains. Le texte dit « les frères », et il ne le dit pas pour que l'on comprenne : « certains frères que Paul connaissait déjà ». Le Forum d'Appius était à une journée de Rome, sur la voie Appienne ; l'étape était longue ; ce doit être pour ce motif que le rédacteur paraît hésiter entre le Forum d'Appius et les Trois Tavernes, localité moins éloignée de seize kilomètres. Le lecteur peut choisir entre les deux, si toutefois il ne préfère les écarter l'une et l'autre.

L'on perçoit d'autant moins le motif de cette réception quasi triomphale, que Paul, une fois arrivé à Rome, paraîtra complètement isolé. On allègue le cas des Juifs de Rome se portant en foule au devant de l'aventurier qui se faisait passer pour Alexandre, fils d'Hérode le

grâces rendues à Dieu, prit confiance. ¹⁶ Et lorsque nous fûmes

Grand, et qui fut démasqué par Auguste (JOSÉPHE, *Ant.* XVII, 12, 1-2) ; mais l'analogie n'est qu'apparente entre les deux cas. Paul n'était pas à l'égard des chrétiens de Rome dans la situation d'un prince national ; ce n'était qu'un prédicateur personnellement inconnu du plus grand nombre, et que l'envoi de son épître n'avait pu transformer en père ou en chef de la communauté ; enfin c'était un prisonnier autour duquel on ne voit pas qu'il fût opportun ni même moralement possible d'organiser une semblable manifestation.

Mais ce n'est pas pour rien que le rédacteur paraît oublier que Paul est captif et voyage dans un groupe de prisonniers sous la surveillance de soldats ; c'est que les lecteurs aussi doivent l'oublier pour croire à ses fictions. Lui-même se trahit quelque peu en disant que Paul, à la vue des chrétiens de Rome, — est-ce au Forum d'Appius ou bien aux Trois Tavernes ? — « prit courage ». — L'Apôtre est ravi de voir que toute la communauté romaine est avec lui. Hélas ! elle vient le lui dire à cinquante ou soixante kilomètres de Rome, parce qu'il n'en fut rien sur place. Et c'est pour cette raison même, pour qu'on ne pense pas, qu'on ne sache pas que Paul à Rome fut à peu près abandonné, c'est pour cela que le rédacteur a placé quelque part entre ciel et terre, au-dessus de la voie Appienne, vers le Forum d'Appius et les Trois Tavernes, cette entrevue touchante du grand apôtre et de la communauté romaine. Il ne reste plus qu'à se le figurer entrant processionnellement dans la Ville éternelle par la porte Capène, avec ces nombreux fidèles qui n'ont pu manquer de lui faire escorte.

Combien la réalité fut différente de cet idéal ! Après ce pieux intermède, l'on se retrouve au point où l'on était auparavant, c'est-à-dire qu'on arrive à Rome, et que Paul est toujours prisonnier, puisqu'il a besoin d'une autorisation spéciale pour prendre un logement en ville, où il reste avec le soldat qui le garde et ne se sépare jamais de lui. La notice est de source, mais il paraît évident qu'elle a été écourtée pour le bien de la perspective artificielle que le rédacteur a voulu créer. La source devait dire comment le centurion avait fait remise de son prisonnier à l'autorité compétente, et comment de cette autorité, en attendant que la cause de Paul fût instruite, l'Apôtre obtint la permission dont il vient d'être parlé. Les renseignements donnés à ce sujet ne s'accordaient pas avec l'optimisme convenu du rédacteur, qui les aura supprimés. Un grand nombre de témoins, mais non les plus anciens manuscrits, suppléent à cette lacune trop sen-

entrés à Rome, il fut permis à Paul de rester chez lui avec le soldat qui le gardait.

sible, en lisant : « Et quand nous fûmes venus à Rome, le *centurion* remit les prisonniers au *stratopédarque*, et il fut permis à Paul de rester chez lui avec le soldat qui le gardait » ; à quoi quelques-uns ajoutent : « en dehors du camp ». Ces compléments n'ont rien que de naturel, et leurs indications peuvent être vraies en substance, mais ils se présentent, à l'égard du texte le plus autorisé, comme des explications faciles, non comme des données de source qui se seraient perpétuées seulement dans une partie de la tradition. Généralement, on a compris que le fonctionnaire en question, à qui furent remis les prisonniers (στρατοπεδάρχης), était le préfet du prétoire : bien qu'il y en eût ordinairement deux, le singulier s'expliquerait par le fait que, pendant quelque temps sous Néron, jusqu'au printemps de l'an 62, il n'y avait qu'un seul préfet, qui était Burrus, ou bien parce qu'on devrait entendre : « le préfet » à qui devaient être remis les prisonniers. Un manuscrit latin (c. *Gigas*) traduisant le mot par « chef des étrangers » (*princeps peregrinorum*), on a supposé (MOMMSEN et HARNACK *Sitzungsber. d. Berl. Akad.* 1895, p. 491 ss.) qu'il s'agissait du *princeps castrorum peregrinorum*, au mont Coelius. Le corps des *milites peregrini* ou *frumentarii* était affecté principalement au service de l'intendance militaire, mais il avait aussi des fonctions de police. C'est à cette caserne que Paul aurait été d'abord amené. Mais l'existence de ces *castra peregrinorum* au mont Coelius n'est attestée que depuis le III^e siècle de notre ère, et la glose qui les vise a toute chance de n'être qu'une conjecture relativement tardive, sans aucune valeur historique. Il est plus probable que Paul fut conduit au camp prétorien, qui était au nord-est de la ville, et qu'il se logea ensuite dans le voisinage. Le passage de l'épître aux Philippiens (1, 13), où l'Apôtre parle du « prétoire », se rapporte à un autre sujet, car il s'agit de la notoriété acquise par Paul auprès du prétoire, soit qu'il faille entendre par ce mot la garde impériale ou prétorienne, soit plutôt le tribunal impérial ; même si l'on admet la première hypothèse, il ne s'ensuivrait pas que Paul ait été logé à l'intérieur des *castra prae-torii*.

Le nous disparaît à partir de cet endroit, et la conclusion des Actes n'est qu'une pièce de remplissage, un morceau de façade, artificiel et postiche, qui fait valoir la doctrine du rédacteur et qui sert l'intérêt de son apologétique, mais qui est construit aussi tout exprès pour

¹⁷ Or advint qu'après trois jours il convoqua ceux qui étaient les premiers des Juifs ; et eux réunis, il leur dit : « C'est, hommes frères, sans avoir rien fait contre la nation ou contre les coutumes des pères, que, fait prisonnier à Jérusalem, j'ai été livré

dissimuler ou tout au moins pallier la réalité, c'est-à-dire la conduite et l'issue du procès de Paul à Rome. Comme il est incroyable que le compagnon de l'Apôtre n'ait point dit en quelles conditions s'était opérée la remise du prisonnier, et comment il avait été autorisé à prendre un logement pour lui, avec son soldat, il n'est pas téméraire de supposer que la source contenait aussi quelques indications sur la marche du procès, sur les relations de Paul avec la communauté romaine et sur la façon dont s'étaient terminées et la captivité et la carrière de l'Apôtre. Au lieu de renseignements sur les faits de l'histoire, le rédacteur amène une entrevue toute fictive de Paul avec les Juifs de Rome. C'est de propos délibéré qu'il a supprimé toute mention du centurion depuis le naufrage à Malte, et qu'il a réduit au minimum les indications concernant la situation de Paul à l'égard de l'autorité romaine ; cette réserve est en rapport avec son silence sur la conclusion du procès.

LXXI. — LES JUIFS

L'entrevue de Paul avec les Juifs aurait eu lieu trois jours après l'arrivée de l'Apôtre. Indication précise, mais telle que le rédacteur est parfois capable d'en inventer (cf. xxii, 30) ; sans doute tenait-il à marquer que Paul avait voulu tout de suite régler sa situation à l'égard des Juifs, et il ne pouvait pas les amener auprès de l'Apôtre dès le lendemain de son arrivée. On pourrait être tenté de supposer que le terme des trois jours se rapportait originairement à un autre objet, par exemple à un entretien de Paul avec les personnages principaux de la communauté chrétienne. Donc — « il advint, au bout de trois jours, que » — Paul — « convoqua », — on ne voit pas bien par quelle autorité, ni par quels moyens, — « ceux qui étaient », — à Rome, les premiers des Juifs, et ceux-ci », — sans que l'on voie mieux les motifs de leur empressement et de leur docilité, — « s'étant rassemblés » — autour de lui, — « il leur dit », — en manière d'explication apologétique, ce qu'on va lire. La date indiquée d'abord est le seul point de cette mise en scène qui ne soit pas vague et flottant.

L'intention du discours, très nettement accentuée, est de montrer

aux mains des Romains, ¹⁸ qui, après examen, voulaient me relâcher, parce qu'il n'y avait en moi nul motif de (condamnation à) mort. ¹⁹ Mais, les Juifs s'opposant, j'ai été contraint d'en appeler à César, bien que je ne me rende en rien accusateur de

que l'appel au jugement de César ne doit pas être compris comme un désaveu du judaïsme et une apostasie. Un tel souci chez un homme qui, depuis l'instant de son arrestation, a été uniquement préoccupé d'échapper à la justice du sanhédrin, serait assez surprenant; mais c'est surtout la forme qu'il prend dans le discours, qui invite à l'attribuer, non pas à l'Apôtre, qui est censé parler aux Juifs, mais au rédacteur, qui tâche d'endoctriner ses lecteurs. — « Moi, mes frères », — que vous voyez maintenant captif et réservé au jugement de César, — « c'est sans avoir rien fait contre » — notre — « peuple ou contre les coutumes de » — nos — « ancêtres, que, prisonnier, j'ai été livré de Jérusalem », — pris par les Juifs du lieu, j'ai été livré — « aux mains des Romains ». — Interprétation très libre du fait de l'arrestation, puisque ce sont les soldats romains qui ont arraché Paul aux mains des Juifs, et non les Juifs qui ont livré Paul à l'autorité romaine. Les Romains, — « après examen » — de la cause, — « auraient voulu me rendre la liberté, parce qu'il n'y avait en moi », — dans ma conduite et mes antécédents vérifiés par leur enquête, — « aucun motif de condamnation capitale ». — Assertion non moins inexacte, puisque les procureurs n'ont jamais affiché l'intention de relâcher Paul, et qu'ils ont pensé seulement que les griefs allégués contre lui le rendaient justiciable du sanhédrin, le procureur étant incompetent pour les apprécier. L'intention prêtée aux procureurs renchérit même sur les fictions dont le rédacteur a surchargé la procédure suivie devant Félix et devant Festus. — « C'est l'opposition des Juifs » — à la volonté de ces juges disposés à m'absoudre, — « qui m'a contraint de faire appel à César, sans que j'aie », — pour autant, — « la moindre accusation à porter contre mon peuple ». — Autre altération de la vérité. Non seulement les procureurs n'ont jamais témoigné qu'ils fussent disposés à mettre Paul en liberté, mais Festus a voulu renvoyer l'Apôtre à la juridiction du sanhédrin, et c'est de cette décision, qui le livrait aux Juifs, que Paul a fait appel. On dirait que les Juifs, par un méchant caprice, ont fait obstacle à la bonne volonté du procureur. Rien n'est moins conforme à la réalité. Paul, qui va être accusé par eux devant l'empereur, ne vient pas lui-même les accuser, — et de quoi les accuserait-il ? — mais il a eu

ma nation. ²⁰ C'est donc pour cette raison que je vous ai demandés, (afin de) vous voir et vous entretenir ; car c'est à cause de l'espérance d'Israël que je porte cette chaîne. »

²¹ Et il lui dirent : « Quant à nous, ni nous n'avons reçu de lettre à ton sujet de la Judée, ni aucun des frères n'est venu qui

recours à l'empereur pour échapper au tribunal juif où le procureur le renvoyait. — « C'est pour cette raison », — pour vous mettre au courant de cette situation, — « que je vous ai fait venir », — voulant vous — « voir et » — vous — « entretenir ; car » — ce n'est pas pour quelque infidélité à notre Loi, soyez-en bien persuadés, — « c'est à cause de l'espérance d'Israël », — dont j'ai été le promoteur et l'évangéliste, — « que je porte sur moi cette chaîne » — que vous voyez. Et c'est toujours la même thèse que le rédacteur inlassablement répète : le christianisme n'est que l'espérance messianique de la résurrection, et c'est en méconnaissant, pour ainsi dire, leur propre foi, que les Juifs s'acharnent contre les chrétiens, c'est par une erreur incompréhensible qu'ils ont poursuivi la condamnation de Paul. La thèse ne devient pas plus solide à force d'être gratuitement affirmée ; mais on conçoit que le rédacteur, avant de déposer le calame, y insiste plus fortement que jamais, afin de laisser aux lecteurs l'impression qu'il souhaite.

La réponse des Juifs ne saurait les compromettre. — « Et ils lui dirent : « Quant à nous, nous n'avons reçu à ton sujet aucune lettre venant de Judée ; aucun frère non plus, venu ici » — de Palestine ou d'ailleurs, — ne nous a rapporté » — par ordre — « ou dit » — de lui-même — « quelque mal de toi ». — Voilà qui est bien étrange, et d'autant plus que la mise en scène laisse entendre que les Juifs de Rome connaissent Paul, puisqu'il n'a pas eu besoin de se présenter à eux ni de leur raconter son passé, comme il l'a fait aux Juifs de Jérusalem et au roi Agrippa. La vraie raison de cette différence est que le rédacteur ne veut pas se répéter indéfiniment. Mais, si peu que les Juifs de Rome aient entendu parler de Paul, ce n'a pu être qu'en mal, et il est de toute invraisemblance que la juiverie de Rome, dès que Paul a eu décliné la juridiction du sanhédrin pour celle de l'empereur, n'ait pas reçu un message des autorités de Jérusalem, qui n'ont pas dû perdre de temps pour préparer le terrain de l'accusation sur le nouveau théâtre où l'affaire était portée. On ose à peine soupçonner que cet entretien fictif de Paul avec les Juifs, où il est question de communications qui n'ont pas été faites, serait substitué

nous ait rapporté ou dit quelque mal de toi. ²³ Mais nous voudrions bien apprendre de toi ce que tu penses; car de cette secte

à un entretien réel que l'Apôtre aurait eu avec les notables de la communauté chrétienne, les seuls qu'il lui fût possible et utile d'appeler auprès de lui (car n'aurait-il pas été mille fois assuré par avance de perdre son temps et sa peine auprès des Juifs ?), et que, dans cet entretien, ou à son occasion, peut-être parce que les fidèles de Rome s'étaient plus ou moins dérobés à l'invitation de Paul, il aurait été parlé d'avis reçus de Jérusalem, et qui n'étaient pas pour encourager les chrétiens de la ville impériale à se solidariser avec l'homme que poursuivait le sanhédrin.

Si l'on en croit le rédacteur, les Juifs de Rome n'auraient connu que très vaguement et par ouï dire le christianisme. Ils n'ont pas idée de ce que peut être la doctrine nouvelle, et ils demandent à Paul de leur faire connaître ses opinions. — « Nous voudrions bien apprendre de toi ce que tu penses », — étant si mal informés de ce qui te regarde; — « car de cette secte » — dont tu te présentes à nous comme le porte-parole, — « nous » — ne — « savons à la vérité » — qu'une chose : — « que partout on y contredit ». — Ils ne savent pas au juste ce qu'est le christianisme, dont Paul se réclame; il savent seulement que la secte rencontre opposition partout où elle essaie de se faire jour. Merveilleuse et providentielle ignorance, qui, sous prétexte de faire exposer l'Evangile à ces Juifs si mal informés, permet au rédacteur de formuler ce qui lui paraît être le règlement de comptes définitif entre le christianisme et le judaïsme. Le malheur est que le fait n'est pas seulement d'une invraisemblance criante, c'est une impossibilité, puisqu'il existe à Rome de nombreux chrétiens dont la majeure partie s'est recrutée parmi la clientèle des synagogues. Quelque signification que l'on attache à la donnée de Suétone (*Claud.* 25) touchant les troubles quise produisirent sous le règne de Claude parmi les Juifs de Rome « à l'instigation de Chrestus » (cf. *supr.*, p. 687), il est certain que, maintenant et depuis assez longtemps, de nombreux chrétiens existent à Rome, que les synagogues savent bien que ces groupes de croyants hétérodoxes se recrutent plus ou moins à leurs dépens, et que pas un Juif de Rome ne peut ignorer ce qu'est le christianisme. En état permanent de rivalité, le judaïsme romain et l'Eglise naissante sont payés pour se connaître réciproquement. Comme on n'a point ici à compter avec la vraisemblance, il se pourrait que l'opposition universelle à l'égard

nous savons que partout on y contredit. » ²³ Et lui ayant fixé jour, ils vinrent le trouver à (son) logis en plus grand nombre, (et) il leur fit un exposé, témoignant du règne de Dieu et les convainquant touchant Jésus, et par la Loi de Moïse et par les prophètes, depuis le matin jusqu'au soir. ²⁴ Et les uns se rendaient à ce qui

du christianisme ne soit pas à entendre seulement du monde juif mais qu'elle vise aussi bien le sentiment du monde païen.

Un rendez-vous, dont on s'abstient cette fois de marquer la date, est pris entre Paul et les Juifs. — « Et lui ayant assigné jour, ils vinrent à lui au logis » — (εἰς τὴν ξενίαν). Le rédacteur paraît n'avoir qu'une idée assez vague de ce locatis, qu'on doit supposer fort spacieux, puisque Paul y peut recevoir une masse de Juifs, — « en plus grand nombre » — que la première fois. — « Il leur fit un exposé » de la doctrine chrétienne, — « témoignant du règne de Dieu », — dont la prédication évangélique annonce et amène l'accomplissement, — « et les convainquant », — c'est-à-dire cherchant à les convaincre — « au sujet de Jésus », — à leur prouver que Jésus était le Christ, — « et par Moïse et par les prophètes », — suivant le type d'enseignement qui est familier au rédacteur des Actes, et cela pendant toute une journée, — « depuis le matin jusqu'au soir ». — Le résultat de cette longue conférence ne fut point satisfaisant. — « Et les uns se rendaient à ce qui était dit » — se laissaient toucher par les arguments de l'orateur, — « les autres ne croyaient pas », — refusaient de se rendre à cette démonstration, ne la trouvant pas concluante et y faisant des objections (cf. XIX, 9, ὑπείθουν, dont ὑπίστανται est ici l'équivalent); — « et étant » — ainsi — « en désaccord les uns avec les autres, ils se séparaient », — quittaient la place, cependant que Paul se contentait de leur faire à tous application de la parole jadis adressée par Isaïe (VI, 9-10) à leurs pères contre le peuple endurci qui regarde sans voir, qui écoute sans entendre, et que Dieu veut perdre. — « Sachez donc que c'est aux gentils » — aussi bien qu'à vous, et à eux seuls maintenant en conséquence de votre refus, — « qu'est envoyé le salut de Dieu », — dont Isaïe dit qu'Israël ne profitera pas parce qu'il n'y aura rien compris. Les païens, — « eux, écouteront ». — Tel est le dernier mot de Paul, ou plutôt le dernier mot du rédacteur, le dernier mot de son livre, et la notice finale (vv. 30-31) n'est que pour maintenir cette conclusion dans la perspective de l'histoire.

Les interprètes sont quelque peu intrigués par la contradiction apparente qui se trouve entre l'espèce d'anathème prononcé par Paul

était dit, et les autres ne croyaient point. ²⁶ Et étant en désac-

contre tous les Juifs, et ce qui a été dit de ceux qui se rendirent aux arguments de l'Apôtre et qui auraient été en assez grand nombre, puisqu'ils semblent contrebalancer ceux qui résistent à la démonstration (καὶ οἱ μὲν ἐπείθοντο τοῖς λεγομένοις, οἱ δὲ ἤπιστουν). Il y a de la subtilité à dire (avec WENDT, 368) que le nombre des convertis a été assez faible pour que Paul ait pu taxer d'incrédulité la masse de ses auditeurs. On a parlé de contradiction réelle, et l'on a prétendu même reconnaître dans cette conversion d'un certain nombre de Juifs un trait d'histoire que l'auteur des Actes aurait rapporté de bonne foi, sans s'apercevoir que sa propre interprétation de la rencontre de Paul avec les Juifs de Rome ne s'y accordait pas (HARNACK, I, 93). La vérité doit être que le rédacteur ne pense aucunement à de véritables conversions ; il ne dit pas, et pour cause, qu'une bonne partie des Juifs de Rome se soient convertis au christianisme et qu'ils aient reçu le baptême ; il dit que la thèse chrétienne, présentée par Paul, fut diversement appréciée par les Juifs, les uns jugeant son argumentation concluante, et les autres non, de sorte qu'ils s'en allèrent en se disputant. Le cas n'est pas du tout le même que celui des Juifs de Thessalonique, par exemple, dont on nous dit (xvii, 4) qu'un certain nombre, après avoir entendu Paul dans la synagogue, se joignirent à lui et à Silas, ainsi qu'au groupe, beaucoup plus considérable, des païens qui avaient accepté la foi. Le rédacteur, au contraire, paraît avoir construit cette scène sur le même type que la séance, purement apocryphe, du sanhédrin, où l'on voit (xxiii, 9) les pharisiens et les sadducéens se prendre de querelle à propos de la doctrine de Paul, les uns étant pour, les autres contre, sans que néanmoins un seul des pharisiens soit censé gagné à l'Evangile. Il ne faut pas demander à de pareilles fictions d'être trop consistantes. Celle-ci n'est pas plus absurde, elle l'est même un peu moins que la mêlée théologique des pharisiens et des sadducéens dans le sanhédrin. Les deux scènes, qui ne sont pas plus vraies l'une que l'autre, ont la même signification. Le rédacteur a voulu montrer les Juifs partagés théoriquement sur la valeur de la thèse chrétienne, et éternisant le débat sans que ceux qui sembleraient le plus voisins du christianisme y adhèrent pratiquement plus que les adversaires décidés, ce qui permet d'appliquer à tous, au judaïsme pris en masse, la malédiction prophétique d'Isaïe (vi, 9-10).

Comme il convient à une scène qui se passe en dehors de la réalité,

cord entre eux, ils se retiraient, Paul ne disant qu'un mot :
« C'est bien à propos que l'Esprit saint a parlé à vos pères par
le prophète Isaïe, ²⁶ disant :

Va vers ce peuple et dis :

De l'ouïe vous entendrez, et vous ne comprendrez pas ;

Et regardant vous regarderez, et vous ne verrez pas.

²⁷ *Car le cœur de ce peuple s'est épaissi,*

Ils ont eu les oreilles dures

Et ils ont fermé leurs yeux.

Afin de ne pas voir des yeux,

De ne pas entendre des oreilles.

De ne pas comprendre du cœur et de ne pas se convertir

(Pour que) je les guérisse.

la perspective est vague : la séance finit, les uns approuvent, les autres condamnent, on s'en va en se disputant, et c'est à cette troupe, qui s'éloigne discordante, que Paul lance, — surtout, à ce qu'il semble, pour l'édification de la postérité, — le jugement de l'Eternel sur son peuple endurci. Au fond, il ne s'agit pas des Juifs de Rome, qui seraient censés réprouvés parce qu'ils rejettent la proposition de l'Evangile, mais du judaïsme en général, condamné pour s'être fermé au christianisme, et réalisant ainsi la prédiction d'Isaïe. Ce texte était une des grandes ressources de l'apologétique chrétienne contre les Juifs ; on le trouve cité dans Marc (iv, 12) et dans Matthieu (xiii, 13-15), aussi dans Jean (xii, 40), avec application directe à l'attitude des Juifs devant l'enseignement de Jésus, mais avec la même signification générale que dans notre passage. La citation est empruntée à la version des Septante. Paul dit que le saint Esprit, auteur des Ecritures, a parlé « juste » (καλῶς ; cf. Mc. vii, 6) en cette occasion par la bouche d'Isaïe. Le texte reçu dit : « à nos pères », mais les plus anciens manuscrits lisent : « à vos pères » : leçon préférable, car on doit penser aux pères incrédules des incrédules d'aujourd'hui (WENDT, 368).

Mais l'endurcissement des Juifs a une conséquence également providentielle, à savoir la proposition du salut aux gentils. On le savait déjà, et maintes fois dans le cours du livre le rédacteur a pris soin de le montrer, de l'affirmer. L'artifice de la présente mise en scène apparaît en ce que Paul lui-même a l'air de constater pour la première fois l'endurcissement des Juifs ; mais il importait de redire, en termi-

²⁸ « Connue donc soit à vous qu'aux gentils est envoyé ce salut de Dieu : et eux, ils entendront. »

nant, comment l'évangélisation des païens avait résulté de l'incrédulité juive ; le lecteur ainsi ne pourrait point se tromper sur la morale à tirer de tout ce qui lui a été raconté. Autant le rédacteur tient à persuader ses contemporains que le christianisme n'est que la forme la plus authentique du judaïsme, autant il veut faire croire que la proposition de l'Evangile n'a été faite aux païens qu'après avoir été faite aux Juifs, ainsi qu'il convenait, puisque la promesse divine leur avait été adressée et les concernait d'abord. Si donc le christianisme paraît se recruter principalement, presque uniquement, parmi les païens, l'on n'en doit pas conclure que le christianisme soit une religion étrangère au judaïsme ou même antijuive. C'est, si on l'ose dire, la vraie religion juive. Il y a seulement que les Juifs, par un inconcevable aveuglement, qui d'ailleurs est bien dans la logique de leur histoire, ainsi que l'a montré le discours d'Etienne, et que l'on voit annoncé par la bouche du prophète Isaïe, ont repoussé le don de Dieu. Les porteurs de la bonne nouvelle se sont donc adressés aux païens, mais les convertis du paganisme méritent, dans leur profession religieuse, d'être considérés comme les vrais Juifs. Telle est la conclusion qui se doit tirer de l'histoire apostolique dans l'interprétation qu'y a voulu donner le rédacteur des Actes ; et, comme le même écrivain a revisé dans le même esprit le troisième évangile, on peut dire que l'œuvre entière de l'ancien auteur « à Théophile » a été revue, corrigée et augmentée au bénéfice de la thèse qui maintenant se déroule à travers les deux livres, la dernière page des Actes en présentant naturellement le résumé symbolique et théorique le plus clair qu'il ait été possible de formuler sans avouer expressément l'intention apologétique de l'œuvre ainsi retouchée.

La perspective s'ouvre par là d'une libre évangélisation du monde païen, et les dernières lignes y sont conformes, tout en ayant l'air de maintenir le cadre historique à la faveur duquel le rédacteur produit sa démonstration. Comme il a exploité pour sa thèse les faits de l'Evangile et de l'âge apostolique, il exploite de même l'indication de la source touchant l'activité missionnaire de Paul à Rome. Le rédacteur des Actes aurait pu finir, comme celui du premier évangile, sur la perspective de l'évangélisation universelle, et, à certains égards, au point de vue littéraire, sa conclusion aurait eu meilleure apparence ; de plus elle aurait été plus vraie, révélant le caractère

³⁰ Or il demeura deux années entières en son locatis, et il recevait tous ceux qui venaient chez lui, ³¹ prêchant le règne

systématiquement idéal de l'œuvre ainsi terminée. Mais c'est de cette révélation formelle que le rédacteur ne voulait pas, et, comme pour corriger l'impression que pourrait donner le discours de Paul, il affecte d'achever son exposé en historien, par des indications de fait et une date, par une notice qui montre Paul travaillant à l'accomplissement du programme que vient de tracer son discours. Seulement, si l'on prend à la lettre cette mise en scène, on a l'impression d'une lacune entre le discours et la notice finale, parce que le discours paraît finir en l'air. C'est ce qui a déterminé l'interpolation qui se lit après le discours dans un très grand nombre de témoins (v. 29) : « Et comme il disait cela, les Juifs se retirèrent, ayant entre eux grande discussion. » C'est la répétition du trait qui plus haut (v. 25) a servi d'introduction au discours. Les plus anciens manuscrits n'ont pas cette addition, qui est, au fond, très maladroite, parce qu'elle coupe l'effet du discours et son rapport logique avec la notice finale. Si l'on se place au point de vue du rédacteur, la mention de la querelle entre les Juifs n'a de raison d'être que pour motiver la sentence providentielle qu'exprime le discours de Paul ; après ce discours elle n'a aucune signification.

LXXII. — LES DEUX ANNÉES DE PRÉDICATION A ROME

Deux éléments sont à distinguer dans la notice finale : une indication de fait, qui rejoint et répète en partie ce qui a été dit antérieurement (v. 16), d'après la source, touchant la permission que Paul avait obtenue de prendre un logement à lui (μίσθωμα, v. 30, comme ξενία, v. 23, est un doublet rédactionnel de μένειν καθ' ἑαυτόν, v. 16), et la paraphrase moyennant laquelle cette indication se trouve adaptée au discours qui la précède. — « Paul resta deux années entières dans son locatis, recevant tous ceux qui le venaient voir ». — Donnée réelle, dont on n'a pas motif de suspecter l'historicité. Ce qui vient ensuite n'est que pieuse rhétorique. — « Il prêchait le règne de Dieu, et enseignait ce qui regarde Jésus ». — Formules stéréotypées (cf. *supr.*, v. 23). — « En toute assurance et sans que nul y mît obstacle ». — Manière plus emphatique de dire que l'Apôtre était libre de recevoir chez lui qui il voulait. Quelques témoins (v. Philox. et mss. latins) arrondissent assez gauchement cette finale en lisant : « Et il recevait

de Dieu et enseignant ce qui regarde le Seigneur Jésus, en toute assurance, sans empêchement.

tous ceux qui venaient à lui, *Juifs et païens*, prêchant le règne de Dieu *avec beaucoup de force, et disant librement que c'était* (c'est-à-dire que Jésus était) *le Christ, le Fils de Dieu, par qui le monde doit être jugé* ». — Dans la perspective du précédent discours, Paul ne recevrait que des païens. En fait, et d'après la source, il a dû recevoir aussi quelques Juifs. Ce qui est dit des « deux ans complets » montre que l'écrivain n'ignore pas ce qui est arrivé ensuite, et qu'alors est intervenu un changement dans la situation de l'Apôtre. Le rédacteur avait ses raisons de n'en pas dire davantage; mais il est trop clair que, si le changement qui s'est produit au terme des deux années avait été une sentence d'acquiescement qui aurait rendu à Paul la pleine liberté de son action, le rédacteur se serait bien gardé de taire un fait qui aurait si bien servi sa démonstration. Il insiste, en effet, sur la liberté relative dont Paul a joui pendant ces deux ans, non seulement pour montrer comment l'Apôtre a pu prêcher à Rome, comment il a porté l'Evangile dans la capitale de l'univers, mais comment l'autorité romaine lui en a laissé la liberté. Combien eût-il été heureux de pouvoir dire que cette liberté avait été ensuite sanctionnée par un acquiescement, par un jugement du tribunal impérial! Et certes il n'aurait pas manqué de le dire, si lui-même et tout le monde autour de lui n'avait été parfaitement assuré du contraire. On a dit que la source même n'allait pas plus loin et qu'elle ne racontait pas la mort de Paul. C'est possible, et ce ne serait point pour avoir été rédigée avant cet événement, mais parce que le fait, tout récent encore, n'avait pas besoin d'être raconté aux premiers lecteurs qui, sans doute, étaient des chrétiens de Rome. Si le rédacteur lui-même ne va pas plus loin, ce n'est pas faute de renseignements, et d'ailleurs il était fort capable de se contenter d'une légende à défaut de données précises et authentiques; c'est parce que la suite de l'histoire ne s'accordait plus et ne pouvait être accordée avec l'économie de sa démonstration; c'est parce qu'il ne pouvait pas dire que le tribunal impérial avait grâcié Paul et proclamé la liberté de la prédication chrétienne.

Ce n'est pas pour rien, en effet, que le dernier mot des Actes est celui de liberté (*ακωλύτως*). Le rédacteur plaide pour la liberté du christianisme, et il ne s'obstine à soutenir l'identité absolue du christianisme et du judaïsme que pour faire étendre aux sectateurs du

Christ la reconnaissance officielle et la tolérance ou la protection légales qui sont accordées aux sectateurs de Moïse. Sa contrefaçon de l'histoire évangélique et apostolique tend à montrer les autorités romaines bienveillantes ou neutres envers les propagateurs de la nouvelle foi ; les meilleurs des Juifs y témoignent de sentiments analogues et ne répudient pas le christianisme. Tout serait donc pour le mieux dans la plus merveilleuse des républiques, si Rome voulait bien tolérer les chrétiens comme elle tolère les Juifs, et n'avoir point égard au désaveu que ceux-ci maintenant font du christianisme.

Par malheur, l'attitude de Rome envers les chrétiens est devenue hostile à partir d'un certain point qui est précisément celui où s'arrête notre apologiste. La condamnation de Paul aura été le premier acte par lequel l'autorité compétente a pris officiellement position contre la secte nouvelle, parce que ç'aura été la première occasion qu'elle aura eue de se prononcer à son sujet. L'affaire de l'incendie de Rome, l'accusation et la condamnation globale des chrétiens seront venues ensuite, créant le précédent juridique contre lequel il n'y aura pas de réaction radicale avant Constantin, et fixant pour deux siècles et demi l'attitude des pouvoirs publics envers la propagande chrétienne. C'est la condamnation de Paul qui a inauguré ce régime et préparé en quelque manière ce qu'on appelle la persécution de l'an 64, par laquelle les chrétiens sont mis hors la loi.

Au temps où écrit notre apologiste, ce régime n'est pas encore bien ancien, ni les idées qui l'inspirent bien nettes, ni le christianisme tellement éloigné du judaïsme qu'il soit insensé de vouloir encore faire passer l'un pour l'autre aux yeux des Romains. C'est pourquoi le rédacteur du troisième évangile et des Actes, qui institue en faveur de la liberté chrétienne une sorte de plaidoyer historique, et qui ne veut pas combattre ouvertement le régime par lequel est déniée au christianisme cette liberté, s'arrête devant le martyre de l'Apôtre. Tout allait bien jusque-là, puisque Pilate avait proclamé l'innocence de Jésus, Festus celle de Paul, et que le même Festus, et, avec lui, Gallion, et Félix, et Agrippa II, et nombre de Juifs avaient reconnu que le christianisme était une forme de judaïsme dont il n'y avait pas lieu de prendre ombrage. Du moment qu'il ne croyait pas pouvoir et qu'il ne voulait pas s'attaquer directement à la jurisprudence adoptée par l'empire depuis Néron à l'égard des chrétiens, le rédacteur devait s'arrêter où il s'arrête ; il a conduit son récit, son apparence de récit, aussi loin qu'il pouvait, et même il est permis de dire qu'un seul mot ajouté sur la condamnation de Paul aurait compromis l'équilibre de son œuvre. En somme, la conclusion des Actes n'est abrupte que pour

qui ne comprend pas le caractère du livre et le véritable sens de cette conclusion. Bien loin qu'elle soit tronquée, la conclusion des Actes, où il faut inclure la grande scène de Paul avec les Juifs de Rome, est, au contraire, très ample et parfaitement adaptée à la démonstration qu'elle couronne.

Etant supposé que l'appel de Paul eut lieu dans l'été de l'année 56 (ou 57), l'Apôtre sera arrivé à Rome au printemps de l'an 57 (ou 58); les deux ans de captivité libre aboutissent au printemps de l'an 59 (ou 60); c'est alors que le procès aurait été repris, ou plutôt qu'il se serait terminé par une condamnation capitale. En admettant, comme on l'a fait souvent, que les deux années de captivité se terminent à la persécution de l'an 64, l'arrivée à Rome se place au printemps de l'an 62; il faut retarder jusqu'en 61 le rappel de Félix et l'arrivée de Festus, ce qui prolonge la gestion de Félix et diminue celle de Festus au delà de toute vraisemblance. Il paraît beaucoup plus probable que Paul a été exécuté quelques années avant la persécution de l'an 64. Ce qui est dit de son martyre, dans l'épître de Clément (v, 5-7), n'apporte aucune lumière sur les circonstances historiques du fait; la place qui est assignée à Paul entre Pierre et les martyrs de l'an 64 ne prouve pas qu'il ait péri avec eux; Pierre est nommé le premier parce qu'il est déjà, pour Clément comme pour le rédacteur des Actes, le prince des apôtres, et de plus le principal fondateur de la communauté romaine; le rang attribué à Paul a donc une signification que l'on peut presque dire hiérarchique. Pour autant qu'il est permis d'attacher quelque importance aux détails d'une description trop oratoire, le cas de Paul se distinguerait de celui de Pierre et des martyrs de 64 en ce que Paul aurait « témoigné devant les gouvernants », ce qui paraît signifier qu'il a été condamné dans un procès régulier devant le tribunal impérial, non dans la rassemblée et les exécutions tumultueuses de l'an 64.

Si l'appel à César avait eu pour conséquence dernière de faire comprendre Paul dans le procès sommaire et global des chrétiens de Rome inculpés d'avoir allumé l'incendie de la ville, il serait inconcevable que le rédacteur n'eût pas tenu compte de ce fait pour combattre au moins indirectement l'accusation. On ne se douterait certes pas, en le lisant, que l'Apôtre, au terme de ses deux ans de captivité, ait péri comme instigateur et complice des prétendus incendiaires de l'an 64. Le cas de Paul est traité comme si sa carrière, jusqu'à la mort inclusivement, n'avait posé devant le monde païen, devant les autorités romaines, que la question^{du} rapport existant entre le christianisme et le judaïsme, et que Paul eût été apparemment sacrifié par

les païens aux griefs des Juifs. La thèse du rédacteur est que l'on a eu tort de ne pas prendre Paul pour un Juif irréprochable, tout comme on a tort de ne pas prendre le christianisme pour le judaïsme le plus véritable. La condamnation de Paul pour un autre motif que la poursuite intentée contre lui par le sanhédrin aurait-elle permis de construire cette thèse aussi librement ? On dira que l'incendie de Rome a été, de propos délibéré, laissé en dehors de la perspective. Mais, si un événement aussi important a pu être ainsi laissé à l'écart, n'est-ce point parce que Paul n'y fut aucunement mêlé, ayant péri quelques années auparavant ? Et si Pierre paraît oublié, tant d'intérêt que le rédacteur lui porte, n'est-ce point que son cas est tout autre que celui de Paul, et qu'on n'en pourrait parler sans pousser le récit beaucoup plus loin que ne le veut l'intérêt de la démonstration ?

Les épîtres dites de la captivité ne contiennent aucun indice touchant l'issue du procès, et à peine fournissent-elles quelque renseignement sur les dispositions de l'Apôtre. Si les épîtres à Philémon et aux Colossiens ont été écrites de Rome, comme il est probable, et non de Césarée, Paul alors avait confiance dans l'avenir : c'est un sentiment de confiance qui avait motivé son appel, et la liberté relative dont on le laissait jouir a pu le confirmer dans son espoir d'un acquittement définitif. Timothée est avec lui, qui lui sert de secrétaire ; et il en est de même pour l'épître aux Philippiens (PHILM. 1 ; COL. 1, 1 ; PHIL. 1, 1). Il paraît vraisemblable que Timothée n'a jamais quitté l'Apôtre, et qu'il l'accompagnait dans le voyage de Césarée à Rome. Aristarchus et Luc, « le cher médecin » (COL. IV, 14 ; PHILM. 24), sont là aussi quand Paul écrit à Colosses ; l'on n'est pas surpris de les trouver, puisque le premier est mentionné comme compagnon du voyage à Rome dans la relation des Actes, et que le second doit être celui qui dit *nous* dans cette relation. C'est pour ce motif qu'Aristarchus est dit par l'Apôtre compagnon de sa captivité (ὁ συναϊχμάλωτός μου. COL. IV, 10 ; cf. PHILM. 24). Un certain Epaphras est qualifié de même dans l'épître à Philémon (v. 23), et, bien que Paul ajoute ici : « dans le Christ », il ne paraît pas que l'on doive entendre cette captivité, en un sens purement mystique, du « service » chrétien, vu que, dans ce cas, elle devrait s'étendre à tous les auxiliaires de l'Apôtre (cf. COL. 1, 1, où σύνδουλος répond à ce sens) et même à tous les fidèles. Epaphras, qui a évangélisé Colosses, Laodicée et Hiérapolis (COL. 1, 7 ; IV, 13), sans doute après avoir été converti lui-même par Paul en Asie, sera venu à Rome et y sera resté un certain temps auprès de l'Apôtre. Tychicus (σύνδουλος ἐν κυρίῳ), qui, probablement, n'aura pas quitté Paul depuis le voyage de Jérusalem,

portera la lettre et visitera de sa part la communauté de Colosses (COL. IV, 7-8). « Marc, le cousin de Barnabé », est là aussi, reconcilié avec Paul, si toutefois il a eu besoin de se réconcilier (voir *supr.*, p. 612, le commentaire d'ACT. XV, 37-39); et comme une tournée évangélique pourra l'amener bientôt à Colosses, l'Apôtre invite les Colossiens à lui faire accueil (COL. IV, 10). Ces détails donnent quelque idée de l'activité avec laquelle se poursuivait l'œuvre de l'évangélisation, de la facilité avec laquelle se déplaçaient les prédicateurs évangéliques, de la façon dont s'entretenaient la correspondance et les rapports entre les communautés déjà fondées et l'Apôtre retenu à Rome. Un certain Jésus, dit Justus, est mentionné (COL. IV, 11) à côté de Marc. Paul note en passant que ce Jésus, Marc et Aristarchus (si toutefois celui-ci doit être compris avec Marc dans la réflexion qu'amène la mention de Jésus) sont les seuls circoncis qu'il y ait dans son entourage (ce qui est loin de confirmer le récit d'ACT. XVI, 1-3, touchant la circoncision de Timothée). Démas est simplement nommé après Luc dans l'épître aux Colossiens (IV, 14), avant lui dans l'épître à Philémon (v. 24). Onésime retourne à Colosses en compagnie de Tychicus (COL. IV, 9), et l'épître à Philémon le concerne, Paul le renvoyant au maître qu'il a fui, en priant celui-ci d'affranchir l'esclave qui est devenu son frère dans le Christ. Ce peut être une conversion que Paul aura faite à Rome.

Paul dit à Philémon de lui préparer un gîte, parce qu'il espère bientôt être rendu à ses fidèles (PHILM. 22). Il pense donc pouvoir se transporter prochainement à Colosses. Le ton confiant de l'épître aux Colossiens n'est pas pour démentir cette espérance, bien qu'elle n'y soit pas formellement exprimée. Ce trait paraît exclure absolument l'hypothèse de ceux qui font écrire de Césarée les lettres aux Colossiens et à Philémon. Outre qu'il paraît impossible que Paul, à Césarée, ait pu exercer son ministère de prédicateur et être entouré d'auxiliaires aussi agissants que lui, il faudrait supposer que l'Apôtre aurait renoncé à son voyage de Rome, ce qui dépasse les limites de l'in vraisemblance, vu ce qu'on lit dans l'épître aux Romains, et parce que Paul, libéré par le procureur, n'aurait rien eu de plus pressé que de donner suite à son projet. Il a fallu, d'ailleurs, quelque temps pour fonder les communautés de Colosses, Laodicée, Hiérapolis. Epaphras y aura travaillé durant le temps qui s'est écoulé depuis que Paul a quitté Ephèse et pendant qu'il était captif à Césarée. Rien d'étonnant à ce que l'Apôtre, dans les premiers temps de son séjour à Rome, se voyant assez bien traité et relativement libre, se soit persuadé que le tribunal de César ne manquerait pas de l'acquitter. C'est dans cet espoir qu'il avait fait

appel, et il devait être prompt à interpréter la situation selon son désir. Mais il faut du moins reconnaître qu'il paraît ne plus penser au voyage d'Espagne, ce qui ne laisse pas d'être significatif. Pour des raisons que nous pouvons seulement soupçonner, et que peut-être l'épître aux Philippiens va nous aider à entrevoir, il avait dû renoncer à cette entreprise.

L'épître aux Philippiens témoigne, en effet, d'une moindre assurance, et il semble que l'horizon se soit passablement assombri. Le nombre des frères qui sont autour de l'Apôtre paraît diminué, au moins quant à la qualité des personnes, car Timothée seul est nommé à côté de Paul, et celui-ci fait de lui un éloge assez singulier; non content de dire qu'il a en Timothée le plus intime et le plus dévoué de ses collaborateurs, il va jusqu'à dire que c'est le plus et même le seul désintéressé, tout le monde pensant à soi et non au Christ (PHIL. II, 19-24). Propos exagéré, d'un homme qui commence à se sentir isolé et qui s'aigrit. Peut-être Aristarchus, Luc, Marc, sont-ils partis sous d'autres cieus, avec des missions spéciales; peut-être aussi le terrain de Rome apparaît-il moins sûr, et quelques-uns ont-ils trouvé opportun de le quitter; d'autres peut-être se sont plus ou moins détachés de Paul, pour se rapprocher de prédicateurs qui ne suivent pas la même direction, et ainsi la solitude, une solitude relative, se sera faite autour de l'Apôtre. Un certain Epaphroditus est venu à Rome, qui apportait à Paul une offrande de la communauté de Philippes; il est resté assez longtemps auprès de l'Apôtre, il est même tombé malade; maintenant il serait désireux de revoir ses frères, et Paul le renvoie; probablement Epaphroditus lui sert de messenger pour sa lettre (PHIL. II. 25-30). A la fin de l'épître, Paul revient sur le don que lui ont fait les fidèles de Philippes, et il paraît bien que cette offrande lui a été, dans les circonstances où il se trouvait à Rome, un service très appréciable; à cette occasion, il rappelle que la communauté de Philippes est la seule qui autrefois, « au commencement de l'Evangile », — c'est-à-dire au début de sa prédication dans les pays helléniques de l'Europe, mais cette façon de parler suppose qu'on est maintenant séparé de ce début par un assez grand nombre d'années et beaucoup d'événements, — qui l'a secouru de ses subsides, quand il prêchait à Thessalonique (PHIL. IV, 10-18).

Paul se propose d'envoyer Timothée à Philippes pour se renseigner sur ce qui s'y passe, mais seulement dès qu'il verra clair dans l'affaire de son procès; il ne désespère pas de venir lui-même à Philippes après sa libération (PHIL. II, 23-24), — ce qui implique tou-

jours l'abandon du projet relatif à l'Espagne. — Mais la confiance paraît beaucoup moindre que dans l'épître à Philémon. Le début de l'épître aux Philippiens n'est pas exempt d'un certain pessimisme. A la vérité, ce qui est arrivé à Paul a contribué au progrès de l'Evangile ; sa captivité, ou plutôt son procès, a été un témoignage utilement rendu au Christ devant « tout le prétoire et tous les autres » (PHIL. I, 12-13). L'assertion ne peut guère s'entendre de la célébrité dont Paul aurait joui auprès des soldats du camp prétorien, que l'on suppose s'être relayés pour le garder chez lui, mais du tribunal de César avec le nombreux personnel qui y est attaché ; et « les autres » sont le public romain ; c'est le procès qui a fait connaître le Christ à beaucoup de gens par le bruit qui s'est fait autour de la cause. Que cette connaissance n'ait eu que des résultats avantageux pour la propagande, il est permis d'en douter ; mais Paul ne se trompe certainement pas, bien que sans doute il exagère un peu, en disant que son affaire a beaucoup attiré l'attention « dans tout le prétoire et au dehors », et que l'Evangile en a tiré quelque profit. On dirait que l'Apôtre est très fier, à la fin de l'épître, de transmettre aux fidèles de Philippiques la salutation des « frères qui sont de la maison de César » (PHIL. IV, 12). De plus, « beaucoup de frères ont fait dans le Christ confiance à ses liens », c'est-à-dire qu'ils ont été encouragés par sa présence, bien qu'il fût prisonnier, à prêcher sans crainte la parole de Dieu. Il va sans dire que ces prédicateurs sont les auxiliaires de Paul, ou des missionnaires qui travaillent dans le même esprit et d'accord avec eux. Mais la médaille a son revers, et il semblerait que ces avantages appartiennent déjà pour une bonne part au passé : à côté des prédicateurs qui viennent d'être mentionnés avec éloge, il est en d'autres qui évangélisent contre Paul, si on l'ose dire ; et, pour ce qui est du procès, Paul lui-même laisse entrevoir qu'il pourrait mal tourner. Notons, sans qu'il soit besoin d'insister, que ce grand développement de prédication chrétienne, avec son double courant, paraît exclure tout à fait l'hypothèse de ceux qui, en ces derniers temps, ont voulu placer la composition de l'épître aux Philippiens pendant une incarcération provisoire de Paul à Ephèse, et qui croyaient pouvoir neutraliser vaille que vaille la mention du « prétoire » (PHIL. I, 13) et celle des fidèles de « la maison impériale » (PHIL. IV, 22).

Après avoir parlé des prédicateurs nombreux que son exemple a récemment animés pour la cause de l'Evangile, Paul émet une réflexion générale qui atténue passablement l'effet de cette remarque, et qui jette un jour singulier sur sa situation à l'égard de la commu-

nauté romaine. « Il y a, dit-il (PHIL. I, 15-17) des gens qui prêchent le Christ en esprit de jalousie et de querelle, et d'autres par sincère volonté; ceux-ci mus par la charité, sachant bien que la situation où je me trouve est pour la défense de l'Evangile »; — ce qui doit s'entendre de la situation actuelle, vu que, s'il s'agissait de sa vocation apostolique, Paul ne parlerait pas d'*apologie* (εἰς ἀπολογίαν τοῦ εὐαγγελίου κεῖμαι; cf. v. 7); — « ceux-là prêchent le Christ par discorde, non par bonne intention, pensant causer de la peine à ma captivité. Mais quoi! pourvu que de manière ou d'autre, par prétexte ou loyalement, le Christ soit prêché, j'en suis bien aise. » — Voilà, certes, une modération à laquelle Paul n'est pas autrement accoutumé; à la fin de l'épître, voulant prémunir les fidèles de Philippes contre les judaïsants, il retrouvera sa fougue ordinaire et ne reculera pas devant les gros mots (PHIL. III, 2, 3): « Défiez-vous des chiens, défiez-vous des mauvais ouvriers, défiez-vous de l'incision (τὴν κατατομήν, jeu de mots plaisant et peu respectueux); car c'est nous la circoncision » véritable et selon l'esprit. Il paraît arbitraire de tourner cette invective contre les Juifs (cf. vv. 18-19, qui se rapportent visiblement aux mêmes personnes), et la signification n'en est pas diminuée si on y voit un fragment d'une autre lettre aux mêmes destinataires, cette autre lettre étant aussi de Paul captif. En tout cas, ici, l'Apôtre, sans penser peut-être plus de bien des adversaires, — si ce sont vraiment des adversaires, — qu'il rencontre à Rome, s'exprime sur leur compte avec plus de circonspection, sans doute parce qu'il ne peut rien contre eux.

On ne doit pas s'interdire de voir ce que ces propos signifient touchant la position de Paul à Rome dans les derniers temps de sa captivité. Il est évident que lui et les disciples qu'il avait amenés ou qui sont venus le rejoindre dans la capitale se sont livrés bientôt à une propagande très active, et qu'un des résultats de cette activité a été d'exciter le zèle d'autres prédicateurs indépendants de lui, qui ne peuvent être cherchés ailleurs que dans la communauté romaine, soit qu'ils aient été là avant l'arrivée de Paul, soit qu'ils y soient venus après lui. Et ainsi se pose la question des rapports de l'Apôtre avec la communauté pour laquelle il avait écrit sa plus belle lettre. L'on peut répondre sans hésitation que ces rapports, avec la communauté prise dans son ensemble, furent plutôt froids. Le silence de Paul sur cette communauté, près de laquelle il vit, ne laisse pas d'être significatif, et les allusions comme celles qu'on vient de voir montrent que l'Apôtre, on peut le dire, n'est pas entré vivant dans la pleine communion de l'Eglise romaine, que son activité missionnaire ne s'est pas fondue avec celle des prédicateurs locaux, que, sans former

avec ses disciples et ses convertis une communauté schismatique, il constituait néanmoins un groupe assez distinct.

Les dernières lignes des Actes laissent entrevoir cette situation, et quiconque prendra la peine d'y réfléchir ne s'en étonnera point. Ce n'est pas un document comme l'épître aux Romains qui pouvait d'avance conquérir à Paul toute la sympathie de croyants qui, en très grande majorité, ne le connaissaient que de réputation, c'est-à-dire en partie par ses démêlés avec les anciens apôtres, y compris Pierre et Barnabé. La communauté romaine a pris tout naturellement à l'égard de Paul l'attitude qui avait été celle de Jérusalem, et l'on peut ajouter sans crainte celle d'Antioche, ou plutôt de toutes les communautés qui n'avaient pas été fondées par Paul seul depuis sa rupture au moins partielle avec les autres apôtres. Jérusalem n'avait pas repoussé Paul quand il vint apporter la collecte de ses communautés, mais il paraît évident qu'elle évita tout ce qui aurait pu la solidariser avec lui. Il est assurément très significatif que Paul ait pu être arrêté à Jérusalem, puis gardé deux ans à Césarée, toujours réclamé par le sanhédrin, sans que la communauté hiérosolymitaine ait été le moins du monde inquiétée à son occasion. Quand Paul fut à Rome, la communauté chrétienne de la ville impériale ne se rallia point en masse autour de lui : si le rédacteur des Actes nous l'a montrée ainsi rassemblée au Forum d'Appius, c'est précisément parce que ce n'était pas vrai, c'est parce que les choses se sont passées tout autrement dans la réalité. Paul avait des sympathies acquises dans la communauté romaine, mais celle-ci, dans son ensemble, n'en a pas moins suivi sa voie, sans se livrer à l'influence de l'Apôtre, et sans le prendre lui-même à sa charge en l'adoptant nettement comme un des siens. Quelque avertissement discret venu de Jérusalem avait pu la fortifier dans ses dispositions, et peut-être y eut-il autre chose qu'un avertissement.

Nul compte n'est à tenir de la suspicion jetée par Paul sur les intentions des prédicateurs qui ne sont pas de son bord. Ce qu'il dit prouve seulement que ces missionnaires ne sont pas avec lui et qu'ils font en sorte de ne pas confondre sa cause avec celle de l'Évangile. L'attitude de ces prédicateurs est la même au fond que celle de la communauté de Jérusalem, et sans doute s'inspire-t-elle des mêmes principes ou des mêmes sentiments, ces chrétiens jugeant que Paul, en théorie et en pratique, ne ménage pas suffisamment le judaïsme. Rien ne prouve qu'ils soient en minorité dans la communauté romaine. L'isolement relatif où paraît maintenant se trouver Paul donnerait à croire plutôt qu'ils représentent la majorité. Il n'est pas

probable que ce soient seulement des évangélistes qui auraient déjà prêché à Rome avant l'arrivée de l'Apôtre. Celui-ci constate que sa présence a provoqué directement ou indirectement un renouveau de la propagande chrétienne à Rome. D'autres missionnaires sont venus qui n'ont pas tous lié partie avec lui, mais qui ne laissent pas d'être agréés de la communauté romaine, et qui même paraissent l'être beaucoup plus que Paul lui-même. De ceux-là Paul dit qu'ils veulent affliger sa captivité. Peut-être voulaient-ils seulement l'empêcher de prendre ascendant sur la communauté romaine et de l'entraîner dans la voie pleine de périls où il semblait s'être engagé. Mais, pour que Paul se contente d'incriminer leurs intentions, pour qu'il s'abstienne de plus graves injures, pour qu'il affecte même de se réjouir de leurs succès, il ne faut pas que ce soient les premiers venus. Supposer que Pierre pourrait se trouver parmi eux serait une hypothèse tellement désagréable à beaucoup d'exégètes qu'elle en paraîtrait infiniment téméraire. Elle ne manquerait pourtant pas de vraisemblance. Car la présence et l'activité de Paul à Rome ont attiré l'attention, provoqué l'inquiétude, non seulement de la communauté romaine, mais de tout le petit monde chrétien. Par lui le principal intérêt de la propagande s'est trouvé fixé définitivement dans la capitale de l'univers, et on l'a bien senti. On n'y a pas voulu laisser seul agissant celui que beaucoup tout bas étaient tentés d'appeler un brouillon. Que des chefs considérables et pondérés soient venus pourvoir au bien de l'Evangile dans le lieu et le moment où il pouvait apparaître aux moins clairvoyants que se jouait son avenir, rien n'est plus naturel; qu'ils ne se soient pas trop rapprochés de Paul, on doit s'y attendre, étant données les querelles du passé et les angoisses du présent. Si l'Apôtre ne les désigne pas nommément, c'est qu'il croit avoir à se plaindre d'eux et qu'il n'ose pas les attaquer.

Ce sont les expériences faites à Rome qui ont ruiné le château que Paul s'était voulu bâtir en Espagne. Il parle aux Philippiens de l'intention, tout au moins de l'espérance qu'il a de les revoir bientôt (PHIL. I, 26-27). Au lieu que ses pensées, quand il parlait de Corinthe pour Jérusalem, étaient toutes tournées vers l'Occident, il semble que maintenant elles soient retournées vers l'Orient, et que, s'il est remis en liberté, il ne restera pas à Rome, où probablement il ne se sentirait pas chez lui; il n'ira pas en Espagne, bien que tel ait été jadis son ultime désir, mais il retournerait en Orient, en Macédoine et en Asie, — car il ne paraît guère songer à Corinthe. — Sur les motifs qui l'ont fait renoncer à l'Espagne, on ne peut que risquer

des conjectures. Son projet n'avait été fondé que sur une idée et sur une espérance : il voulait aller en Espagne, parce qu'il voulait aller jusqu'au bout du monde, et qu'il considérait l'Espagne comme l'extrémité de l'Occident ; pour s'y rendre, il escomptait le concours de l'Eglise romaine et il l'avait sollicité dans son épître. On peut croire que ce concours lui semble à présent moins que problématique, et il renonce à l'entreprise, peut-être en se disant que d'autres vont y pourvoir, à moins qu'ils n'y aient déjà pourvu, ou bien, sentant l'impossibilité de se jeter seul dans cet inconnu, que Rome, après tout, si on veut bien l'entendre, est l'Occident, tout l'Occident, même l'extrémité de l'Occident. — Ainsi paraît le comprendre Clément dans son épître (*loc. cit.*), quand il confond habilement l'intention de l'Apôtre avec l'extension réelle de son apostolat, laissant d'ailleurs bien voir que c'est en ce « terme de l'Occident », c'est-à-dire à Rome, que Paul a rendu son témoignage au Christ « devant les gouvernants ». — Et l'on dirait que l'Apôtre n'est déjà plus, s'il y fut jamais, à la tête du mouvement chrétien, et qu'à Rome il s'est senti dépassé, comme enveloppé par le flot montant d'une évangélisation qui ne procédait pas de lui et qui ne semblait pas autrement disposée à dépendre de lui ; il paraît vouloir se réfugier comme chez lui, dans une sorte de retraite, auprès de cette fidèle communauté de Philippes, sa plus chère création, ou bien de ces communautés du bon Epaphras, qui s'intéressent à lui. Il s'était isolé lui-même, et maintenant il sent son isolement. Serait-il donc un serviteur compromettant de la propagande à laquelle il s'est dévoué ? D'aucuns le pensent et peut-être le disent. Lui-même ne le croit pas. Mais les faits sont là, et les hommes. Le vieil apôtre se résigne : « Pourvu que le Christ soit prêché, il n'importe par qui, je suis content. » Content, il l'est peut-être autant qu'il le dit ; encore est-il qu'il avait rêvé d'autres joies, car il n'ira pas en Espagne, il ne restera pas dans cette Rome, si longtemps objet de ses rêves, il retournera en Orient, où pourtant, si l'on en croit l'épître aux Romains (xv, 23), « il n'avait plus de place » pour y exercer son zèle. Il croit donc avoir rempli son programme, parce que ce programme s'est trouvé raccourci, et il se retourne vers les pays qu'il a gagnés au Christ.

Mais c'est encore une question de savoir s'il retournera en Orient. Le procès traîne, et la perspective d'un acquittement se fait moins sûre. Paul a commencé par dire aux Philippines (I, 7) que ce lui est grande consolation de les sentir unis de cœur à l'œuvre qui se poursuit dans sa captivité par sa défense devant les juges et par l'expansion de l'Evangile moyennant l'essor qu'a pris à Rome la

prédication chrétienne. Seulement, comme il y a une ombre, et non légère, sur ce progrès du christianisme à Rome, il y en a une aussi sur « l'apologie » devant le tribunal de César. Sans trop presser les termes, on peut faire dire à Paul que, même devant les juges romains, sa cause a cessé d'être celle d'un individu pour devenir celle de l'Évangile. Tant s'en faut que la position de l'accusé dût être améliorée par là. Mais on conçoit que les progrès considérables de la propagande chrétienne aient exaspéré les Juifs et attiré l'attention des pouvoirs publics, que les Juifs se chargeaient au besoin de renseigner. C'est ainsi que la cause de l'Apôtre pouvait devenir et qu'elle est probablement devenue en toute rigueur la cause du christianisme. Toutefois on ne saurait dire à quel point en est l'affaire. Le langage de Paul donne à supposer qu'il a déjà eu occasion de présenter sa défense, mais rien n'est encore décidé ; on ne peut même pas préjuger la décision, car si cette première séance judiciaire n'a pas donné de résultat, et si le remise de l'affaire peut s'interpréter en demi-succès (II TIM. IV, 16-17, pourrait s'entendre dans le même sens, si l'on croyait pouvoir tirer parti de ce passage), rien ne prouve que la sentence définitive sera un acquittement.

L'Apôtre, en effet, après avoir parlé de la joie que lui procurent les progrès de l'Évangile, quels que soient les prédicateurs, envisage immédiatement la perspective de sa mort : il se dit heureux de ce qui arrive, parce que, soit qu'il vive, — libéré par sentence du juge, — soit qu'il meure, — condamné par la même autorité, — ce sera pour son bien et pour la plus grande gloire du Christ (PHIL. I, 19-20) ; il ne sait trop que souhaiter, car il mourrait volontiers, pour être avec le Christ, et ce serait le meilleur ; mais il peut être nécessaire pour ses fidèles qu'il vive, et, pour ce motif, parce que l'avantage de ses fidèles est de le revoir, il espère vivre (VV. 21-26). Il espère ; mais on n'est pas très sûr de vivre quand on regarde la mort de si près, et qu'on en soupèse si ardemment les avantages ; sur cette espérance il ne reviendra dans la suite de la lettre que d'une façon dubitative, en annonçant la visite de Timothée, et la sienne, si ses affaires vont bien (II, 19-24). Il y a un *si* que Paul maintient, quoique en cet endroit il affecte la confiance.

Lors même qu'il témoignerait plus d'assurance et qu'il fût resté dans ce sentiment jusqu'à l'acte judiciaire où son sort fut décidé, il ne s'ensuivrait aucunement que la sentence dût être jugée favorable par l'historien, contrairement aux présomptions décisives qui résultent du livre des Actes. Il en faudrait conclure que Paul s'est fait illusion jusqu'au bout, ce qui n'était pas impossible de sa part, et dans l'igno-

rance relative où il était soit des manœuvres de l'accusation soit de la façon dont son affaire était appréciée par les fonctionnaires impériaux. Rien n'oblige, d'ailleurs, à recourir à cette hypothèse. L'épître aux Philippiens n'a pas été écrite à la veille du jugement définitif, et l'on y peut voir cependant que Paul n'est plus du tout sûr de son acquittement, comme il paraissait l'être quand il a écrit à Philémon. L'on peut même dire, en s'autorisant de l'épître aux Philippiens, qu'il n'a pas été autrement surpris de se voir condamner à mort ; il donne suffisamment à entendre qu'il regardait sa carrière comme finie, et que la mort lui paraissait plus à souhaiter qu'à craindre.

Non moins important à connaître que la date du martyre serait le motif de la condamnation. Le rédacteur des Actes, ainsi qu'on l'a pu voir, a pour ainsi dire pris à tâche d'altérer la physionomie réelle du procès devant les procureurs, et d'abord le thème de l'accusation. Pour un peu il nous ferait croire que les Juifs sont fâchés contre Paul uniquement parce qu'il prêche la résurrection de Jésus. Il a retenu pourtant assez de données primitives pour qu'on entrevoie les principaux griefs que le sanhédrin faisait réellement valoir : parmi ces griefs, la prétendue profanation du temple a compté peu, si même on s'est risqué à la produire, et l'essentiel était l'agitation provoquée dans le monde juif et même en dehors par la prédication de Paul. Celle-ci inquiétait les synagogues, parce qu'elle tournait au mépris de la Loi juive et qu'elle compromettait aux yeux des païens le judaïsme, tant par les critiques qu'elle se permettait à son égard que par la solidarité qu'elle ne laissait pas de conserver avec lui. Examinée en Palestine, l'affaire avait paru d'intérêt juif, et, si le sanhédrin en avait été juge, la cause eût été vite entendue : Paul aurait été condamné comme adversaire de la Loi, comme débauchant les vrais Juifs et comme faisant de faux prosélytes, comme instituant une secte prétendue juive dont le principe fondamental, l'abrogation de la Loi et son insignifiance par rapport au salut, était la négation même du judaïsme.

C'est dans ces termes que la cause fut portée à Rome ; mais il n'est pas certain, il n'est même pas probable qu'elle y soit restée. L'attention du tribunal romain n'a pas dû se borner aux griefs signalés dans le rapport de Festus et qui furent soutenus à Rome par les accusateurs juifs. Ceux-ci mêmes, du moins ceux qui ont dû venir de Palestine, délégués par le sanhédrin, pour solliciter la condamnation de Paul, auront été renseignés et renforcés par les Juifs de Rome, qui, s'ils ne se laissèrent pas convoquer ni prêcher par l'Apôtre, comme dit le livre des Actes, n'en furent pas moins attentifs à ses faits et gestes durant les deux années de sa captivité. Il est possible

assurément que la condamnation de Paul ait été emportée par une intrigue juive, qui aura fait jouer quelque influence considérable à la cour impériale; mais il est possible aussi, vu la date où se place vraisemblablement la décision définitive, que le procès ait été instruit dans toutes les règles devant Burrus alors préfet du prétoire, et que l'attention du juge ait été attirée sur le véritable caractère du christianisme. Ce serait le procès de la propagande chrétienne, comme le dit l'épître aux Philippiens (1, 16), qui aurait été institué pour la première fois, dans le cas de Paul, et ce serait cette propagande qui, pour la première fois, dans la personne de l'Apôtre, aurait été condamnée par un juge romain. Le tribunal aurait compris, tout au moins entrevu, que le christianisme était autre chose qu'une secte juive, et que sa propagande, qui allait contre toutes les religions de l'empire, y compris le judaïsme, allait par là même contre l'Etat dont elle sapait le fondement. Il n'est pas téméraire, au moins, de supposer que Paul n'a pas été condamné comme un Juif qui avait violé le statut de sa nation, mais plutôt comme agent d'une propagande contraire aux principes de l'Etat romain. On aura constaté que la secte nouvelle n'était pas à confondre avec le judaïsme, puisqu'elle se mettait en dehors de la nationalité juive et de sa tradition officielle, et que c'était seulement l'intolérance juive qui se constituait en effort de propagande universelle contre tous les cultes établis. Etant donné ce précédent, le traitement fait aux chrétiens en l'an 64 s'expliquerait sans difficulté; ensuite la jurisprudence était établie à l'égard du christianisme, et les chrétiens comme tels étaient susceptibles de condamnation capitale. Le judaïsme était toléré comme religion nationale, mais à condition de respecter les autres cultes, à commencer par le culte impérial. Comme propagande intolérante de toute autre religion, le christianisme allait contre l'économie politico-religieuse de l'empire; il était naturellement hors la Loi. Et c'est Paul, probablement, qui le premier, à ses dépens, aida le gouvernement impérial à s'en apercevoir.

INDEX ALPHABÉTIQUE

Actes des Apôtres. Nom du livre, 6.
 — Attestations, 7-17. — Le problème des Actes, 5, 17-50. — Analyse critique, 50-89. — Le second livre à Théophile, 89-104. — La rédaction des Actes, 104-121. — Forme littéraire, 121-124. — Tradition du texte, 124-130. — Commentateurs, 130-131.

Agabus, 66, 82, 471, 473, 785-788.

Agrippa I^{er}, 67, 97, 477-479, 493-497.

Agrippa II, 87, 882, 886, 889-891, 902-906.

Akeldama, 177-178.

Alexandre, 751. Voir Ephèse (émeute).

Ananie, 63, 403-411, 8.6. Voir Paul (conversion).

Ananie et Saphire, 57, 265-271.

Ananie, grand-prêtre, 825-829, 848.

Annas (Hanan), 242-243, 275, 828.

Antioche. Fondation de la communauté, 65, 96, 460-471. — Ses prophètes et docteurs, 6a, 96, 499-503. — Centre d'évangélisation chrétienne, 507, 565, 569.

Antioche de Pisidie. Mission de Paul, 70, 98, 522-543.

Apollos, 78, 100, 710-717.

Apôtres et apostolat. L'origine du nom, 166-171. — Les Douze et la première communauté, 139, 164-165, 170, 174, 258-262, 300, 427. — Le douzième apôtre et les conditions de l'apostolat, 181-184, 448, 504. — Apôtres et anciens à Jérusalem, 476, 566-567, 570, 597, 792-793.

Aquila et Priscilla, 76, 77, 99, 100, 685-686, 689-692, 704-706, 714.

Aréopage. Voir Discours.

Arétas IV. L'ethnarque d'Arétas à Damas, 414, 419-420.

Aristarchus, 102, 749, 759, 761, 944, 946.

Ascension de Jésus, 161-162.

Athènes. Mission de Paul, 76, 99, 660-684.

Babut (E.-C.). 698.

Baptême de Jean et baptême d'es-

prit, 62, 78, 187, 213-215, 451-453, 458-459, 719-723.

Bariésous. 68, 511-517, 864.

Barnabé. A Jérusalem et à Antioche, 57, 63, 96, 262-265, 422-423, 466-469, 477, 501-502. — Mission de Chypre-Lycaonie, 503-510, 518-521. — Barnabé et Paul, leur séparation, 575-578, 607-616.

Bauer (Bruno), 23.

Baur, 19.

Beelen, 131.

Belser, 908.

Bérée. Mission de Paul, 75, 99, 656-660.

Bérénice, 882, 886, 905.

Blass, 126.

Bornemann, 125.

Bourguet, 698.

Bousset, 155, 489.

Brandt, 195.

Burkitt, 50.

Caïphe, 242.

Caius, 749, 759, 761.

Chase, 130, 177.

Chrétien. Origine du nom, 66, 469-471.

Christologie des Actes, 113-115, 212, 230-231, 245-246, 254-255, 445-450, 464-465, 679-680, 901.

Chronologie de l'histoire apostolique, 104, 480, 492, 687-689, 698-699, 868-869, 943.

Chwolson, 729.

Claude Edit contre les Juifs de Rome, 687-689.

Claudius Lysias, 85, 822, 844.

Clemen, 38.

Clermont-Ganneau, 806.

Collecte. La collecte d'Antioche, 471-476. — Parti pris de silence sur la collecte organisée dans les communautés de Paul, 475, 761-763, 769, 793.

Communauté des biens dans le premier groupe chrétien à Jérusalem, 218-219, 257-259, 260-262.

Conybeare, 214.
 Coppieters, 129.
 Corinthe. Mission de Paul, 76-79, 684-703. — Derniers rapports avec la communauté, 734-737, 757-759.
 Cornélius, 64, 72, 432-460.
 Corssen, 14, 407.
 Crispus, 77, 693, 695.
 Curtius, 665.

Damaris, 99, 682.
 De Boor, 483.
 Deissmann, 615, 698.
 Démas, 945.
 Démétrius, 747-749. Voir Ephèse.
 Denys l'Aréopagite, 99, 682.
 Derbé. Mission de Paul, 559-560.
 Diacres (les Sept), 297-302.
 Discours dans les Actes, 108-109. —
 De Pierre, à la pentecôte, 197-212 ; — après la guérison du paralytique, 229-238 ; — devant le sanhédrin, 244-246. — De Gamaliel, 285-291. — D'Etienne, 318-347. — De Paul, à Antioche de Pisidie, 523-537. — De Pierre, à l'assemblée de Jérusalem, 573-575, 579-580. — De Jacques, 582-595. — De Paul, à l'Aréopage, 663-681 ; — à Milet, 767-781 ; — aux Juifs de Jérusalem, 811-821. — De Tertullus et de Paul devant Félix, 849-851. — De Festus et de Paul à Agrippa II, 883-906. — De Paul aux Juifs de Rome, 932-940.
 Douze. Voir Apôtres.
 Drews (A.), 712.
 Drusilla, 86, 864-865, 870.
 Duchesne, 185.

Egyptien (faux Messie), 809-811. Voir Paul, arrestation.
 Elymas. Voir Bariésous.
 Enéas de Lydda, 63, 426-429.
 Epaphras, 944.
 Ephèse. Mission de Paul, 77-81, 716, 724-733. — L'émeute, 743-756.
 Epaphroditus, 946.
 Erastus, 80, 100, 735.
 Esprit. Notion de l'Esprit dans les Actes, 109-111. 151-160. — Les apôtres et le don de l'Esprit, 368-370, 452. — Les suggestions de l'Esprit, 377, 438, 625-628, 696, 773, 782, 785-789, 835-837. — Les douze disciples d'Ephèse qui n'avaient pas l'Esprit, 717-723.
 Esséniens, 203, 222.
 Ethiopien (l'eunuque), 62, 375-383.
 Etienne, 95, 302, 305-318, 347-352. — Discours, 318-347.
 Eutychus, 82, 765-766.
 Exorcismes par le nom de Jésus, 225. — La pythonisse de Philippiés,

635-636. — Les exorcistes d'Ephèse, 729-731.

Feine, 34.
 Félix, 85-86, 102, 843-844, 849, 861-870.
 Festus, 87, 102, 867-869, 871, 889, 901-902.
 Frères de Jésus, 171, 490, 581.
 Funk, 177.

Galatie. Mission de Paul, 74, 98, 622-625, 709.
 Gallion, 76, 698-703.
 Gamaliel, 58, 285-291, 814.
 Gercke, 38.
 Gfroerer, 18.
 Glossolalie et miracle des langues, 53-54, 186-194, 451, 723.
 Griesbach, 19.

Halévy (J.), 851.
 Harnack, 14, 42-48, 122, 166, 177, 256, 687.
 Harris (R.), 130.
 Hébreux et hellénistes à Jérusalem, 58, 95-96, 293-304. — Dispersion des croyants hellénistes, 353-356.
 Heckenbach, 333.
 Hilgenfeld, 29, 40-41, 127.
 Hobart, 122.
 Hœnnicke, 131.
 Holtzmann (H. J.), 131, 751.
 Holtzmann (O.), 198.

Iconium. Mission de Paul, 544-548, 559.
 Imposition des mains, 303-304, 507-508, 861, 776-777.
 Isis (mystères). L'appel d'Isis et la vocation de Paul, 406-408.

Jackson (F. J. F.), 50.
 Jacques de Zébédée, 67, 481-484.
 Jacques, frère du Seigneur, 72, 83, 101, 490-491 ; — Son discours à l'assemblée de Jérusalem, 581-595. — Reçoit Paul à son dernier voyage de Jérusalem, 792-793.
 Jaquier, 126.
 Jason, 653-655.
 Jean-Baptiste. Voir Baptême.
 Jean de Zébédée, 55, 222, 227, 246, 250, 368, 481-484.
 Jean-Marc, 68, 499, 520-522, 612-613, 616, 945-946.
 Jérusalem. Formes du nom dans les Actes, 160. — Lieu messianique, 148-150. — La première communauté, 163-166, 170-172, 218-219, 257-262. — Apôtres et anciens dans la première communauté, 476, 570-572, 596-598.
 Jésus-Christ. Idée de sa mission dans les Actes, 203-207, 445-450. Voir

- Christologie, Nazoréen, Prophéties.
- Jésus Justus, 945.
- Joseph Barsabbas, 182, 596, 600.
- Josèphe et la rédaction des Actes, 37, 222, 240, 276, 286-289, 472, 494-497, 810, 829, 830, 835.
- Judas Barsabbas, 97, 182.
- Judas Iscariote. Sa fin, 53, 175-179.
- Judas le Galiléen, 287-288.
- Judaïsants. A propos de Cornélius, 455. — Soulèvent à Antioche la question des observances, 71, 96-97, 565-569 — L'assemblée de Jérusalem, 71-73, 569-607. — Intervention judaïsante (?) en Galatie, 77, 709-710, — à Corinthe, 735. — Accueil fait à Paul dans son dernier voyage à Jérusalem, 793-802.
- Jülicher, 42.
- Jüngst, 39-40.
- Juifs. Leur endurcissement traditionnel et providentiel, 115-117, 932-940. — Auteurs inconscients de la mort du Christ, 205, 232-233.
- Julius, 908-910, 916, 920-921, 926, 930.
- Juster, 309.
- Kautzsch, 339, 852.
- Keim, 37.
- Klostermann, 178.
- Knabenbauer, 131.
- Königsmann, 18.
- Knopf, 131.
- Krenkel, 18, 37.
- Lake (K.), 50.
- Leclerc (J.), 125.
- Lombard, 188.
- Luc. Témoignages ecclésiastiques, 7, 9, 10-16. — L'homme et l'œuvre littéraire, 89-94, 122. — Luc et le « nous » des Actes, 18, 26, 31, 49, 74, 473, 621-634, 931, 944-946.
- Macédoine. Mission de Paul, 627-628. — Dernier passage de l'Apôtre, 757, 759. — Voir Philippes, Thessalonique, Bérée.
- Magie éphésienne, 731-732.
- Manahem, 96, 503.
- Marie, mère de Jean-Marc, 488.
- Marie, mère de Jésus, 171-172.
- Marquardt, 645.
- Matthias, 53, 182.
- Michaelis, 19.
- Milet, 767. Voir Discours.
- Miracles dans les Actes, 108. — Le Christ ressuscité, 140-153. — Son ascension, 161-162. — La pentecôte, 186-194. — Notice générale, 217. — Le paralytique du temple, 222-227. — La petite pentecôte, 256-257. — Ananie et Saphire, 265-271. — Notice générale, 271. — L'ombre de Pierre, 273-274. — La délivrance des apôtres emprisonnés, 277-280. — Les miracles d'Etienne, 306. — Ceux de Philippe à Samarie, 360-361. — Le rapt de Philippe, 381-383. — L'apparition du Christ à Paul sur la route de Damas, 394-413, 815-818, 895-898. — Le paralytique de Lydda, 427-429. — La résurrection de Tabitha, 429-431. — La pentecôte de Cornélius, 450-452. — La délivrance de Pierre, 485-488. — La mort d'Agrippa I^{er}, 494-497. — La cécité de Barésous, 516-517. — Le paralytique de Lystres, 548-550. — La pythonisse de Philippes, 635-636. — Le tremblement de terre, 640-643. — Les linges de Paul, 727-728. — La résurrection d'Entychus, 764-766. — La vipère de Malte et les guérisons opérées par Paul, 923-926.
- Mnason de Chypre, 83, 101, 790-792.
- Moloch, 338-339.
- MOMMSEN, 847.
- Mosiman, 188.
- Nairne, 904.
- Nazirat. Le vœu de Paul, 77, 83, 704-705. — Paul et les quatre nazirs de Jérusalem, 796-798, 800-804.
- Nazoréen. Surnom de Jésus et nom des chrétiens, 202-203, 313, 851.
- Nestle, 893.
- Nicanor, 303.
- Nicolas, 303.
- Norden, 49-50.
- Observances légales. Voir Judaïsants.
- Overbeck, 28, 131.
- Parménas, 303.
- Paul, 96-103, 117 — « Saul qui est Paul », 514-515. — De Tarse, 405, 811-813. — Disciple de Gamaliel à Jérusalem, 813-814. — Persécuteur de la communauté, 350-352, 357-358, 815, 893-894. — Voit le Christ et reçoit le baptême, 384-414, 815-819, 894-899. — Prêche à Damas, 414-421, 899. — A Jérusalem, 421-426, 899. — A Antioche, 468-469. — Apporte avec Barnabé la collecte d'Antioche à Jérusalem, 474-476, 498-499. — Prophète-docteur à Antioche, 501-502. — Associé à Barnabé, 504-507. — Aveugle en Chypre Barésous et convertit Sergius Paulus, 508-518. — Prêche à Antioche de Pisidie, 518-543, — à Iconium, 544-548, — à Lystres, 548-559, — à Derbé, et revient à Antioche, 559-563. — Vient avec Barnabé à Jérusalem pour

l'affaire de la circoncision, 565-571, 581, 600, 604-607. — Se sépare de Barnabé à Antioche et en part avec Silas, 607-618. — Prend Timothée à Lystres et le circoncit, 618-622. — Passe en Phrygie, Galatie, et arrive à Troas, 622-630. — Mission de Macédoine, 630-660. — Paul à Athènes, 660-684. — A Corinthe, 684-703. — Départ pour Ephèse, Césarée, Jérusalem, Antioche, la Galatie, 703-710. — Paul à Ephèse, 717-733. — Les projets de Paul, 733-743. — L'émence d'Ephèse, 743-756. — Départ d'Ephèse pour la Macédoine et la Grèce, d'où retour par Macédoine à Troas, 756-766. — A Milet, 766-781. — A Césarée, chez Philippe, 781-789. — A Jérusalem, chez Jacques, 790-804. — Arrestation de Paul dans le temple, et discours, 804-821. — Paul citoyen romain, 28, 75, 84, 647-649, 821-823. — Devant le sanhédrin, 823-835. — Le songe de Rome, 835-837. — Le transfert à Césarée, 838-848. — Devant Félix, 848-864. — La captivité à Césarée, 864-870. — Devant Festus, l'appel à César, 871-881. — Devant Agrippa II, 881-907. — La traversée et le naufrage, 907-922. — A Malte, 923-926. — A Rome, 926-932. — Paul et les Juifs, 932-940. — Les deux ans de captivité à Rome, 940-954.

Pentecôte, 53-54, 184, 194. Voir Esprit, Glossologie, Miracles.

Petau, 867.

Pharisiens, 85, 112, 829-832.

Pfleiderer, 194.

Philippe, 60-62. — Un des Sept, 302, 784. — Évangélise Samarie, 358-361, 374. — Convertit l'ennuque éthiopien, 374-384. — Les filles de Philippe, 82, 101, 785.

Philippes. Mission de Paul, 74-75, 98, 631-650. — Dernier passage de l'Apôtre, 763.

Pierre, 117. — Premier des Douze, 166. — Provoque l'élection du douzième apôtre, 173-181. — Orateur de la pentecôte, 54, 195-217. — Guérit le paralytique du temple et harangue la foule, 222-238. — Est arrêté et comparait devant le sanhédrin, 239-251. — Extermine d'un mot Ananie et Saphire, 265-271. — Son ombre fait des guérisons, 273-275. — Pierre répond au sanhédrin quand les Douze sont arrêtés, 281-283. — Est envoyé avec Jean à Samarie, donne l'Esprit aux baptisés de Philippe et confond Simon le Magicien, 368-375. — Gué-

rit le paralytique de Lydda, 426-429. — ressuscite à Joppé Tabitha, 429-432. — Admet au baptême le centurion Cornélius, 432-453 ; — se justifie à Jérusalem devant ceux de la circoncision, 453-460. — Emprisonné par Agrippa I^{er}, il est délivré par un ange, 484-492. — Il prononce, dans l'assemblée de Jérusalem, un discours contre les juδαïsants, 573-580. — Pierre à Antioche, 491-492, 607-608. — Pierre à Rome (?), 950.

Pott, 127.

Preuschen, 131.

Prières de la communauté, 182, 252-256.

Priscilla. Voir Aquila.

Prochorus, 303.

Prophéties et Évangile, 112-113, 175, 178-179, 197-201, 206-212, 235-238, 245, 253-255, 346, 378-381, 450, 526-538, 541-542, 583-586, 899-901.

Publius, 703, 925-926.

Ramsay, 628.

Reinach (S.), 712.

Reitzenstein, 42.

Renan, 24-28, 37, 514.

Résurrection. Doctrine commune des juifs et des chrétiens, 107, 115, 829. — D'où vient l'animosité des sadducéens contre l'Évangile, 239-240, 275-276, 829-832. — Résurrection du Christ, 94-95, 140-162. Voir Prophéties.

Reuss (E.), 23.

Rhodé, 489.

Richon, 18.

Riggenbach, 214.

Rompha, 338-339.

Rose, 131.

Sadducéens, 55, 239-240, 275-276, 829-832. Voir Résurrection.

Sanhédrin, 242, 278, 309-314, 317-318, 824-835, 876.

Schleiermacher, 18.

Schmiedel, 644, 904.

Schneckenburger, 19.

Scholten, 29.

Schürer, 198.

Schwanbeck, 18.

Schwartz, 36, 480.

Schwegler, 20.

Secundus, 759, 761.

Seeberg, 205.

Semler, 125.

Sept. Voir Diacres.

Sergius Paulus, 68, 69, 512, 517-518.

Silas, 18, 73, 75, 76, 97-99, 593, 600, 616, 637, 640, 643, 656, 659, 692.

Simon le Magicien, 61, 61-368, 370-374.

Simon le tanneur, 431-432.

Skévas. Voir Exorcistes d'Ephèse.

Smith (B. W.), 712.

Sopatros, 759.

Sorof, 32-33.

Sosthénès, 702-703.

Spitta, 34-36.

Stratège du temple, 239, 279.

Syméon le Noir, 96, 502.

Tabitha, 64, 429-432.

Tertullus, 86, 849-855.

Théophile, 16-17, 91, 134-135.

Thessalonique, Mission de Paul, 75, 99, 650-656.

Theudas, 286-287.

Timon, 302.

Timothee, 18, 75, 76, 80, 97, 99, 100, 618-621, 735, 759, 761, 944, 946.

Titius Justus, 77, 99, 692, 695.

Titus, 18, 100, 736.

Torrey, 50.

Troas. Premier passage de Paul, 626-627. — Evangelisation, 736. — Der-

nier passage de l'Apôtre, 763, 766.

Trophimus, 101, 759, 761, 806.

Tychicus, 759, 761, 944.

Tyrannus, 100, 725.

Van Manen, 23, 32.

Viteau, 286.

Von Dobschütz, 194.

Von Soden, 130, 243.

Zahn, 13, 92, 126.

Zeller, 20.

Zimmern, 338.

Weiss (B.), 29-30, 128, 131.

Weiss (J.), 36-38.

Weisse, 194.

Weizsäcker, 36.

Wellhausen, 48, 131, 214.

Wendt, 30-32, 131.

Wieseler, 497.

Wittichen, 29.

TABLE DES MATIÈRES

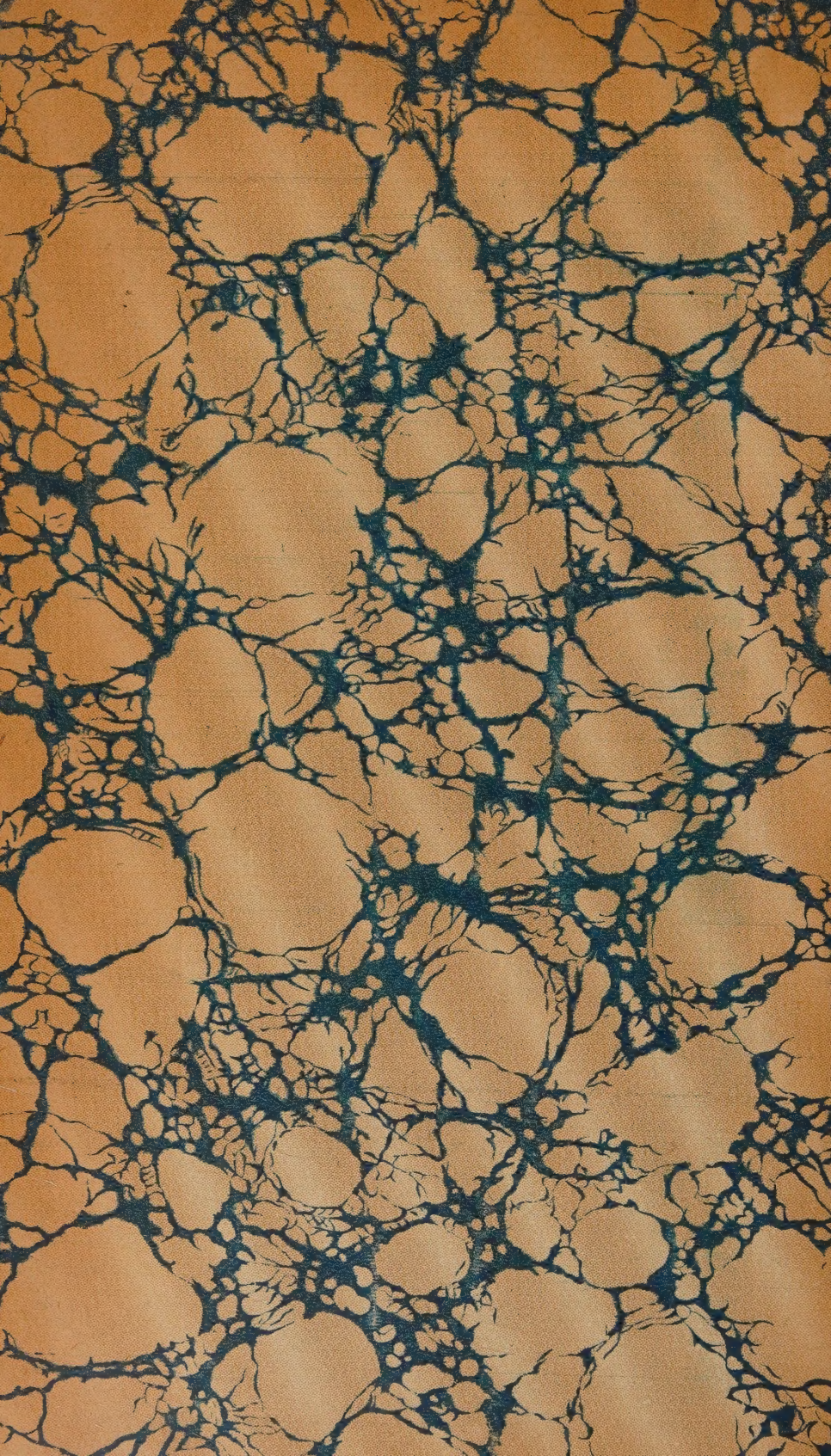
	Pages
INTRODUCTION	5
§ I ^{er} . La tradition ecclésiastique et le livre des Actes.....	6
§ II. Le travail critique sur le livre des Actes.....	17
§ III. La composition des Actes.....	50
§ IV. Le second livre à Théophile.....	89
§ V. La rédaction des Actes.....	104
§ VI. La forme littéraire, la tradition du texte et les commen- taires des Actes.....	121
COMMENTAIRE.....	133
I. <i>La première communauté</i> , I-V.....	133
I. Le prologue, Jésus ressuscité, I, 1-8.....	133
II. L'ascension, I, 9-II.....	161
III. Les Onze et leur société, I, 12-14.....	163
IV. Le douzième apôtre, I, 15-26.....	173
V. La descente de l'Esprit, II, 1-13.....	184
VI. Le discours de Pierre, II, 14-36.....	195
VII. Conversions, II, 37-42.....	213
VIII. La vie en commun, II, 43-47.....	217
IX. La guérison du paralytique, III, 1-10.....	222
X. Le discours de Pierre, III, 11-26.....	227
XI. Pierre et Jean devant le sanhédrin, IV, 1-22.....	239
XII. Action de grâces de la communauté après leur libération, IV, 23-31.....	251
XIII. La vie en commun, Barnabé, IV, 32-37.....	257
XIV. Ananie et Saphire, V, 1-II.....	265
XV. Miracles et conversions, V, 12-16.....	271
XVI. Les apôtres devant le sanhédrin, Gamaliel, V, 17-42.....	275
II. <i>Les premières missions</i> , VI-XII.....	293
XVII. L'élection des Sept, VI, 1-7.....	293
XVIII. Etienne, VI, 8-VII, 1.....	305
XIX. Le discours d'Etienne, VII, 2-53.....	318
XX. La mort d'Etienne et la persécution, VII, 54-VIII, 3.....	347
A. LOISY. — <i>Les Actes des Apôtres</i> .	

XXI. Philippe à Samarie, Simon le magicien, viii, 4-25.....	358
XXII. L'eunuque éthiopien, viii, 26-40.....	375
XXIII. La vision de Saul et son baptême, ix, 1-19.....	384
XXIV. Saul à Damas et à Jérusalem, ix, 19-30.....	414
XXV. Miracles de Pierre : le paralytique de Lydda, ix, 31-35...	426
XXVI. La résurrection de Tabitha, ix, 36-43.....	429
XXVII. Le baptême de Cornélius, x.....	432
XXVIII. Justification de Pierre devant la communauté de Jérusalem, xi, 1-18.....	453
XXIX. La communauté d'Antioche, xi, 19-26.....	460
XXX. La collecte, xi, 27-30.....	471
XXXI. Emprisonnement et délivrance de Pierre, xii.....	476
III. <i>La mission de Barnabé et de Paul ; l'affaire de la circoncision ;</i>	
xiii-xv, 35.....	499
XXXII. Les prophètes d'Antioche, xiii, 1-3.....	499
XXXIII. La mission de Chypre, le magicien Bariésous, xiii, 4-12.	508
XXXIV. A Antioche de Pisidie, xiii, 13-52.....	518
XXXV. A Iconium, xiv, 1-7.....	544
XXXVI. A Lystres, xiv, 8-20.....	548
XXXVII. A Derbé ; retour ; xiv, 21-28.....	559
XXXVIII. L'affaire de la circoncision, l'assemblée de Jérusalem et le décret apostolique, xv, 1-35.....	564
IV. <i>Les missions de Paul, xv, 35-xix, 20.....</i>	
XXXIX. Séparation de Paul et de Barnabé, xv, 36-41.....	607
XL. Timothée, xvi, 1-5.....	618
XLI. De la Phrygie à Troas, xvi, 6-10.....	622
XLII. Paul à Philippes, xvi, 11-40.....	631
XLIII. A Thessalonique et à Bérée, xvii, 1-15.....	650
XLIV. A Athènes, xvii, 16-34.....	660
XLV. A Corinthe, xviii, 1-11.....	684
XLVI. Gallion, xviii, 12-17.....	698
XLVII. A Ephèse, en Syrie, en Galatie, xviii, 18-23.....	703
XLVIII. Apollos, xviii, 24-28.....	710
XLIX. Les douze qui n'avaient pas l'Esprit saint, xix, 1-7.....	717
L. La mission d'Ephèse, xix, 8-10.....	724
LI. Les miracles de Paul et la magie éphésienne, xix, 11-20....	727
V. <i>Le voyage de Paul à Jérusalem et sa captivité, xix, 21-xxviii...</i>	
LII. Les projets de Paul, xix, 21-22.....	733
LIII. L'émeute d'Ephèse, xix, 23-40.....	743
LIV. D'Ephèse en Macédoine, en Grèce et à Troas, xx, 1-12.....	756
LV. De Troas à Milet ; discours, xx, 13-38.....	766
LVI. De Milet à Césarée, xxi, 1-14.....	781
LVII. A Jérusalem, xxi, 15-26.....	790
LVIII. L'arrestation, xxi, 27-39.....	804

LIX. Le discours au peuple, xxi, 40-xxii, 24	811
LX. Le citoyen romain, xxii, 25-29	821
LXI. Paul devant le sanhédrin, xxii, 30-xxiii, 10	823
LXII. La vision de Rome, xxiii, 11	835
LXIII. Le transfert à Césarée, xxiii, 12-35	838
LXIV. Le procès devant Félix, xxiv, 1-23	848
LXV. Relations de Paul avec Félix, xxiv, 24-27	864
LXVI. Le procès devant Festus, l'appel à César, xxv, 1-12	871
LXVII. Paul devant Agrippa II, xxv, 13-xxvi	881
LXVIII. Navigation, tempête et naufrage, xxvii	907
LXIX. A Malte, xxviii, 1-10	923
LXX. De Malte à Rome, xxviii, 11-16	926
LXXI. Les Juifs, xxviii, 17-28	932
LXXII. Les deux années de prédication à Rome, xxviii, 30-31 ..	940
INDEX ALPHABÉTIQUE.....	955

LIBRAIRIE ÉMILE NOURRY
62, RUE DES ÉCOLES
PARIS

IMPRIMERIE DE LA LIBRAIRIE ÉMILE NOURRY, 62, RUE DES ÉCOLES, PARIS — 4737-20



70026⁰ 226.6R
Loisy, Alfred L836

Actes des apotres

12/12/21	DA. Eaton.	12/23/21	5	SHIVER	7
----------	---------------	----------	---	--------	---

226.6R

70026

0

L836

